

Mongolie : des cinq “espèces” de bétail... à la mise en ordre du monde dans une population d'éleveurs

Isabelle BIANQUIS
bianquis@univ-tours.fr

Résumé

Il s'agira dans cet article de repérer, à partir de l'étude des animaux d'élevage, les catégories élaborées pour penser le monde. L'implantation topographique et la fonction attribuée à chaque espèce animale domestiquée se présente comme le cœur d'un immense réseau de représentations renvoyant à la définition des identités sociales, sexuelles, des rapports de parenté, des choix alimentaires, des origines mythiques, mais aussi de la répartition des espaces géographiques et des rythmes temporels. Autant dire que l'ensemble de la vie sociale des éleveurs nomades prend sa source dans une relation n'opérant pas de séparation stricte entre le monde des hommes et celui des animaux, mais plutôt établissant une permanente superposition de modèles entre l'un et l'autre. La question de la permanence de ce système fera également l'objet d'un commentaire compte tenu des transformations de fond qui voient le jour depuis une dizaine d'années et qui portent essentiellement sur la sédentarisation et l'urbanisation croissantes.

Mots-clés

bétail, Mongolie, sauvage, domestique, organisation sociale

Introduction

Entrer dans la vie quotidienne des éleveurs nomades de Mongolie invite le chercheur à appréhender simultanément tous les registres de la vie sociale, en y associant les représentations liées aux animaux qui partagent ce quotidien. L'étude de l'étroite interdépendance que l'on observe entre le cycle humain et le cycle animal, permet de relever les correspondances entre catégories élaborées pour mettre en ordre l'espace, entendu au sens le plus large, le monde des femmes et des hommes, le cycle de vie des uns et des autres, les pratiques alimentaires, les systèmes de soin et les relations sociales. L'approche que nous proposons ici s'appuie essentiellement sur des enquêtes de terrain menées depuis 1994.

1. Les catégories de l'espace : entre monde "invisible" et monde des humains

La perception de la maîtrise de l'espace¹ permet de comprendre non seulement l'organisation sociale, mais également le rapport entretenu entre nature et "surnature".

La pensée mongole, s'enracinant dans des conceptions chamaniques, n'opère pas de démarcation figée entre le monde des humains et celui des animaux. Un mythe raconte d'ailleurs que ce sont les animaux, préexistant à l'homme qui vont, par l'offrande d'une parcelle de leur corps, façonner celui des êtres humains. En réalité, chacun se prolonge dans l'autre car chacun procède de l'autre et le bouddhisme n'a pas enrayé cette façon d'envisager le monde.

Une âme est attribuée à toutes les entités naturelles humaines et non humaines (plantes, minéraux, animaux, lieux, montagne, rivière, croisée des chemins...); elle sert de trait d'union entre les deux. Il s'établit une circulation incessante de ces âmes qui, dotées d'immortalité, sont réanimées indéfiniment, passant d'une forme à une autre, humaine ou non humaine, du moment qu'elles trouvent un "corps" pour s'y loger. Il y a, de ce fait, une perméabilité totale entre les espèces.

L'âme est double, à la fois spirituelle et matérielle. En acquérant sa matérialité par l'incorporation, elle procède à la fois du monde visible et du monde invisible. Dans le monde invisible, elle n'est pas différenciée des autres âmes; en s'incorporant, elle devient spécifique et identifiée. Ainsi elle assure la perception d'une continuité à la fois temporelle, spatiale, physique et culturelle entre homme et nature-surnature.

– Temporelle, car avant de s'incarner dans l'homme, l'âme, entité distincte du corps et existant dans un stock d'âmes claniques, revêt une forme animale. L'enfant, par diverses techniques de socialisation, est amené progressivement à un état humanisé. À l'autre extrémité de la vie, le vieillard va commencer à perdre peu à peu son humanité pour rejoindre une forme animale.

– Spatiale, car l'environnement immédiat est distingué selon qu'il appartient à la sphère domestique (de la yourte aux abords du campement) ou à la sphère sauvage (lieu en dehors du campement).

– Physique, dans la mesure où le corps humain porte lui-même les marques de son animalité antérieure. Les Mongols distinguent le bas du corps du haut, le premier symbolisant la part animale, le second l'humanité de l'individu.

1

L'espace domestique par exemple, révèle les catégories établies pour penser la répartition des sexes et des classes d'âge, la division économique des tâches, la perception des animaux, leur hiérarchisation, mais aussi le monde extra-domestique, c'est-à-dire l'autre monde, qu'il soit visible ou invisible.

– Culturelle, car elle est perceptible d'une part dans les rites de passages orchestrant la socialisation et la désocialisation en début et en fin de vie, mais aussi dans les associations établies entre humains et animaux, et plus particulièrement le cheval, figure essentielle du paysage mongol (l'enfant est comparé au poulain, la femme enceinte à la jument, l'homme au cheval). Nous verrons que les pratiques alimentaires viennent confirmer ces associations. Enfin, les jeux, les comptines, les chants ou les danses imitatives reproduisent des gestuelles, des sons ou des comportements du monde animal.

2. Le domestique et le sauvage

La répartition des animaux dans le campement et à l'extérieur répond à des règles de distance instituées pour penser le passage entre humain et environnement. Ce registre-là est parfaitement lisible dans la topographie et dans la répartition géographique des animaux domestiqués.

Chaque culture élabore sa propre définition des espaces et espèces domestiqués et sauvages, mais aussi des conduites sociales qui représentent l'ordre et le désordre. Dans cette dichotomie spatiale appliquée à la société mongole, le monde domestiqué va, évidemment, représenter le lieu des activités économiques centrées sur l'élevage et la production alimentaire.

Les Mongols distinguent le monde domestique du monde sauvage, mais la séparation entre les deux n'est pas saisie de manière brutale. Il y a une gradation qui se lit dans l'éloignement progressif de la maison. Le foyer représente le lieu le plus sécurisé. À partir du seuil et jusqu'aux abords du campement, nous restons dans le domaine domestique plus large. Il est matérialisé par différents points qui sont, au sud, le lieu de parcage des juments et des poulains, au nord, les chariots qui serviront au chargement au moment de la nomadisation, au nord-est, le lieu de parcage des vaches, à l'ouest, par l'endroit où le chien, attaché à un piquet, garde le campement. Le chien dans la pensée mongole revêt un caractère ambigu : il est à la fois le symbole de la frontière entre le dedans et le dehors, le gardien du dedans, mais il est aussi, dans le registre des âmes, l'animal considéré comme le plus proche des humains (*cf.* P. Roulon-Doko, cet ouvrage) et dont la prochaine réincarnation dans le cycle bouddhique se fera sous forme humaine. Seul animal à être doté d'un nom par ses maîtres, il est assurément investi d'une fonction de passeur entre humain et non humain, domestique et sauvage et, de ce fait, situé à la fois dedans et dehors physiquement et symboliquement. Mais c'est aussi à cause de cette fonction d'intermédiaire que le chien n'apparaît pas dans la pensée mongole comme un animal tout à fait domestique. Il est exclu, par exemple, de le faire entrer dans la yourte, contrairement par exemple aux agneaux ou aux chevreaux, qui parfois sont soignés à l'intérieur de l'habitation quand ils présentent des signes de grande faiblesse.

Le paysage qui prolonge le campement n'apparaît pas globalement comme un monde du sauvage. La steppe représente malgré tout l'ailleurs, le monde extraordinaire, l'espace (ruisseau, colline etc.) où logent des esprits forts sinon redoutables. En cela, elle s'oppose aux lieux aménagés par l'homme, domestiqués par lui et dans lesquels il règne en maître et qui abritent les animaux qui sont sous sa domination. Des espaces repérés, circonscrits, balisés, soumis à un ensemble de rituels observés au moment de l'installation du campement et qui ont pour objet de protéger la ou les habitations, les enclos et le périmètre défini par le chef de famille. Ces rituels répétés à chaque installation consistent essentiellement en fumigation de genévrier, en prières et en aspersion de laitages. Le campement mongol se présente donc comme un espace clos et rassurant, abritant famille et animaux domestiqués.

Cette conception d'un espace, réparti en cercles concentriques à partir de la maison, structure l'environnement selon une hiérarchie qui va du monde le plus organisé et du plus rassurant, la maison, vers le plus étranger et le plus sauvage au fur et à mesure que l'on s'éloigne de l'habitat. Si la steppe est peuplée d'esprits qui peuvent être dangereux, elle est aussi le repaire des animaux sauvages, donc dangereux. Mais l'animal sauvage peut aussi être en rapport avec ce qui est pensé comme sacré, c'est-à-dire extra humain, et cela prolonge notre compréhension de la division de l'espace entre le domestiqué et le sauvage.

