

Dessiner pour consacrer. Interprétation d'un rituel de consécration d'animaux en Mongolie de l'ouest*

Résumé

La consécration de certains animaux est ancienne en Mongolie, Gengis Khan lui-même aurait initié cette pratique en consacrant des chevaux de course. De nos jours la consécration des animaux a pris différentes formes selon les régions et les ethnies mais le principe reste le même, il s'agit de dédier un animal à une divinité dans l'espérance d'une obtention de bénéfices. La consécration actualise une relation à l'environnement essentiellement hiérarchique car elle reproduit à l'échelle cosmique la relation de dépendance et de protection qu'un éleveur entretient avec son bétail. Parfois, au lieu de consacrer un animal vivant, le propriétaire décide d'en faire un dessin. Cet article a pour but d'analyser le lien entre une relation singulière à l'environnement, celle de protection, et la stratégie figurative à l'oeuvre dans la réalisation de l'image rituelle. L'image n'est pas envisagée ici comme une oeuvre esthétique mais comme un système d'actions et de relations complexes.

Mots clefs: Mongolie, consécration, fortune, environnement, image rituelle

Introduction

En Mongolie contemporaine, les influences mêlées du «chamanisme», du «bouddhisme»¹, du socialisme et de l'économie de marché apparue depuis la fin de la domination soviétique dans les années 90, ont donné lieu à une mosaïque de perceptions de l'environnement naturel. Les Dörvöd, une minorité ethnique d'éleveurs nomades vivant principalement dans l'ouest de la Mongolie, mêlent à leur propre perception de la nature des inflexions socialistes selon lesquelles les animaux et les ressources naturelles sont exploitables grâce à l'intelligence et au travail des hommes, et d'autres teintées d'idéologie chrétienne importées par les nouveaux mouvements missionnaires. Ces influences se retrouvent dans leurs discours religieux, scientifiques, écologiques et utilitaristes sur les animaux et l'environnement.

Cet article, inspiré des récents travaux de Descola (2010), a pour but d'analyser, parmi les Dörvöd, le lien entre un mode singulier de relation à l'environnement, idéalement perçu comme étant dans un état d'équilibre, et une stratégie de figuration à l'oeuvre dans l'élaboration de l'image rituelle

¹ Pour autant qu'on puisse regrouper sous des termes génériques l'importante variété des usages qui s'y apparentent.

* Je remercie chaleureusement la fondation Fyssen qui m'a permis de réaliser cette recherche au sein d'un environnement aussi chaleureux que stimulant, le Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France.

d'un animal consacré. L'analyse ne met pas tant en exergue la dimension esthétique de l'artefact que son «agence», une intentionnalité déléguée entraînant une séquence d'effets (Gell 1998).

L'analyse se développe en trois sections. La première est consacrée à la description et l'analyse de l'attitude des Dörvöd envers l'exploitation des ressources naturelles. Dans la deuxième section, cette attitude est mise en relation avec l'idée de bonne fortune, *hishig*, et la troisième section examine le lien entre la relation des Dörvöd avec l'environnement et les effets recherchés de l'image de l'animal consacré. En conclusion, l'image rituelle est considérée comme un système complexe d'actions et de relations (Severi 2007, 2009: 11-41).

1. L'environnement: un idéal d'équilibre

Parmi les Dörvöd, une perception de la nature liée à la consécration des animaux véhicule l'idée selon laquelle les ressources naturelles doivent être utilisées de manière équilibrée. Cet équilibre correspond à un ordre moral des choses. Cette idéologie est exprimée dans une petite légende selon laquelle le Père Blanc, *Tsagaan Aav*, le maître surnaturel du terroir et des animaux sauvages qui y vivent, ainsi que Bouddha, ont divisé il y a longtemps la nourriture entre tous les animaux. Ce partage des ressources alimentaires s'est opéré pour que les hommes et les animaux qui mangeaient la même nourriture, de l'herbe, puissent tous se rassasier équitablement. Une mère humaine et sa fille mangeaient de l'herbe jusqu'au jour où il n'y en eut plus assez pour une jument et son poulain. Afin de résoudre ce problème, le Père Blanc et Bouddha décidèrent d'attribuer différentes nourritures aux humains et aux chevaux, de la viande aux premiers et de l'herbe aux seconds.