L'univers des animaux domestiques se définit en opposition au monde non domestiqué. Il est donc nécessaire, pour repérer les liens constants qui s'opèrent d'une sphère spatiale à l'autre, d'introduire le lieu des esprits et conséquemment les spécialistes de la communication avec ce monde que sont les chamanes.

La surnature renferme des êtres bienfaisants mais aussi malfaisants avec lesquels certains spécialistes peuvent entrer en contact afin de réparer les désordres causés aux humains (maladies, malheur, perte de bétail, etc.). Le chamane apparaît comme l'un d'eux. Être de la marge situé entre monde sauvage et société des hommes, il exerce son rôle de médiateur en reproduisant avec le monde des esprits le principe de l'alliance qui préside à la construction des groupes humains. Cette alliance qui va constituer la base de la négociation avec le monde de la surnature fait écho à une autre forme d'alliance observable dans les sociétés de chasseurs de l'aire sibérienne, incarnée dans le personnage du chasseur, autre figure emblématique de "passeur" entre sauvage et domestique. Or les peuples de la forêt sibérienne vivent de chasse et c'est en chasseurs qu'ils pensent le monde animal. Dans cette aire explorée par R. Hamayon (1990), chamanisme et chasse présentent un dénominateur commun qui réside dans le principe de l'alliance. L'alliance doit être comprise comme une métaphore de la chasse mais en même temps comme une métaphore de l'accès à la fonction chamanique – décryptée par l'auteur dans l'analyse des épopées. Le chamane doit épouser la fille de l'esprit de la Forêt, esprit chargé de procurer le gibier. La prise de chasse équivaut, en quelque sorte, à une prise de femme. L'alliance entre l'homme et l'esprit devient gage de prospérité mais aussi de fécondité dans le sens où elle assure la continuité de la reproduction de la société. On trouve ici à la fois l'expression d'une relation égalitaire matérialisée dans le don et le contre-don entre nature et surnature, et la

superposition de règles sociales – incarnées ici par la pratique du mariage – à des comportements qui sortent du contexte humain pour s'appliquer au monde supra-humain. Selon l'hypothèse de R. Hamayon (1990 : 542),

« si le chamane doit se marier dans la surnature, c'est pour y être habilité à chasser. Son activité devrait en conséquence pouvoir être appréhendée comme une chasse portant sur un gibier surnaturel (les âmes/forces de vie), cette chasse symbolique du chamane étant une condition de la chasse réelle du chasseur, comme son alliance symbolique dans la surnature l'était de l'alliance réelle dans la société ».

À cela l'auteur ajoute que la première mission du chamane est orientée vers l'obtention de gibier ; c'est d'ailleurs la seule fonction qui donne lieu en Sibérie à une action rituelle régulière. Mais l'interrogation que suscite le terme "chasse à l'âme/force de vie" nous fait revenir à la corrélation évoquée plus haut entre monde animal et monde humain opérée par le truchement de la circulation des âmes.

Rappelons que la pensée mongole envisage l'âme humaine, avant la naissance, sous une forme animale. Le processus de socialisation de l'enfant vise à éliminer la part animale de ce dernier, tout comme, en fin de vie, l'être humain va retrouver peu à peu sa part d'animalité avant d'aller rejoindre, après la mort, le stock d'âmes claniques. Peut-on alors déceler dans la chasse symbolique du chamane un processus d'échange avec la surnature qui, donnant du gibier, exigerait en contrepartie des âmes humaines ?

« Les humains, écrit R. Hamayon (1990 : 565), âmes et corps confondus, sont le butin de la chasse des esprits forestiers donneurs de gibier comme les rennes sont le butin de la chasse des humains, clament toutes les sociétés sibériennes. La symétrie des prises veut que revienne à la surnature la force de vie humaine ».

Lorsque le chasseur, à la recherche ou à la poursuite d'un gibier, va vers le cercle extérieur, il affirme sa domination sur le monde sauvage, mais ce mouvement s'accompagne parfois d'une forme d'animalisation de la personne (Hamayon 1990, Hell 1999). Nous sommes là face à une croyance solidement établie selon laquelle l'homme en contact avec le sauvage et devenu lui-même animal sauvage acquiert par son "instinct" la capacité de voir des réalités imperceptibles pour les autres humains. Sous la peau animale, l'homme peut voyager dans un monde peuplé d'esprits.

Le chamane, dont le rôle social est de relier le monde des humains et le monde des esprits, revêt le plus souvent une forme animale. Il devient animal parce que, pour pouvoir assurer sa fonction de médiation, il doit être autant lui-même que l'autre c'est-à-dire homme et animal. Des animaux l'accompagnent dans son voyage au cœur de la surnature, occupant une position d'auxiliaires, indispensables pour aider l'homme dans sa rencontre avec les esprits, tout comme le chasseur qui s'assure la présence d'un ou plusieurs rabatteurs. Tous deux occupent des fonctions de transition entre le monde des esprits et celui des hommes. Par le biais de l'alliance avec la surnature, en se déplaçant dans le monde invisible, le chamane montre son

efficacité dans la cure thérapeutique par sa capacité à se positionner comme donneur de vie et pourvoyeur de gibier.

Si le chamanisme est aussi étroitement lié au monde de la chasse chez des peuples chasseurs, qu'en est-il lorsque l'on passe à une économie d'élevage, caractéristique des peuples mongols ? Si la forêt, dans le premier cas, était considérée comme le milieu nourricier, la pensée chamanique peut-elle se maintenir dans une société d'éleveur ?

Le passage d'une économie de chasse à une économie d'élevage a en effet modifié les données et le principe de l'alliance matrimoniale exercée entre le chamane et les esprits de la surnature pour négocier, a fait place à une relation davantage située à un niveau hiérarchique. Deux facteurs ont contribué à cet état de fait : le premier économique, lié à la domestication, place l'animal sous la domination de l'homme, le second est en rapport avec l'introduction du lamaïsme qui, avec sa hiérarchie cléricale et son système de croyances en des divinités transcendantes implique une autre forme d'accès au surnaturel (Hamayon 1990).

Si dans une économie basée sur la chasse, la nature était considérée comme pourvoyeuse de gibier, elle prend avec la pratique de l'élevage une autre forme dans les représentations. Cette modification liée à la maîtrise de l'homme sur l'animal va instaurer une logique de multiplication de l'espèce, l'objectif économique portant dès lors sur l'accroissement exponentiel du bétail, fait confirmé par les enquêtes de terrain. Par ailleurs, les entités qui animaient cette nature et qui étaient considérées comme des partenaires dans une relation horizontale d'alliance par les peuples chasseurs, deviennent, dans l'élevage, des entités dotées d'une supériorité, entraînant une relation verticale de domination des ascendants sur les descendants. En accentuant le rôle des ancêtres et en instaurant une relation de filiation et non plus d'alliance entre morts et vivants, le bouddhisme va contribuer à renforcer ce mode de communication avec l'environnement (Hamayon 1990).

3. Les espèces domestiquées

Si nature et surnature se révèlent au même titre peuplées d'âmes humaines et animales qui se rencontrent, communiquent, s'allient, elles le font en particulier par le biais de personnages situés en bordure du sauvage et du domestique et habilités à maîtriser le désordre.

Dans le cas d'une économie d'élevage, le rapport de l'homme à l'animal se transforme, l'homme devient maître des animaux qu'il a domestiqués, ces derniers assurant alors à son intention des fonctions utilitaires et symboliques qui vont se combiner entre elles. Mais la domestication ne s'exerce pas de manière uniforme et les types de bétail élevés par les Mongols n'occupent ni les mêmes espaces ni les

mêmes fonctions ni les mêmes statuts. Aussi est-il indispensable de corrélérer les valeurs d'usage qui correspondent aux rôles, que ceux-ci soient utilitaires ou non, aux statuts des animaux dans les différents systèmes sociaux qui les domestiquent.

Rappelons brièvement que les Mongols élèvent cinq espèces de bétail : le cheval, le bœuf, le mouton le chameau et la chèvre. Ils établissent une hiérarchie entre ceux qu'ils nomment les animaux “à museau chaud” (le cheval et le mouton) et ceux “à museau froid”, (le bœuf, le chameau et la chèvre). La mythologie nous livre une clef de cette répartition dans la rivalité qui oppose le démon au démiurge :

le démon a commencé par créer le bœuf, mais le démiurge répond en créant un animal destiné à transporter l'homme le plus vite : le cheval, l'autre répond par la fabrication d'un animal bizarre, compliqué avec ses deux bosses mais aussi destiné à transporter l'homme : le chameau. Le démiurge alors invente le mouton, ce mets de choix. Le démon veut aussi inventer un animal de consommation, il aura un caractère difficile : la chèvre. Les animaux créés par le démon sont appelés museaux froids, ceux du démiurge : museaux chauds.

3.1. Le cheval

Le cheval reste de loin la figure emblématique des populations vivant dans les steppes. Il occupe une place de prédilection dans la culture mongole, un statut tout à fait complexe et différencié selon son genre, sa robe, ses qualités avérées de reproducteur ou non, ses qualités de cheval de course, etc. Ainsi, les éleveurs vont-ils opérer une catégorisation des chevaux qui se décèle dans l'étude des fonctions – utilitaires ou non – assignées à l'animal, ses lieux de pâture ou sa proximité avec l'homme.

Plusieurs raisons permettent de situer le cheval entre des mondes pensés comme sauvage et domestique (que ceux-ci soient physiques, géographiques ou “imaginaires”). Il est, nous le verrons, domestiqué dans la mesure où l'homme contrôle la reproduction, traite les juments, utilise le cheval comme monture. Le cheval assure physiquement la transition avec le monde sauvage, dans la mesure où il pâit en liberté dans la steppe et où il peut s'alimenter sans l'aide de l'homme, mais aussi, paradoxalement, en tant que monture permettant à l'homme de se déplacer dans le monde “sauvage”, hors du campement. Si l'usage veut que l'on marche dans l'enceinte du camp, un Mongol n'envisage pas ce mode de déplacement en dehors des limites de l'espace domestiqué. Enfin, symboliquement (ce qui n'exclut jamais, dans l'utilisation que nous faisons du terme, la référence au réel), en tant qu'animal sacrificiel ou monture céleste, il est investi d'une fonction de relation avec la surnature.

Les chroniques mongoles, les épopées, les récits que nous ont laissés les grands voyageurs au cours de l'histoire se font l'écho de la relation privilégiée qu'entretient le Mongol avec son cheval. Compagnon de route, pourvoyeur de lait, animal sacrificiel, il a également dans le passé fait l'objet d'une importante exportation vers la Chine, destinée à la production de mules.

De nos jours, les chevaux remplissent, outre les fonctions de monture dans la vie quotidienne, celles de coursier durant les grandes fêtes, mais aussi de monnaie d'échange (phénomène nouveau lié à l'introduction d'une économie de marché) et d'animaux destinés à tirer les chariots transportant la yourte durant les déplacements saisonniers, rôle probablement aussi d'origine récente. Chacune de ces fonctions s'adresse à des chevaux différents, occupant une position spécifique dans l'ordre de proximité affective avec l'homme. Il faut, en effet, établir une hiérarchie entre ceux qui font l'objet d'un dressage et les autres. La monture, symbole de liberté des déplacements de l'homme et ami de chaque instant, ne sera pas le même animal que celui que l'on destine au titre de champion, en aucun cas le même que celui réservé aux tâches de transport et encore moins celui qui, castré, est laissé en quasi-liberté dans la steppe, sans contrepartie matérielle, c'est-à-dire sans valeur d'usage. Des critères très précis (esthétiques, d'ancrage généalogique...) permettent de différencier chaque type.

L'étude des différentes pratiques de gardiennage et de soins aux chevaux livre une moisson d'informations permettant de mieux cerner la place du cheval et de la jument dans la pensée mongole. L'enquête impose, en effet, d'établir d'emblée une première distinction entre le cheval et la jument, dont les attributions et les statuts bien marqués sont confirmés en permanence et renvoient, pour une large part, à l'organisation sociale des hommes et des femmes. Si le cheval sert de monture et de monnaie d'échange contre des biens de consommation ou de l'argent, les juments, elles, n'entrent que rarement dans ces circuits d'échanges marchands car elles sont destinées avant tout à la reproduction. En effet, les deux grandes richesses des Mongols se concentrent sur la taille des troupeaux de chevaux et sur l'abondance de lait de jument fermenté.

La surveillance des chevaux fait partie des activités masculines. Ce sont les hommes qui emmènent le matin les animaux à la recherche de beaux pâturages et qui les ramènent le soir près de la yourte. Guillaume de Rubrouck (1985), franciscain envoyé par Saint Louis en Mongolie en 1253, observait que « Les hommes gardent les chevaux et traitent les juments ». La traite se pratique de nos jours en couple – le mari accompagné de sa femme ou encore le fils et sa sœur – et chacun répète inlassablement les mêmes gestes : l'homme maintient le poulain le long du corps de la jument, le fait téter pour amorcer la montée de lait, puis la femme commence la traite proprement dite. Cette activité passée aux mains des femmes n'exclut pas pour autant la présence masculine. Or, de toutes les activités de traite, celle des juments représente la seule qui nécessite la participation d'un homme. Cette "nécessité" trouve sa justification très concrètement dans la force masculine indispensable au contrôle du tempérament impulsif de l'animal, afin d'éviter ainsi tout danger de ruade. La différence avec la traite des vaches, qui reste une occupation exclusivement féminine, peut se lire à différents niveaux. Dans un registre autant matériel que symbolique, elle nous permet d'une part de constater que, dans les représentations, le cheval apparaît comme moins soumis à l'homme que les bovins, ce qui nous renvoie à son aspect plus "sauvage" ; d'autre part, elle nous rappelle la relation "originelle" privilégiée pensée entre homme et cheval.

La traite, durant la saison estivale, débute à six heures du matin et elle se renouvelle toutes les heures et demie jusqu'à sept heures du soir, soit environ huit fois par jour, pour recueillir quotidiennement environ quatre à cinq litres de lait par jument. Le soir venu, le lait de jument récolté dans la journée et versé dans une outre de peau placée dans la yourte, sera baratté par les hommes durant deux heures, ceci ayant pour effet de développer une fermentation acide et alcoolique qui rendra le lait légèrement alcoolisé. L'outre en peau de bœuf, fabriquée par l'homme, se trouve du côté masculin à l'ouest (droite de la yourte, selon une orientation nord-sud), tout comme elle l'a toujours été traditionnellement, alors que les ustensiles destinés à faire bouillir le lait de vache sont entreposés à l'est-gauche, du côté féminin. Dans la yourte, du côté masculin également, prennent place le matériel de harnachement du cheval, les instruments destinés aux soins de l'animal et la selle en bois de bouleau, véritable trésor car on dit qu'elle coûte aussi cher qu'un cheval.

Un écart de statut sépare le cheval hongre de l'étalon. Les Mongols procèdent à la castration des chevaux quand ceux-ci atteignent leur troisième année. Cette opération se situe aux alentours du mois de mars, à la frontière de l'hiver et du printemps. À cette époque explique-t-on, les chevaux encore maigres et fatigués supportent mieux l'intervention. L'animal perd moins de sang et se remet plus vite, contrairement à un animal au mieux de sa forme qui risquerait une plus forte hémorragie. L'âge de deux ou trois ans qui indique le moment où le développement du corps est considéré à son terme, semble le plus propice pour que l'opération n'entraîne pas de dommages physiques. Un animal castré plus vieux supporterait mal l'intervention et deviendrait laid et empâté. La castration est pratiquée systématiquement sur tous les chevaux d'une même famille. Le jour choisi avec soin est déterminé par le calendrier tibétain qui divise le temps en périodes de douze jours, indiquant pour chaque jour, mais aussi pour chaque heure, l'opportunité de nombreux actes comme celui de se couper les cheveux, de castrer un animal, de voyager ou de se marier. Très attentifs à ce calendrier présent dans chaque habitation, les Mongols ne dérogeraient en aucun cas à ses prescriptions.

Dans le but d'éviter les risques de consanguinité, l'étalon n'est jamais choisi parmi les chevaux de l'éleveur. Il fait l'objet d'un achat dans un troupeau étranger plus ou moins proche géographiquement, le choix étant déterminé par la connaissance que peuvent avoir les éleveurs de la généalogie de leurs chevaux. L'étalon, considéré apte à la reproduction toute sa vie, reste le maître du troupeau jusqu'à sa mort. Si le troupeau des chevaux est laissé en liberté loin de la yourte, l'étalon est tenu de rester en permanence en compagnie des juments dans l'attente du moment propice. Parmi l'ensemble des chevaux, il est aisément reconnaissable par sa crinière et sa queue aux poils abondants. Considéré par les hommes comme le “roi” des chevaux, il fait partie des êtres exceptionnels envoyés à l'homme par les puissances du Ciel et toute intervention qui aurait pour but de le transformer est proscrite. D'autre part, on estime que cette longue crinière lui donne un air féroce, destiné à effrayer les loups qui s'approcheraient trop près du campement.