En milieu rural les aînés rappellent souvent aux jeunes de ne pas couper des arbres vivants, de ne pas creuser de trous, de ne pas uriner ni se laver dans une rivière. Cela engendrerait de la pollution, *buzar*, et les esprits des lieux, *liis*, généralement associés aux sources, enverraient des maladies en guise de représailles. Ces données font écho à celles qui ont été recueillies quelques années plus tôt par les membres du projet Mac Arthur (Humphrey et Sneath 1995a, 1995b) initié à Cambridge sur les attitudes de conservation culturelles et environnementales en Asie Centrale. Aux questions : coupez-vous des arbres et des herbes ? Si oui, comment et pourquoi ? – les personnes interrogées

dans différentes parties de Mongolie ont répondu : «Non, nous ne le faisons pas. Selon nos coutumes, nous ne coupons pas de plantes ni ne tuons d'animaux si nous n'en n'avons pas besoin». Une autre réponse était : «Nous ne coupons pas d'herbe verte autrement la nature serait fâchée». Ou encore:

Selon les vieilles personnes, dans le passé il y avait une coutume selon laquelle on pouvait couper quelques branches d'arbre, mais pas toutes sur le même arbre. On pensait que la coupe d'un arbre engendrerait la colère des esprits locaux, *lüs*, et que les coupables souffriraient de maladie ou mourraient. (Yenhu 1995: 12) (c'est nous qui traduisons).

La légende de la jument et de son poulain ainsi que les prohibitions relatives aux usages des ressources environnementales véhiculent l'idée selon laquelle il faut garder l'environnement naturel dans un état d'équilibre. Cet équilibre est un état de normalité régulé par le maître surnaturel du territoire ainsi que les esprits locaux et implique de laisser les différentes entités de l'environnement exister à leur propre façon. Dans ce contexte, en tant que partie intégrée à un système global, les humains peuvent vivre leur vie, ils peuvent utiliser les ressources naturelles si nécessaire, comme les animaux mangent des plantes ou d'autres animaux pour leur survie. Dans le cas des animaux domestiques, une des tâches de l'éleveur est de les guider afin d'éviter toute action destructrice. Les personnes qui utilisent les ressources de manière excessive, pour leur propre plaisir ou par négligence, risquent d'encourir une période de malchance (Humphrey 1993).

2. Induire et conserver la bonne fortune

L'idée de malchance est loin de recouvrir un terme générique désignant l'avènement d'un hasard malheureux. Il désigne une abstraction dont l'actualisation positive est traduite par le terme de fortune, ou grâce, qui est au cœur du rituel de consécration. Des animaux sont consacrés pour

garder la fortune de la famille et il est impossible d'interpréter le rituel sans prendre en compte l'écologie des relations que la gestion de la fortune implique. La relation de protection propre à l'élevage inclut de manière hiérarchique deux types de relations dialectiques inhérentes à la gestion de la fortune : la conservation et la dispersion.

Il y a plusieurs types de fortune plus ou moins différenciés et actualisés selon les contextes (*huv zaya, az, zol, hishig*) mais l'enjeu de la consécration est la protection et la circulation d'une fortune appelée *hishig*.² Cette notion est difficile à définir dans la pratique. Selon Baasanjav, un éleveur Dörvöd : «*hishig* est une partie de quelque chose qui est bénéfique». Selon un autre informateur : «Quelqu'un qui a du *hishig* n'a pas forcément beaucoup d'argent ou beaucoup de moutons, il peut avoir de bons amis et des bons enfants». Une signification de *hishig* est actualisée en relation avec un contexte particulier, comme la chasse et l'élevage.