Dans son étude sur les chevaux, B. Lizet (1996 : 80) a rappelé que dans le monde indo-européen, « de nombreuses croyances montrent qu'on attribue une forte

valeur symbolique à la pilosité du cheval et à ses crins qui le relie à l'au-delà » (cf. M. Lebarbier, cet ouvrage). À cela s'ajoute l'idée que « queue et crinière sont le lieu de l'animalité incontrôlée et des pulsions sexuelles ». On retrouve chez les éleveurs mongols la même association : l'étalon est envoyé par les divinités ; il est symbole de la puissance sexuelle que lui confère sa fonction et son "air féroce" le place à la frontière du sauvage. Cette participation au monde sauvage lui permet d'assurer la protection des chevaux domestiqués.

Par opposition, tous les autres chevaux ont, au contraire, le poil coupé court. La première coupe de la crinière se situe à l'âge de trois ans et elle est associée à l'âge choisi pour procéder à la castration. G. Lacaze (2000) souligne le rapprochement établi entre coupe de la crinière et négation de la fécondité et par-là son intégration dans une catégorie définie de la classification des chevaux. Or c'est aussi l'âge de trois ans qui détermine la première coupe de cheveux de l'enfant mâle, clôturant la première période de sa vie durant laquelle il est assimilé au poulain et marquant ainsi son entrée définitive dans le monde des humains et le processus de socialisation.

Il faut enfin souligner le caractère probablement récent de la consommation de viande de cheval. Si dans les textes anciens, il est fait état de consommation rituelle de viande de cheval, rien n'indique en revanche que les Mongols aient pratiqué l'hippophagie pour subvenir à leur alimentation quotidienne. Les Mongols consomment la viande de cheval fraîche, bouillie selon la technique la plus courante de cuisson de la viande. C'est également la seule viande qui n'est jamais soumise au procédé de séchage car, définie comme une viande "chaude", très énergétique, elle ne se conserve pas à la chaleur. De fait, la viande de cheval constitue exclusivement une nourriture d'hiver, conservée par congélation naturelle durant les grands froids et permettant de fournir aux hommes l'énergie nécessaire en attendant la belle saison. Cela étant, une différence affective s'opère dans l'attitude de l'éleveur face au cheval selon qu'il s'agisse d'une quelconque bête du troupeau ou de sa monture. Dans le premier cas, le cheval ne porte pas de nom. Il fait partie d'une collectivité, le troupeau, et surtout il est destiné tôt ou tard, dans certains cas, à être mangé. Le cheval destiné à être monté entretient lui, une relation de proximité et de complicité avec l'homme. Compagnon de tous les instants, il ne fera jamais l'objet d'une consommation alimentaire. Tout comme l'étalon, on le laissera mourir de sa belle mort.

À côté de ce combustible alimentaire que représente la viande, il est un autre produit dérivé du cheval qui, lui, intervient dans la cuisson des aliments. Il s'agit du crottin de cheval employé, tout comme la bouse de vache séchée, pour alimenter le foyer central de la yourte.

3.2. Les autres “museaux chauds”

Les ovins représentent la seconde catégorie des “museaux chauds”. Contrairement aux chevaux, leur utilisation s’avère multiple. Les moutons fournissent viande, lait et laine.

« Le mouton mongol indigène constitue un type local du mouton à queue grasse et à laine grossière, qui dérive peut-être du mouton du Tibet. La toison fournit de 1 à 1,5 kg de laine à tapis et les femelles peuvent produire de 10 à 30 litres de lait après le sevrage des agneaux. » (Accolas et Deffontaines 1975 : 37-38)

À la fois nourriture énergétique, grasse, source de lait, source du feutre destiné à recouvrir la yourte, à la fabrication de tapis et de vêtements, les ovins occupent une place extrêmement valorisée par les Mongols dans leur classification symbolique (cf. M. Mesnil, N. Vernot, cet ouvrage).

La viande du mouton, pensée “chaude” à l’instar de celle du cheval, est consommée fraîche, bouillie car elle ne se prête pas à la dessiccation, contrairement aux viandes dites “froides”. Hiver comme été, elle représente le plat commensal et le met cérémoniel par excellence. En effet dans les catégories alimentaires, le gras symbolise la prospérité et la viande de mouton est, de ce fait, liée à l’hospitalité et aux cérémonies pratiquées durant les rites de passage saisonniers ou du cycle de vie.

Gardés par les hommes, les moutons sont laissés en liberté dans la steppe et ramenés dans leurs enclos chaque soir. La traite des brebis reste, quant à elle, du domaine de compétence des femmes.

3.3. Les “museaux froids”

S’ils font l’objet de soins attentifs, bovins, caprins et chameaux ne jouissent pas du même prestige que les “museaux chauds”. Dans la classification alimentaire leur viande est considérée comme moins énergétique que celle du cheval et du mouton. Elle est de ce fait moins prisée. Par contre le prélèvement du lait, de la peau, du cachemire et de la laine, (car il existe des chèvres à cachemire) permet aux éleveurs de se fournir en produits alimentaires lactés, en vêtements et ustensiles.

Si cette catégorie de bétail trouve sa correspondance symbolique dans ce qui est pensé comme étant froid, il faut cependant discerner une gradation dans ce système, en particulier au sein de la hiérarchie alimentaire. Ainsi les bovins s’ils sont moins “chauds” que le mouton et le cheval sont aussi moins “froids” que la chèvre ou le chameau.

Les bovins restent généralement aux abords du campement et sont parqués au nord-est deux fois par jour pour la traite, une fois le matin et une fois le soir. Le lait des vaches est utilisé pour la préparation du thé, la confection du “yaourt” [tarag](#) et de multiples préparations lactées.

La viande de bœuf est rarement consommée fraîche. On choisit généralement l'automne pour abattre les bovins, leur viande est découpée en fines lanières et mise à sécher soit à l'extérieur de la yourte, soit accrochée à l'intérieur de l'habitation. Durant la saison hivernale, quand les produits laitiers sont rares, les Mongols consomment une soupe de viande confectionnée à base de *bortz* "viande séchée et concassée au marteau" qui viendra enrichir le plat quotidien. Le *bortz* reste une nourriture à usage familial. Il n'est jamais présenté comme une viande cérémonielle ni commensale. Contrairement à la viande de mouton, sa faible teneur en graisse en fait un mets moins honorable pour régaler un invité ou célébrer un événement.

Les chèvres sont surtout élevées pour leur lait et pour leur laine avec laquelle on fabrique, entre autre, le cachemire. Les chèvres mongoles appartiennent au type de la chèvre du Cachemire qui fournit entre 250 à 300 g de laine cachemire par animal à chaque tonte (une fois par an). Cette dernière, en grande partie exportée, apparaît dans les usages comme une véritable valeur d'échange fluctuant selon les époques. Les Mongols consomment tout de même, quoique rarement, la viande de chèvre qui est explicitement présentée comme une viande "froide" car maigre. Celle-ci n'est pas bouillie mais préparée selon un mode de cuisson à l'étouffée, enfermée dans un pot rempli de pierres brûlantes. Cette préparation est, en général, plutôt liée à la période estivale dans le cadre de "pique-niques" qui rassemblent des amis.

Le chameau de Bactriane, beaucoup moins répandu que les autres catégories de bétail, se retrouve surtout dans la zone du désert de Gobi. Animal placide et très résistant, le chameau sert d'animal de bât et sa laine très chaude fait l'objet de nombreuses utilisations (couvertures, vêtements...). Par ailleurs les Mongols apprécient le lait des chamelles auquel ils font subir une fermentation tout comme à celui des juments.

Nous constatons ainsi une hiérarchisation dans la valeur accordée aux animaux domestiques. La distinction principale porte sur la qualité "froide" ou "chaude" de l'animal. Plus un animal est considéré "chaud", plus il fait l'objet d'une estime particulière et se trouve amené à jouer un rôle de premier plan dans la chaîne alimentaire autant que dans les rituels d'hospitalité ou d'offrandes aux esprits. Or ces catégories ne se rapportent pas toutes à la même partie de l'animal. C'est à cause de la "chaleur" de son sang que le cheval est le plus "chaud" alors que c'est à cause de sa graisse que le mouton doit sa "chaleur". Le gras intervient ensuite également pour hiérarchiser les autres "museaux". À cette classification répond une répartition de ces animaux dans l'alimentation selon les saisons. Ainsi les nourritures "chaudes" sont caractéristiques de la période hivernale mais aussi des cérémonies, les froides ou "fraîches" de la saison estivale mais aussi de la consommation non festive.

Rapporter la "chaleur" au sang du cheval et au gras des autres espèces domestiquées nous fait revenir à la distinction entre sauvage et domestique, nous rappelant que l'ensauvagement, comme l'a très bien décrit B. Hell (1999), doit être compris comme un excès de sang. Si le cheval représente la viande la plus énergétique, la moins susceptible de pouvoir être soumise à la dessiccation, c'est parce que son sang est bien du côté du flux sauvage, ce qui vient confirmer

l'affirmation précédemment établie qui fait des chevaux des animaux à la frontière des deux mondes.

4. Animaux et organisation sociale

Aborder la division sexuelle des tâches permet d'introduire les logiques symboliques qui la justifient. D'une manière schématique on peut affirmer que les activités masculines tournent autour de la garde des chevaux et des moutons, de la traite des juments, de la fabrication des alcools de lait et de l'abattage de la viande ; les activités féminines, autour de la traite des brebis, des vaches et des chèvres, et de la confection de nombreuses préparations lactées.

Ainsi l'organisation de la division du travail entre les sexes, tout comme d'ailleurs, la division de l'habitat, nous renvoient à la perception des animaux : oppositions qui placent la femme du côté de l'est, de la traite et de la confection des produits laitiers dérivés des animaux froids et l'homme du côté de l'ouest, des chevaux, du chaud.

« Lorsque les maisons sont installées, la porte orientée au sud, ils placent le lit du maître au nord. Les femmes se placent toujours du côté oriental, c'est-à-dire à la gauche du maître de maison lorsqu'il est assis sur son lit et qu'il a la tête tournée vers le sud. Les hommes sont placés à l'occident, c'est-à-dire à sa droite. Les hommes qui entrent dans la maison ne suspendraient en aucun cas leur carquois du côté des femmes. Au-dessus de la tête du maître, il y a toujours une image, une sorte de poupée ou de statuette de feutre qu'ils appellent le “frère du maître”, et une autre du même genre au-dessus de la tête de la maîtresse, qu'ils appellent “le frère de la maîtresse” : elles sont fixées à la paroi ; et plus haut entre ces deux-là, il y en a une, petite et maigre, qui est comme la gardienne de toute la maison. La maîtresse de maison pose à son côté droit, au pied du lit, sur un piédestal, une peau de chèvre remplie de laine ou d'autre matière, et, à côté, une toute petite statuette tournée vers les servantes et les femmes. Près de l'entrée, du côté des femmes, se trouve encore une autre figurine avec un pis de vache, à l'intention des femmes qui traient les vaches, car c'est à elles que revient le soin de traire les vaches. De l'autre côté de l'entrée, du côté des hommes, il y a une autre statue avec un pis de jument : elle est pour les hommes, car ce sont eux qui traient les juments. » (Rubrouck 1985 : 91)

Les grandes étapes du cycle de vie s'avèrent également dans un milieu d'éleveur, étroitement liées à la présence des animaux. Nous avons rapidement esquissé le trajet des âmes, passant du monde animal au monde humain. Des pratiques observées au cours du cycle de la vie nous permettent d'étayer cette donnée. L'enfant appelé “poulain” est considéré comme non humanisé ni socialisé

totallement, jusqu'à sa première coupe de cheveux. Ce rituel marque son entrée définitive dans la catégorie des humains, sa socialisation mais aussi sa sexualité. Or, nous avons vu que dans le monde animal, c'est à l'âge de trois ans que se situait la castration et la première coupe de la crinière des chevaux introduisant l'animal dans une catégorie définie (reproducteurs ou castrés).

Il faut souligner également le don de bétail qui accompagne chaque grand passage, naissance et mariage, permettant à l'individu de se constituer son patrimoine de futur éleveur. L'association du bétail aux grandes étapes de la vie des individus n'est finalement que le reflet des représentations qui jalonnent la manière dont est pensé le cycle annuel. Si le traitement des animaux et de leurs productions permet de lire la répartition sexuelle des tâches, l'ordonnement de l'habitat, mais aussi les passages de la vie, il s'avère également éclairer l'organisation du calendrier, en particulier par le biais des modes de préparation, de conservation et de consommation des produits alimentaires dérivés du troupeau.

En effet, le calendrier des éleveurs met en relief deux temps forts qui regroupent l'hiver et le printemps, l'été et l'automne. Deux saisons majeures, l'hiver et l'été, associées à des temps considérés comme intermédiaires : le printemps et l'automne. Dans cette conception, le printemps apparaît comme la fin de l'hiver ou la préparation de l'été, l'automne comme la fin de l'été ou la préparation de l'hiver. Travaux, production et conservation alimentaires, alimentation, appréhension du corps viennent confirmer cette représentation duelle de l'année. Si l'essentiel des activités quotidiennes de l'éleveur et de sa famille tourne autour de la collecte de produits dérivés des troupeaux, de la confection d'aliments et de la consommation dans le cadre familial ou festif, ces activités sont, à l'évidence, étroitement tributaires des conditions climatiques et du cycle de reproduction des animaux. Ceci explique l'importance de l'étude du calendrier pour comprendre de quelle manière les Mongols ponctuent matériellement et symboliquement les moments de passage d'une saison à l'autre ou d'un groupe de saison à l'autre ou encore d'une année à l'autre, ces deux conceptions étant étroitement liées.

Au calendrier migratoire de la société mongole doit, en effet, être associée une répartition des activités économiques mais aussi de la vie sociale elle-même réglée sur une répartition des temps festifs. De manière schématique on pourrait dire qu'à la saison hivernale – symbolisée par une activité moindre, une sociabilité ralentie et son corollaire, une alimentation individuelle ou familiale – s'oppose une saison estivale durant laquelle se conjuguent accumulation des tâches et sociabilité intense caractérisée par une commensalité élargie. Dans cette structuration du temps deux points forts émergent : *Tsagaan sar* “le mois blanc”, début de la nouvelle année en février (dont la date mobile est fonction du calendrier lunaire) et le *Naadam*, fête nationale dite “des trois jeux virils” – dont la date est fixée au 11 juillet commémorant l'indépendance de la Mongolie en 1921, mais dont l'origine est bien plus ancienne.

Le calendrier des nomadisations obéit à une logique d'exploitation des pâturages tout autant qu'à une attention aux conditions climatiques. C'est à la “place de printemps”, que l'on gagne généralement juste avant la “fête du nouvel an” *Tsagaan sar*, que le bétail mettra bas. L'activité principale des éleveurs durant cette

période se concentre sur les soins donnés aux jeunes animaux, la traite une fois par jour des chèvres et des brebis et la préparation du **tarag** “yaourt au lait de brebis et de chèvre”. Le printemps annonciateur des produits laitiers marque le début de la fabrication des premières préparations lactées. Dans cette perspective le ferment joue un rôle de premier plan et, dans la plupart des provinces de Mongolie, la coutume veut qu’en l’absence de ferment dans une famille, celle-ci rende visite à des voisins qui, en échange d’un foulard de soie bleue **xadag** ou d’un petit cadeau, offriront un peu de leur ferment. « Les Mongols, par expérience, attachent une grande importance au levain employé. Traditionnellement les jeunes mariés sont, par exemple, dotés de leur ferment avant de quitter les yourtes familiales et d’assurer leur propre production » (Accolas et Aubin 1975 : 66). Le levain utilisé est généralement constitué de **tarag** de bonne qualité.

Le printemps est considéré comme une période difficile à bien des niveaux : humains et animaux sont affaiblis par l’hiver rigoureux, les animaux sont amaigris et les humains terminent les réserves alimentaires qu’ils ont stockées en été et en automne. Si à cette époque de l’année les températures commencent à peine à se radoucir, par contre des vents violents sévissent fréquemment. Durant cette période de soudure, l’alimentation consiste essentiellement en soupe de viande de bœuf séchée conservée durant tout l’hiver, le **bortz** accompagnée de pâtes et de **tarag**.