Chasse

Dans le contexte de la chasse, le *hishig* se réfère à la proie demandée au maître surnaturel du territoire, le Père Blanc, ainsi qu'à la portion de viande que le chasseur doit garder pour lui et qui s'appelle la *hishgiin mah*, la viande contenant du *hishig*. Selon Dorjoo, un éleveur qui pratique la chasse : «Si le chasseur ne mange pas cette partie il perd sa fortune. La fortune de la chasse est appelée *angyn hishig* et c'est comme s'il n'avait pas chassé du tout». L'animal entier est considéré comme du *hishig* mais les effets de la fortune sont contenus de manière métonymique dans la partie appelée *hishgiin mah*. Ces effets consistent en l'augmentation du potentiel de succès dans les futures activités du chasseur et surtout en la capacité d'obtenir à nouveau du gibier à la chasse.

Les effets de la fortune sont produits à travers la consommation de la *hishgiin mah* et le partage des autres parties du gibier. Selon Dorjoo : «Si un chasseur ne partage pas sa proie avec les autres chasseurs, le Père Blanc ne lui donnera plus du gibier car il aura vu qu'il est radin». Il y a donc un contrôle contenu dans la mise à mort de l'animal dans la mesure où le chasseur tue à la fois pour

² Ce terme a une histoire complexe et plonge ses ramifications dans l'histoire politique et religieuse de la Mongolie. Pour plus de détails voir Hamayon (1990: 630), Even et Pop (1994: 57, §70, 263, note 2), Atwood (2000: 86-139) Ruhlman (2008: 15), Charlier (2010: 35-50).

lui-même et pour les autres. Après la mise à mort, le chasseur devient l'objet d'exigences de la part des autres chasseurs et du Père Blanc. Le chasseur doit partager ce qu'il ne produit pas (Hamayon 1990). Selon Chuluunbat, un autre chasseur : «lorsqu'on chasse dans une région éloignée, un sanglier par exemple, et que sur le retour, à proximité de l'endroit où on a chassé, on croise une personne, il faut lui donner une partie du gibier. Mais cela n'est pas nécessaire si l'on croise une personne près du camp». Le partage immédiat détermine ainsi les résultats futurs de la chasse. Cette pratique est déjà mentionnée dans l'histoire secrète des Mongols (Even et Pop 1994: 257, note 59; 292, note 9) mais de nos jours, elle est difficilement applicable car la plupart des espèces chassées sont protégées. Néanmoins, il y a chez les chasseurs Mongols qui guident les riches chasseurs étrangers sur leur territoire une réminiscence de cette pratique. Quand un chasseur étranger tue un bouquetin il prend généralement la peau et la tête, et le reste est jeté. Les chasseurs mongols se partagent la viande et certaines parties sont distribuées parmi les familles d'éleveurs vivant dans les environs. Comme le dit un chasseur : «tu dois partager ta fortune de chasse, *angyn hishig*, et avoir bon cœur, *saihan setgeltei*».³

Bien que les règles concernant le partage de l'animal et que les opinions liées à la localisation de la *hishgiin mah* peuvent varier d'un chasseur à l'autre, nous voyons que la gestion du *hishig* est au cœur de deux nécessités dialectiques que sont le partage et la conservation de relations. Dans son étude des Bouriate vivant en Mongolie de l'est, Rebecca Empson utilise les idées de séparation et de conservation du *hishig* pour analyser la façon dont une mère maintient une relation avec ses enfants dans un système de parenté patrilinéaire. La mère garde des cheveux et les cordons ombilicaux de ses enfants cachés dans un coffre. Comme Empson (2007b: 125) le dit:

Le cordon ombilical est à la fois une partie actuelle de la personne réalisée à travers la séparation et l'expression d'une relation qui, à travers la séparation peut réapparaître: sa conservation est réalisée à travers le départ, et permet la possibilité d'un retour. (c'est nous qui traduisons)

³ La qualité des intentions exprimée à travers la bonté du cœur est analysée à la fin de la section en relation avec l'idée de mérite.

Le cordon ombilical et les cheveux témoignent de la relation mère-enfant et c'est la séparation qui permet la conservation de la relation sous une autre forme. De manière similaire, dans le contexte de la chasse, le partage de la proie détermine les relations futures entre le chasseur, le Père Blanc, et les autres chasseurs. La séparation du gibier à travers le partage actualise les effets de la consommation de la *hishgiin mah* et vice-versa. Ces effets sont la garantie de chasses ultérieures fructueuses. Le partage et la consommation appropriés supposent trois types de relation : des relations à l'environnement qui impliquent la connaissance des lieux où le *hishig* se trouve, des relations avec d'autres personnes qui impliquent une politique du partage, et des relations avec soi-même qui impliquent une attitude éthique. Ces trois types de relation sont présents dans la gestion du *hishig* dans un contexte d'élevage.