Cette période charnière débute par la grande fête du nouvel an dont l’objectif principal consiste en un appel au renouveau, à la fécondité des troupeaux et à l’abondance des produits laitiers à venir. Le printemps apparaît ainsi comme une période de préparation de l’été, autant sur un plan matériel – dans la mesure où l’on entame la confection de produits laitiers – que symbolique par le rite d’ouverture du Nouvel an. Mais les représentations du corps et de la santé sont aussi concernées en cette saison de transition. L’usage de boire du yaourt en quantité renvoie à l’idée qu’il faut habituer le corps à l’absorption de produits fermentés. Les éleveurs sont unanimes, plus on aura bu de **tarag** au printemps, mieux l’estomac sera préparé et plus on pourra consommer de l’**airag** “lait de jument fermenté” en été. Or si la consommation d’**airag** renvoie à la sociabilité estivale, elle est aussi garante d’une bonne santé à venir.

La saison estivale est placée, au contraire, sous le signe de l’abondance des produits laitiers. En mai-juin, les juments mettent bas et, peu après le poulinage, les Mongols débutent la traite et la confection de l’**airag** qui vont les occuper jusqu’à la fin de l’automne. La première traite des juments donne lieu à une fête qui connaît son pendant en automne lors de la dernière traite. La traite des brebis et des chèvres se poursuit jusqu’au début du mois de juillet. C’est aussi ce moment là que l’on choisit pour procéder à la tonte des moutons. En règle général, les éleveurs fixent comme terme à ces deux dernières activités, la fête du Naadam (11 juillet). Avoir terminé la tonte des moutons à cette échéance leur permet, d’une part d’être débarrassés d’une lourde tâche (les troupeaux de mouton sont importants) et de se sentir donc déchargés pour aborder sereinement la grande fête nationale qui mobilise les deux sexes et toutes les tranches d’âge ; d’autre part, cela leur permet

de pouvoir échanger de la laine contre des produits manufacturés colportés par les marchands de passage qui sillonnent la steppe en jeep ou à moto durant tout l'été.

La fin de l'été et tout l'automne sont consacrés à la préparation des réserves qui permettront aux hommes et aux animaux de s'alimenter durant les mois d'hiver et de printemps : le fauchage de l'herbe et son stockage pour le bétail, le stockage de produits laitiers et de viande pour les humains. Le bétail destiné à être consommé sera abattu, car c'est à cette période qu'il a pris le plus de gras, et découpé par les hommes à la fin de l'automne. Deux modes de conservation sont alors utilisés : le séchage et la congélation naturelle. Le mode de découpe de la viande, suivant l'un ou l'autre cas n'est d'ailleurs pas le même ; la viande destinée à la dessiccation est découpée en fines lanières et mise à sécher, suspendue le long des parois intérieures de la yourte ; la viande à congeler se présente sous deux formes, avec deux usages différents et deux noms différents. Dans le premier cas elle est débitée, enfermée dans des sacs de jute et conservée dans un abri (petite yourte ou maison de bois sans feu). Les morceaux seront prélevés et cuisinés comme viande fraîche durant tout l'hiver. On parle de *xoldcon max* "viande congelée". Dans le second cas, l'animal est congelé entier et ne sera décongelé qu'au printemps. Étant resté entier, il ne risque pas de subir de séchage au moment de sa décongélation comme ce serait le cas pour de la viande découpée en fines lanières, et ainsi il pourra encore être consommé sous la forme de viande fraîche (il porte alors le nom de *yytz* "réserve de viande").

Les produits laitiers font l'objet d'une fabrication féminine en grande quantité (crème, beurre, *aroul* "fromage séché") et sont conservés dans des panses de mouton, des intestins de bœuf ou dans des bidons de plastique.

C'est aussi durant l'automne que l'on nettoie les enclos et que l'on empile soigneusement les bouses qui serviront de combustible durant l'hiver.

« Autrefois, on entassait le crottin de mouton à la place d'hiver. On en faisait des couches, puis on égalisait. En hiver cela gelait, on coupait en rectangles (50 x 20 cm) comme les briques de thé et avec ces morceaux on fabriquait des enclos pour protéger le bétail. On n'utilisait pas du tout de bois, il ne fallait pas couper le bois pour ne pas fâcher l'esprit de la forêt. À la fin de l'hiver, on démontait les murs, on mettait ces briques de crottin l'une contre l'autre et l'on faisait sécher durant les autres saisons. Quand on revenait à la place d'hiver on utilisait ces briques pour chauffer la yourte. On revenait toujours aux mêmes places pour passer l'hiver. » (Jambal Caixan, comm. pers.).

Nous voyons que chaque saison se caractérise, entres autres, par des modes de préparation et de conservation particulière des aliments et, ces dernières diffèrent selon qu'il s'agit de viande ou de produits laitiers. Dans ce partage de l'année, sauf exception, l'hiver se singularise par une consommation de viande fraîche (décongelée) et de produits laitiers séchés ; l'été, en opposition, par une consommation de viande séchée et de produits laitiers frais. Cette distinction nous conduit à introduire une nouvelle classification entre consommation familiale et commensale.

Nous venons de préciser que le cycle annuel de l'éleveur s'articulait autour de deux déterminants majeurs que sont les différences climatiques et le cycle de reproduction des animaux, ce dernier étant intimement lié à l'exploitation des ressources en produits laitiers. Pourtant, si seul un déterminisme climatique ou biologique prédominait, nous devrions constater une organisation de la vie sociale ou rituelle collée aux échéances imposées par la nature. Or, s'il est vrai que nous avons distingué deux temps forts dans l'année, un cycle hivernal et un cycle estival, et qu'à ces temps correspondent des rythmes de vie sociale spécifiques, il n'en n'est pas moins vrai que le jalonnement des fêtes et des rencontres obéit également à une logique plus complexe que celle d'une répartition en deux catégories qui seraient les fêtes d'hiver et celles d'été. Les deux grands temps festifs de l'année mongole sont représentés par Tsagaan sar et le Naadam. Le premier est une fête de printemps, assurant la coupure entre la saison hivernale et la saison estivale autant qu'entre l'année passée et la nouvelle et tout entière symbolisée par un appel à la prospérité à venir. Le Naadam, fêté en plein été, représente quant à lui, un hymne à la prospérité incarnée dans la saison estivale.

De nombreux auteurs s'accordent à penser que le nouvel an mongol fut anciennement fixé à l'automne, en octobre, saison durant laquelle les produits laitiers étaient encore abondants. Dans *La chasse à l'âme*, R. Hamayon rappelle que le début de l'année avait pour référents : les rituels dits "d'appels" des oiseaux migrateurs, le début de la chasse aux cervidés et l'apparition des Pléiades (Hamayon 1990 : 168). La saison du printemps débute dans ce calendrier avec le coucher des Pléiades et la mise bas des animaux. Le changement d'année à l'automne n'est pas, d'ailleurs, propre à la Mongolie : les fêtes d'automne ont, dans tout le monde indo-européen, indiqué le moment de passage d'une année à l'autre.

Pour comprendre l'importance de la fête de Tsagaan sar, il nous faut revenir à l'approche du calendrier et rappeler de quelle manière les produits laitiers sont amenés à occuper symboliquement le sommet de la hiérarchie alimentaire et, pour ce faire, associer l'appréhension du temps à la symbolique des couleurs. Le blanc, étroitement en rapport avec les produits laitiers, base de l'alimentation dans une économie fondée sur l'élevage, apparaît comme la référence positive. Le noir trouve sa valeur dans une opposition avec le blanc. Le blanc symbolise la coupure temporaire entre l'année souillée et la nouvelle encore vierge. Il scande aussi le passage de l'hiver au printemps, c'est-à-dire des mois noirs aux mois blancs (mais on connaît aussi dans toute l'Europe des batailles entre noirs et blancs, entre hiver et printemps). Dans la culture mongole, le noir et le blanc forment la principale opposition des couleurs.

« Toutes les couleurs foncées appartiennent au noir, toutes les couleurs claires appartiennent au blanc. Le blanc et le noir sont le père et la mère des couleurs. Sont équivalents du noir la nuit, la lune, les ténèbres, le mal, les quarante quatre dieux malfaisants. Sont blancs, le soleil, le jour, le bien, les cinquante cinq dieux bienfaisants » (Sendenzavyn Dulam, comm. pers.).

Le blanc revêt ici, outre le rapport aux bons dieux, une connotation supplémentaire liée aux laitages. Dans ce système dualiste qui oppose les saisons, les points

cardinaux, les couleurs et les valeurs, rappelons ici que les laitages constituent aussi la matérialisation du passage d'une nourriture noire (liée à la mauvaise saison) à une nourriture blanche (de la viande au lait) accompagnée de la fonction parfaitement explicitée de blanchir l'intérieur et l'extérieur du corps. L'estomac est appréhendé comme un organe noirci durant l'hiver sous l'effet de la viande, donnant une peau foncée. Les laitages permettront de procéder à une remise en ordre du corps, blanchissant l'estomac et le teint.

L'étude du calendrier qui structure les moments de la vie nomade nous renvoie également, en permanence, au monde animal dans le sens où ce calendrier s'inspire de l'année chinoise des douze animaux, mais L. Bazin (1991) rappelle que les populations turcophones archaïques n'ont pas attendu les astronomes chinois pour élaborer un calendrier. Un calendrier populaire en usage chez les populations de chasseurs, répartissait l'année en fonction des comportements animaux. Basé sur un cycle de lunaisons annuelles, il affectait à chaque lune une caractéristique du cycle animalier ou saisonnier (lune du salpêtre, lune de la huppe, lune du coucou, du coq de bruyère, des nids, du chevreuil, du cerf, du bélier, de l'épizootie rouge, de la grande chute de neige ou encore de la petite chute de neige...). Celui-ci représente certainement le principal calendrier populaire utilisé par les anciens Mongols avant l'expansion de Gengis Khan.

Un dernier point permet de mesurer la constante itération des représentations entre les hommes et leur bétail. Le point de rencontre dans la vie de ces pasteurs nomades se situe autour de nombreux jeux. Bien plus que des distractions pour les humains, ces jeux répartis dans le calendrier annuel, sont destinés à divertir les esprits et à infléchir le destin en réussissant une combinaison propice à la chance. Or la plupart de ces jeux font référence au monde animal que ce soit dans leur forme matérielle, dans les gestes ou encore dans leur construction.

Sous une forme matérielle, citons le jeu des osselets : fabriqué avec les astragales (os tarsiens) de mouton, chaque osselet représente une espèce de bétail (le cheval, le mouton, la chèvre, le chameau). Une comptine psalmodiée aux petits enfants à partir d'un jeu de main replace tous les éléments essentiels de la vie du nomade que sont la vache, le chien, le cheval, les parents, les aliments et la maison². Par ailleurs, les jeux virils qui sont au centre des activités festives estivales sont également en relation directe ou symbolique avec le monde animal : la course de chevaux ou la lutte, celle-ci incluant une danse imitative de l'aigle (d'ailleurs chaque grade de champion de lutte est symbolisé par la force d'un animal). « Mais les jeux d'été étaient jadis des offrandes sportives faites à l'esprit du lieu ou d'un territoire plus élargi » (Françoise Aubin, comm. pers.).

2

Le petit doigt de la main droite sur celui de la main gauche symbolise deux petits veaux, l'index et le majeur de la main droite : le lit des parents, le majeur et l'annulaire de la main gauche : la bouilloire de thé et les aliments blancs (produits laitiers), l'index de la main gauche : l'or, l'argent et le bronze, le pouce de la main droite : le cheval attaché dehors, la base de l'annulaire de la main droite : la niche du chien...

Conclusion

Depuis une dizaine d'années, la Mongolie se trouve confrontée à deux phénomènes majeurs que sont la sédentarisation et l'urbanisation.

Qu'advient-il d'une société qui, reposant sur les bases d'un pastoralisme nomade, avait entièrement intégré dans sa mise en ordre du monde environnant le cycle de vie animal et les représentations que l'on s'en faisait ? Qu'advient-il d'une société qui avait articulé étroitement les pratiques quotidiennes ou festives aux catégories élaborées pour penser le monde animal ?

Le monde urbain, dépossédé de bétail, semble encore présenter quelques pratiques résiduelles, notamment lors des temps traditionnellement forts, comme le passage à la nouvelle année dans le calendrier des éleveurs, le mois blanc, qui se maintient malgré la concurrence du nouvel an occidental. Il n'est pas rare alors, de voir deux citadins se souhaiter beaucoup de bétail en place d'argent ! Le calendrier des douze animaux continue lui aussi à être scrupuleusement observé et deux jeunes gens n'encourraient pas le risque d'une mauvaise alliance si les animaux de leur signe de naissance s'avéraient incompatibles !

Mais ce qui me semble se dessiner aujourd'hui concerne davantage la récupération à des fins idéologiques, de valeurs attachées à la vie du pasteur nomade et, par là, à ce qui est perçu comme emblématique des racines mongoles. Soulignons que cette tendance idéologique ne trouve aucune difficulté à se propager dans le sens où les citadins restent viscéralement attachés au monde rural. Chaque famille a de la parenté en milieu rural et loue les bienfaits de la vie au grand air, sans entrave, garante d'une bonne santé car dépendant d'une alimentation qui vient du bétail. Dans cette période de grave crise économique et de brouillage de repères, chacun cherche un ancrage symbolique dans une grandeur passée par une identification à l'histoire de l'époque de Gengis Khan, une exaltation du nomadisme.

L'analyse des discours portant sur ce thème est croisée avec les pratiques contemporaines devrait nous éclairer sur les processus de mutation et sur les négociations, entre systèmes de compréhension du monde duquel l'animal jouait un rôle de premier plan, et ceux d'un autre monde dans lequel il est devenu absent.

Références bibliographiques

ACCOLAS J.-P., DEFFONTAINES J.-P., 1975 — Agriculture et élevage, *Études mongoles*, 6 : 9-54.

ACCOLAS J.-P., AUBIN F., 1975 — Les produits laitiers, *Études mongoles*, 6 : 55-83.

BAZIN L., 1991 — *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*. Paris, Éditions du CNRS, 571 p.

BIANQUIS I., 1997 — " Le blanc, un idéal de santé ". In Bianquis I., Méchin C., Le Breton D. (éds) : *Usages culturels du corps*. Paris, L'Harmattan : 41-52.

HAMAYON R., 1990 — *La chasse à l'âme*. Nanterre, Société d'Ethnologie, 879 p.

HELL B., 1999 — *Possession et chamanisme - les maîtres du désordre*. Paris, Flammarion, 392 p.

LACAZE G., 2000 — *Représentation et techniques du corps chez les peuples mongols*. Nanterre, Paris X, Thèse de Doctorat en ethnologie et sociologie comparative, 2 t., 643 p.

LIZET B., 1996 — *Le cheval dans la vie quotidienne*. Paris, Éditions J.M Place, 217 p.

RUBROUCK G. DE, 1985 — *Voyage dans l'Empire mongol (1253-1255)*, traduction et commentaires de C. Kappler et R. Kappler). Paris, Payot, 318 p.

Mongolia: from five ‘species’ of cattle... to a world order in a population of herders

Isabelle BIANQUIS
bianquis@univ-tours.fr

Keywords

cattle, Mongolia, wild, domestic, social features

To enter into the daily life of the nomadic herders of Mongolia is, for the researcher, to attempt to simultaneously take in all the registers of their social activities, associated with them the representations linked to the animals, which share in those activities. The study of the tightly woven interdependence between the human cycle and the animal cycle, allows to bring out the correspondences between the categories set up to order the outside world, the worlds of men and women, the life cycles of each, the eating customs, the healing systems and social relations. The approach we propose here is essentially founded on fieldwork carried out from 1994.

The perception of the mastery of the outside world makes it possible to understand not only the social organization, but also the relations established between what is natural and what is ‘supernatural’. However, in Mongolian thought, as it is steeped in shamanic conceptions, makes no fixed distinction between the world of humans and that of animals.

The distribution of animals in the camp and outside corresponds to rules of distance instituted in order to think out the passage between humans and their environment. Such a register is perfectly readable in the topography and in the geographical distribution of the domesticated animals.

The steppes are opposed to the areas laid out by humans, tamed by them, in which they are the masters and which contain the animals under their domination. The

Mongol camp is considered an enclosed, safety place, sheltering the family and domestic animals.

The supernatural world contains beings and animals, which can be benevolent, but also malevolent, and certain specialists can enter into contact with them so as to repair the harm caused to humans. The shaman appears as one of these. A marginal being, placed between the wilderness and human society, he carries out his duties of mediator by reproducing the principal of the alliance with the spirit world, which rule over the construction of human groups. However, the transition from a hunting economy to one based on cattle raising has modified their case, and the principals of a matrimonial alliance contracted between the shaman and the supernatural spirits for negotiation reasons, has given way to a relation situated on a hierarchical scale. In the context of a cattle raising economy, the relationship between humans and animals changes, and humans become the masters of the animals they have domesticated.