Elevage

Durant l'été, une famille avait décidé de vendre du bétail afin d'avoir de l'argent en espèce. Avant la vente, la mère de la famille avait gardé un peu de laine qu'ils avaient disposé dans un petit sac supposé contenir le *hishig* de la famille car la conservation de la fortune garantit son bien-être, ainsi que la prospérité et la croissance du bétail. Selon Empson, cette fortune réside dans le bétail et s'appelle *malyn hishig*, la fortune du bétail. Elle est perçue comme une entité abstraite et contrairement au *hishig* de la chasse, elle n'a pas de lieux fixes. Elle est reproduite et transmise de générations en générations à travers le bétail. Les femmes qui vendent ou donnent du lait en gardent une petite partie pour elles comme la portion qui contient la fortune accumulée de leurs animaux (Empson 2002 : 138).

L'explication donnée par un informateur Bouriate à Empson (2002 : 139), afin de clarifier la notion de *hishig*, s'applique aussi aux Dörvöd:

Si tu veux comprendre ce que signifie la fortune, imagine une construction en briques. Si tu prends seulement une brique, il se peut que toute la construction s'écroule. Alors tu peux essayer de trouver la seule brique que tu peux prendre sans que l'édifice ne s'écroule mais cela risque de prendre toute une vie. Au lieu de ça, tu prends des précautions et à la place d'enlever une brique entière, tu grattes de la matière un peu à la fois sur différentes briques. De cette manière, tu t'assures d'en garder toujours un peu afin de maintenir le tout car il se peut que la matière recueillie contienne la fortune. (c'est nous qui traduisons)

Garder le *hishig* du bétail avant la vente est une façon de retenir sa partie inaliénable, celle qui garantit la prospérité de la famille. En même temps cette pratique permet au bétail vendu de devenir une marchandise aliénable. Dans la chasse et l'élevage, le *hishig* ne change pas de contenu sémantique mais de forme. Bien que la fortune de chasse ne soit pas directement produite et ne fasse pas l'objet d'une transmission comme la fortune de bétail, cette notion peut être qualifiée dans les deux cas de potentiel de croissance et de multiplication assurant le bien-être.

Les cinq organes principaux dans les abats contiennent également du *hishig* : le foie, les intestins, les poumons, le coeur et les reins. Ils sont considérés comme les cinq organes les plus importants dans le mouton, sa meilleure partie, *deej*. Selon Tsetsegbal, l'épouse d'un éleveur : « Nous devons offrir les abats à d'autres personnes comme nous offrons des bonbons et des biscuits. Quand nous tuons un cheval ou une vache, nous pouvons aussi offrir une vertèbre. » Les abats sont offerts sans distinction de parenté. Selon Tsetsegbal, après avoir offert les abats, les voisins donneront aussi des abats lorsqu'ils tueront un mouton. Ainsi, partager son *hishig* n'est pas seulement un acte de générosité mais aussi une condition nécessaire pour en recevoir. Le partage assure la production des effets du *hishig*, la croissance et le bien-être. Il sépare pour contenir.

Dans le domaine de la chasse et de l'élevage, on peut observer la même tension constitutive entre le partage et la conservation. La relation entre le partage et la conservation de la fortune semble être déterminée par la notion bouddhiste de mérite, *buyan*. Selon Chabros (1992: 156):

Selon sa signification habituelle de «bonne fortune» ou de «bénéfice», *hishig* apparaît fréquemment sous la forme composée *buyan hishig* sans que cela ne modifie son sens. Le mot *buyan* semble intensifier la signification plutôt que de la modifier, et il apparaît parfois seul en gardant le même sens que *hishig*. (c'est nous qui traduisons)

Explicite ou pas, la relation entre *hishig* et *buyan* mérite d'être analysée car ces notions entretiennent des relations de cause à effet. Le mérite, contrairement au *hishig*, n'est pas quelque chose que l'on reçoit, mais quelque chose que l'on produit à travers ses propres actions considérées comme 'bonnes' en relation avec une norme morale. Le terme *buyan hishig* implique une production volontaire de mérites qui est récompensée par l'obtention de *hishig*. Le *hishig* implique donc des actions volontaires et involontaires - production et obtention. L'action du partage du *hishig produit* du mérite qui lui *induit* un potentiel de situation favorable ou des transformations silencieuses pour le dire dans les termes de François Julien qui sont les conditions requises pour l'obtention et la conservation du potentiel de croissance sous une autre forme (Jullien 2009). La relation d'entrelacs entre le volontaire et l'involontaire éclaire la notion de mérite car il ne peut y avoir de production de mérite sans un ordre moral extérieur qui le constitue et exige sa production.

Donner, c'est se constituer en personne morale, mais l'effet du don, l'obtention de *hishig*, reste toujours incertaines. Comme le dit un informateur :

Ce n'est pas que nous sommes cent pour cent sûres que nous allons recevoir du *hishig* parce que nous avons partagé notre *hishig*. Néanmoins nous sommes plus ou moins sûres que nous allons en recevoir, mais nous ne savons pas quand, ni de qui. Le *hishig* peut venir de n'importe où, pas automatiquement de la personne à qui on a donné du *hishig*.

La même attitude envers le don a été observée par Laidlaw (2002: 53) parmi les Jains:

Faire un *dan* (un don gratuit) est méritoire, un acte de *punya* ou bon *karma*. En tant que tel il est supposé, par un processus sur lequel personne n'a d'influence, de générer sa propre récompense, bien que personne ne sache quand et de quelle manière la bonne fortune résultante adviendra. (c'est nous qui traduisons)

Ainsi le mérite résultant du don désintéressé localise la personne au centre d'une toile cosmique virtuelle et impersonnelle de dons. En tant que point focal, la personne est à la fois le donneur et le receveur, le commencement et la fin d'une chaîne de causalité qui déploie ses effets dans un réseau indéterminé dans le temps et l'espace. Le don déclenche le processus d'effectuation de la chaîne de causalité, et l'espérance d'obtenir du *hishig*. L'obtention de *hishig* sanctionne la gestion fructueuse d'un équilibre entre l'égoïsme minimal de la conservation et l'altruisme maximal du partage permettant au *hishig* de déployer ses effets selon une spatialité et une temporalité anonyme. Le bien être dans ce contexte est un signe du statut moral d'une personne, de sa capacité à gérer la tension entre conservation et dispersion du *hishig*. Cette idéologie est à l'oeuvre dans le rituel de consécration d'un animal.

3. Consécration

En Asie centrale comme en Asie du sud (Stépanoff 2011: 175-202, Holler 2002: 207-226, Heissig 1980, Ferret 2009), le rituel de consécration consiste à laisser vivre un animal d'élevage en renonçant à toute forme d'exploitation. En Mongolie, il s'agit d'un cheval, d'un bouc, d'un bélier ou d'un taureau. Consacrer un animal est une action méritoire, *buyantai*. L'animal est offert à une divinité afin d'obtenir sa protection et, corrélativement, de la bonne fortune, *hishig*. La consécration, également, sépare pour contenir.

Parmi les Dörvöd, l'animal est choisi en fonction de sa couleur. Celle-ci peut varier d'une famille à l'autre mais les couleurs de prédilection récurrentes sont le blanc pour le bouc et le bélier, le gris pour le cheval et le noir ou le roux pour le taureau. L'animal doit toujours être jeune et mâle. Il est qualifié de *hiimortoi*, ce terme désigne dans ce contexte son haut potentiel vital.