Domestication does not take place homogeneously and the types of cattle bred by the Mongolians do not occupy the same spaces, the same functions, nor do they share the same status.

The Mongolians breed five types of cattle: horses, cows, sheep, camels and goats, and establish a hierarchy between what they call 'warm-snouted animals' (horses and sheep) and 'cold-snouted animals' (cows, camels and goats). Horses remain by far the most emblematic figures of the populations living in the steppes, and occupy a special place within Mongolian culture, with a complex and differentiated status depending on their coat, their reproductive qualities, or lack thereof, their racing capabilities, etc. Furthermore, it is the only animal, which ensures the link between the worlds thought of as wild and domesticated.

Sheep represent the second category of 'warm-snouted animals'. Food rich in both energy and fat, source of milk, and of the felt designed to cover the yurt, to make rugs and clothes, sheep occupy a very prized position in the symbolic classification of the Mongolians.

Even though they are attentively cared for, bovines, goats and camels do not enjoy the same prestige as the 'warm-snouted' animals. In the food scale, their meat is considered less rich in energy than that of the horse or sheep.

Thus there is a hierarchy in the values awarded to each domestic animal, the principal distinction concerning the 'cold' or 'warm' qualities of the animal. More an animal is considered 'warm', more it is the object of particular esteem and is called upon to play a major role in both the food chain and in hospitality rituals or ancestor offerings. Corresponding to this classification, one notes that the consumption of these animals is distributed according to the seasons.

The distribution of the daily chores follows a dividing line according to gender, which allows us to introduce the symbolic logic through which it is justified. Briefly put, one may say that the masculine activities revolve around taking care of the horses and sheep, milking the mares, making alcohol out of the milk, and slaughtering for meat. The feminine activities revolve around milking the ewes, cows and goats, and preparing numerous dairy products.

Consequently, the organization of the division of labor along gender lines, as the division of the living spaces, informs about the perception of the animals: oppositions which place women on the eastern side, on the side of dairy products from cold animals, and the men to the west on the warm side, the side of the horses.

The major steps in the life cycle turn out to be, in herder circles, just as elsewhere, closely linked to the presence of animals. Children, called ‘foals’, are considered not quite human, nor integrated into society, until their first hair-cut. This ritual marks their definitive entry into the category of humans, their socialization and their separation according to gender. It is also important to note that gifts of cattle accompany each major passage, birth and marriage. The association of cattle with the major stages in the life of individuals is, in the end, nothing more than the reflection of the representations that mark the manner in which the annual calendar is thought out.

But the way in which animals and their products are considered allows one to decipher the calendar’s organization. In effect, the herders’ calendar highlights the two major moments, which group together winter and spring on one hand, and summer and fall on the other. In Mongolian society, alongside the migratory calendar, one must, in effect, associate a division in the economic activities as well as in social life, regulated around the festivals. Schematically speaking, winter is symbolized by less activity and less social contact, eating alone or within the family, whereas summer is filled with an accumulation of tasks and intense socializing, characterized by wider commensalism. Two particular moments stand out in the calendar: [Tsagaan sar](#), the ‘white month’, the beginning of the new year in February, and [Naadam](#), a national holiday ‘of the three virile games’, the date of which is set at the 11th of July in commemoration of Mongolia’s independence in 1921. However the true origins are much more ancient.

Dairy products are brought to symbolically occupy the summit of the food hierarchy and, for the same reasons, one must associate the Mongolian way of seeing time with their color symbolism. White, closely linked to dairy products, nutritional foundation in an economy based on cattle raising, appears as the positive reference. White symbolizes the temporal break between the dirtied old year and the new one as yet pure. It also marks the transition from winter to spring, from the black months to the white ones.

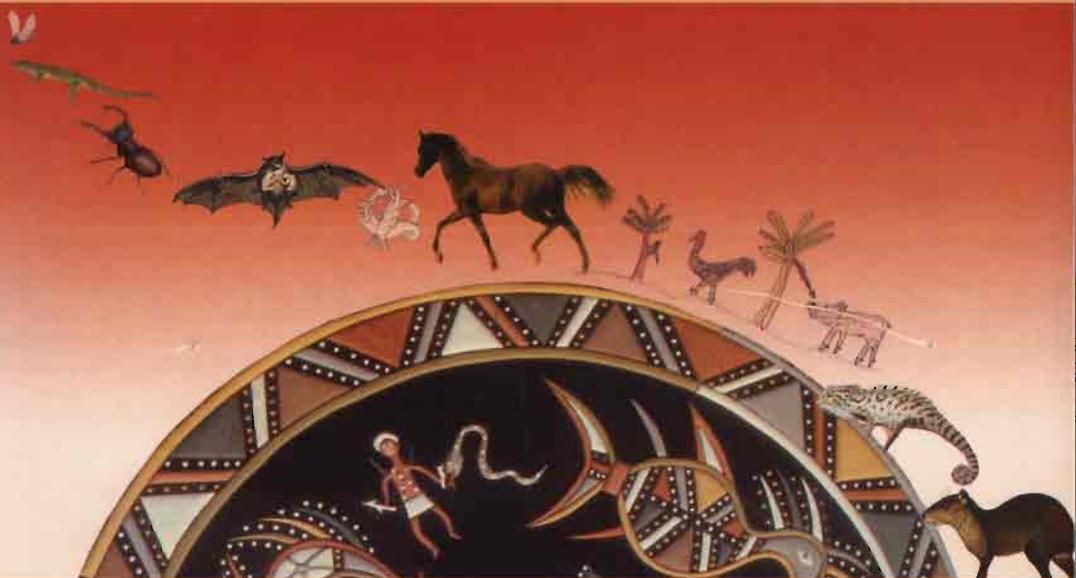
Since about ten years, Mongolia has been faced with two major phenomena: sedentarization and urbanization. What happens to a formerly nomadic and pastoralist nomadic society, which had completely integrated the life cycle of animals and the people’s representations of it in its ordering of the surrounding world, a society which tightly links its daily activities and festivals to the categories set up to follow the animal world?

The urban world, lacking cattle, seems to still present some traces of the former customs, especially on important traditional occasions such as the coming of the new year in the calendar of the herders, the white month, which is maintained despite competition from the western new year. But what seems to be emerging

now is more the manipulation of nomadic values and life style for ideological purposes, as well as all that is seen as emblematic of the Mongolians' roots. We emphasize the fact that this ideological tendency has no difficulty in spreading among the city dwellers, who remain viscerally attached to rural life. The analysis of what is said on this topic, compared with contemporary customs should shed light on the mutation processes and negotiations between a system of understanding the world, in which animals used to play a major role, and one from which they are absent.

Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?



Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

colloques

et

séminaires

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias

Élisabeth Motte-Florac

Margaret Dunham

Ouvrage issu du colloque
Le symbolisme des animaux
Villejuif, 12-14 novembre 2003

Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?

Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias, Élisabeth Motte-Florac, Margaret Dunham

IRD Éditions

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

Collection Colloques et Séminaires

Paris, 2007

Conception et réalisation multimédia / *Multimedia design and creation*

Poisson soluble

Mise en page version PDF / *PDF layout*

Élisabeth Motte-Florac et Edmond Dounias

Maquette de couverture / *Cover artwork*

Michelle Saint-Léger

Coordination / *Coordination*

Élisabeth Lorne

Photos de couverture / *Frontpage photos*

Agouti (Marie Fleury, figure 1)

Basilic (Anne Behaghel-Dindorf, figure 23)

Caméléon panthère (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 3)

Chauve –souris. Une “bonne mère” (Lucienne Strivay, figure 8)

Cheval (site Internet <http://lechevalgagnant.chez-alice.fr>)

Ciel de case wayana (Marie Fleury, photo 9)

Dessin de Lahi (Edmond Dounias [dessins d'enfants], figure 13)

Gecko géant de Madagascar (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 9)

Lucane cerf-volant (Yves Cambefort, figure 2)

Moustique. Gravure en eau-forte d'André Meyer (Cécilia Claeys-Mekdade & Laurence Nicolas, figure 1)

The basilisk (Anne Behaghel-Dindorf, figure 22)

Fond d'écran / *CD-ROM wallpaper*

Table divinatoire (devin par la souris) (Marc Egrot, figure 1)

Fond sonore / *Background music*

Chant nocturne baka en forêt du sud Cameroun (Edmond Dounias 1994)

La loi du 1er juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the copyright holders.

© IRD, 2007

ISSN : 0767-2896

ISBN : 978-2-7099-1616-5