Lors de la consécration, un lama, prêtre bouddhiste, est invité à la yourte, celui-ci lit un livre religieux et brûle du genévrier en faisant trois fois le tour de l'animal dans le sens des aiguilles d'une montre. Le propriétaire fait de même. L'animal consacré est appelé *seter*, ce terme désigne les rubans de soie attachés à ses oreilles. Il est aussi appelé *setertei mal*, «bétail avec rubans». L'animal consacré pâture avec les autres animaux du troupeau et tous les 9, 19 et 29 du calendrier lunaire l'éleveur brûle de l'encens autour de l'animal. Un étranger ou une femme ne peuvent toucher l'animal, le *hishig* de la famille s'en irait. Pour les mêmes raisons, ses poils ne sont jamais coupés.

Le *seter* est marqué comme les autres animaux du troupeau. Lorsqu'il s'agit d'un cheval, seul le père et le fils de la famille peuvent le monter et la selle et les étriers sont rangés près de l'autel domestique de la yourte, du côté masculin. L'animal est donc étroitement lié à la filiation patrilinéaire car il est transmis de père en fils. Il est castré. Les testicules sont mangés, ceux du cheval sont accrochés à sa queue et tombent en séchant. Ils ne sont pas utilisés. Parfois ils peuvent être simplement jetés. La castration rend l'animal unique. Il signifie également le renoncement au bénéfice de ses éventuels petits pour le troupeau familial.

Lorsque le *seter* devient trop vieux, il est déconsacré, un autre animal est consacré, et l'ancien *seter* peut être mangé. Il arrive que le *seter* soit volé et dans ce cas la divinité pour laquelle il était consacré retire sa protection et le *hishig* de la famille s'en va. Sa fonction est métonymique car il est la partie qui vaut pour le tout. Il est parfois comparé à une yourte qui protège les gens qui y habitent.

Avoir un *seter* est source d'inquiétude, il ne faut pas le perdre ni se le faire voler sous peine de subir la malchance générée par la divinité offusquée. C'est la raison pour laquelle un éleveur peut décider de ne pas mettre de rubans à son animal ou de faire faire un dessin, ou une statuette en bois⁴ de son animal consacré et de le placer sur l'autel domestique dans la partie nord de la yourte. Une personne, sans distinction de statut, douée en dessin, peut dessiner l'animal.

⁴ L'analyse de focalisera uniquement sur l'image rituelle.



Photo de Lars Højer (2004: 168)

Le propriétaire diminue ou évite ainsi les vols, les pertes et les attaques de loups. L'offrande vivante devient donc dans ce cas une relique. Pour Lars Højer, qui s'est intéressé aux *seter* parmi les Darhad de Mongolie du nord, il y a des raisons économiques et historiques à cette pratique. Pendant l'époque socialiste, le bétail était collectivisé et personne n'avait le droit de consacrer des animaux. Les familles gardaient leur *seter* secret et à cette fin une personne douée en dessin ou en sculpture pouvait réaliser un animal. Le dessin ou la statuette était alors consacré. Le dessin comportait sur son dos un mantra, une prière bouddhiste, choisie en fonction de la divinité concernée (Højer 2004: 165). C'est toujours le cas de nos jours. L'image rituelle associe donc icônicité et indexicalité (Severi 2009: 26). On peut émettre l'hypothèse selon laquelle la prière, qui n'est pas visible, actualise l'effet du dessin qui est de connecter le propriétaire à un esprit transcendant et ainsi de canaliser avantageusement le flux de *hishig*. L'interaction entre le texte et le dessin génère un effet d'enchâssement entre icônicité et indexicalité dans la mesure où la révélation du dessin, localisé au sein d'un champ démonstratif - l'autel domestique - n'implique pas seulement un effet visuel mais aussi un effet d'énonciation actualisé uniquement par le regard d'un spectateur puisque le mantra reste caché derrière le dessin.

Dans le dessin, on trouve généralement des éléments considérés comme positifs. Le *seter* est entouré de montagnes et de pâtures verdoyantes, et localisé sous des nuages, un soleil et parfois une lune. Il se trouve devant une table sur laquelle sont posés une ancienne théière, une lampe à huile utilisée pour la propitiation des dieux, et un pot d'encens fumant. De manière intéressante le cheval vient de la droite vers la gauche et reproduit ainsi le mouvement du soleil qui est aussi celui de

l'attraction de la fortune. Selon Batsukh, un lama qui réalise parfois des dessins de *seter*: «l'important est la présence des éléments mentionnés ci-dessus sur le dessin. Peu importe si le dessin est maladroit». L'assemblage des éléments prime donc sur leurs formes iconographiques.⁵

Le dessin semble réunir les éléments disparates nécessaires à la maintenance de l'environnement perçu dans sa globalité dans un état d'équilibre mentionné dans la première section. On retrouve dans la partie nord de la yourte, la partie la plus respectée, qui est aussi considérée comme la plus haute, les traits schématiques idéaux d'un monde en petit. La terre, les pâtures, le ciel, le soleil et la lune avec entre eux les montagnes et les nuages ainsi que le *seter*, mi-animal, mi-offrande, une offrande qui se trouve prolongée par la prière écrite au dos du dessin. L'image, comme l'animal vivant, devient un conteneur, un catalyseur et un véhicule de *hishig*, permettant un mouvement centripète vers l'éleveur et donc connecte différents niveaux cosmologiques rendus visibles plutôt que représentés par le dessin. Ce que l'image actualise et donne à voir, ce ne sont pas tant les traits iconographiques d'objets figurés mais plutôt un ordre de relations entre des éléments constituant l'environnement naturel. En d'autres termes, l'image rituelle actualise une métarelacion, c'est-à-dire une relation englobant d'autres relations. La relation de protection englobe les relations de partage et de conservation nécessaires à l'induction du *hishig*. Elle lie de manière hiérarchique des éléments interdépendants localisés à différentes échelles du cosmos. Le dessin selle et révèle de manière métonymique des parties du réseau de liens, ainsi que les schèmes spatiaux et temporels qui organisent l'environnement et le transforment continuellement. Une caractéristique propre à un mode de relation à l'environnement que Descola nomme «analogisme» (2005: 280-320). A ce schème relationnel correspond une stratégie de figuration qui donne «à voir tout à la fois que l'ensemble des existants est fragmenté en une pluralité d'instances et de déterminations, et qu'il existe toujours une voie par laquelle on pourra associer certaines de ces singularités» (2010: 165).

Conclusions: *seter* et personne morale

⁵ Bien que la réalisation du dessin ne soit pas soumise à des canons esthétiques contraignants et collectivement partagés, la personne qui dessine peut avoir des d'exigences esthétiques personnelles vis-à-vis de sa réalisation.

Cet article a tenté de montrer la corrélation qu'il peut y avoir entre un mode singulier de relation à l'environnement et un mode de figuration. Comme l'a montré Severi (2007, 2009: 11-41), l'image rituelle n'est pas seulement constituée d'un ensemble de symboles déchiffrables mais elle est aussi un système d'actions et de relations complexes.

Le dessin pour l'éleveur implique un changement de visibilité. Parmi les Dörvöd rencontrés, il n'y a pas de *seter* avec des rubans. Pour l'éleveur qui décide de faire faire un dessin de son animal, le *seter* passe de l'anonymat du troupeau à une visibilité accessible à tout visiteur dans la yourte. Le dessin crée dans le point de vue du visiteur une vision du propriétaire singulière en récapitulant les relations qui le lient à la divinité et à lui-même. Il récapitule et réplique sous une autre forme la relation de protection qui lie l'éleveur à la divinité et corrélativement la relation éthique réflexive générée par le mérite. Le dessin actualise matériellement la causalité entre constitution de la personne morale et protection. En d'autres mots, il agit comme connecteur-catalyseur et, en conséquence, comme un effet substitué. Comme le dit Strathern (1988: 182):

un effet substitué ... est souvent montré comme le résultat transformé de relations magnifiées à travers la réplication. Ces dernières sont donc doublement révélées, en tant qu'elles-mêmes et en tant qu'elles-mêmes sous une autre forme. (c'est nous qui traduisons)

Entre matérialité et immatérialité, visibilité et invisibilité, le dessin, à la manière d'un artefact, en même temps selle et révèle des relations à la fois intérieures et extérieures à l'individu. Il constitue une biographie visuelle partielle, fragmentaire et plurielle de l'individu mâle et de ses ancêtres, puisque le dessin est transmis de père en fils, et la réfracte à la manière d'un prisme.

Pour conclure, la visibilité du *seter* n'est pas seulement soumise à un acte de perception du visiteur car il a une valeur supplémentaire qui est la connaissance. L'effet visuel du dessin n'est pas seulement la capture d'un profil parmi d'autres du propriétaire mais aussi un acte performatif qui consiste en la réalisation de celui-ci en tant que personne mâle méritoire, *buyantai*.

Bibliographie

- Atwood, C. P. 2004 *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. New York: Facts on File.
- Chabros, K. 1992 *Beckoning fortune. A study of the Mongol dalalya ritual*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Charlier, B. 2010 *Faces of the Wolf, Faces of the Individual. Anthropological Study of Human, Non-Human Relationships in West Mongolia*. Ph.D. dissertation (unpublished): University of Cambridge.
- Descola, P. 2005 *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Descola, P. 2010 *La fabrique des images. Visions du monde et formes de la représentation*. Paris: Somogy/Musée du quai Branly.
- Empson, R. 2002 *Integrating Transformations: a Study of Children and Daughters-In-Law in a New Approach to Mongolian kinship*. Ph.D. dissertation (unpublished): University of Cambridge.
- Empson, R. 2007b 'Separating and containing people and things in Mongolia' in *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. A. Henare, M. Holbraad, and S. Wastell (eds.) London: Routledge Press.
- Even, M-D., Pop, R. 1994 *Histoire secrète des Mongols*. Paris : Gallimard.
- Ferret, C. 2009 *Une civilisation du cheval. Les usages de l'équidé de la steppe à la taïga*. Paris: Belin.
- Gell, A. 1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Hamayon, R. 1990. *La chasse à l'âme*. Paris: Société d'ethnologie.
- Heissig, W. 1980 *The Religions of Mongolia*. Berkeley: University of California Press.
- Højer, L. 2004 *Dangerous Communications : Enmity, Suspense and Integration in Post Socialist Northern Mongolia*. Ph.D. dissertation (unpublished): University of Cambridge.
- Holler, D. 2002 'The ritual of freeing lives' in *Religion and Secular Culture in Tibet. Tibetan Studies II*. H. Blezer (ed.) Proceedings of the ninth seminar of the international association for Tibetan studies: Leiden.
- Humphrey, C. et al. 1993 'Attitudes to nature in Mongolia and Tuva: a preliminary report' *Nomadic Peoples* 33: 51-61.
- Humphrey, C., Sneath, D. (eds.) 1995a *Culture and Environment in Inner Asia, Volume 1: The Pastoral Economy and the Environment*. Cambridge: The White Horse Press.
- Humphrey, C., Sneath, D. (eds.) 1995b *Culture and Environment in Inner Asia, Volume 2: Society and Culture*. Cambridge: The White Horse Press.

- Jullien, F. 2009 *Les transformations silencieuses. Chantiers, I*. Paris : Grasset.
- Laidlaw, J. 2002 'A free gift makes no friends' in *The Question of the Gift. Essays across disciplines*. London: Routledge.
- Ruhlman, S. 2008. Une curieuse pâtisserie en forme de semelle/A Mongolian pastry., *Anthropology of Food*, S0, Varia, le numéro permanent, [En ligne], mis en ligne le 15 décembre 2008. URL: <http://aof.revues.org/document5593.html>.
- Stépanoff, C. 'Saillances et essences. Le traitement cognitif de la singularité chez les éleveurs de rennes tožu (Sibérie méridionale)' *L'Homme*, 200:175-202.
- Strathern, M. 1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. California: University of California Press.
- Severi, C. 2007 *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*. Paris: Rue d'Ulm.
- Severi, C. 2009 'La parole prêtée. Comment parlent les images?' *Cahiers d'anthropologie sociale*, 5: 11-41.
- Yenhu, T. 1995 'A comparative study of the attitudes of the peoples of pastoral areas of Inner Asia towards their environments' in *Culture and Environment in Inner Asia: 2*. C. Humphrey and D. Sneath (eds.) Cambridge: The White Horse Press.