

Relations homme-animal

Les relations au monde des pasteurs et des chasseurs sont fondées sur le même postulat : les animaux, comme les humains, possèdent des « pouvoirs de sensation et une autonomie d'action qui doivent être respectés comme dans la chasse ou dominés par une force supérieure comme dans le pastoralisme » (Ingold 2000, p.74). Ainsi, chez les Mongols, peuples de tradition pastorale nomade, il existe un parallèle linguistique entre l'anatomie et la boucherie. On doit alors élargir l'idée de « continuum » de Philippe Descola aux Mongols (Descola, 2005, p.41).

Descola (*ibid.*, p.63) précise que le pastoralisme n'implique pas un « changement radical de perspective » à la condition que persiste la « dimension mobile ». Que ce soit dans le domaine de la chasse ou de l'élevage nomade, les humains et les animaux sont, donc, corrélés « non seulement par le corps et l'esprit, mais comme les centres indissociables d'intentions et d'actions, comme des êtres à part entière » (Ingold *op. cit.*, p.75).

Chez les Mongols médiévaux où l'organisation clanique jouait un rôle prédominant, des formes d'échange différenciées caractérisaient les relations avec les esprits surnaturels. Certains animaux domestiques occupaient une place singulière dans cet échange en jouant le rôle de substitut des humains dans les pratiques sacrificielles. Des animaux domestiques, principalement le cheval, servaient d'intercesseurs dans l'échange symbolique de force vitale avec les esprits, dispensateurs de ce principe générique censé circuler entre les mondes et les corps.

La transe du chamane libère des contraintes du corps. « La frontière entre le monde humain et animal est [alors] dissoute » (Ingold 2000, p.115). Selon Ingold (*ibid.*, p. 127-130), les modes de pensée animiques définissent les relations des êtres vivants à leurs environnements en termes de « posture », par un centrage sur le « mouvement » et le « comportement ». L'animisme dépasse le corps pour transcender la distinction de l'homme et de l'animal. Ainsi, « en se parant du corps des animaux, les humains peuvent approcher les effectivités pratiques qu'il confère » (*ibid.*, p.129).

Chez les Mongols, les modèles tirés du bétail servent à exprimer plusieurs qualités de l'homme. Mais, seule une démarche comparative au sein de différents peuples mongols permet de cerner la complexité des relations entre humains et animaux dans ces sociétés chamaniques de tradition pastorale nomade. Pour eux, l'âme humaine est la seule unité de vie individuelle à posséder deux aspects : humain quand elle s'incarne dans un corps, de sa naissance jusqu'à sa mort, et animale quand elle s'en échappe temporairement, pendant le sommeil, ou définitivement avec la mort. Dans les sociétés mongoles, comme pour les peuples animistes, « le chamane (...) peut se mouvoir avec une facilité relative entre l'interface humaine et animale » (*ibid.*). Sa métamorphose ne constitue pas un changement de morphologie, mais « une ouverture de la

personne au monde » (*ibid.*, p.94). Le modèle relationnel impliquant l'équivalence des corps de l'humain et de l'animal tend à être « associé aux idées de réincarnation et de renaissance cyclique ». Ainsi, la vie de chaque être vivant contribue à la « pro-génération du futur et la régénération du passé » (*ibid.*). Les rites de passage scandent la continuité de la vie, la mort n'étant qu'une étape dans un cycle plus large de régénération.

A partir du XVI^e siècle, l'influence du bouddhisme indo-tibétain sur le chamanisme mongol a accentué le rôle des ancêtres et la perspective de filiation dans les relations avec le monde surnaturel chez la plupart des populations mongoles. Les tentatives des bouddhistes pour convertir et s'appropriier les supports identitaires, les montagnes claniques ou les esprits chamaniques furent parfois violentes. Elles ont marqué le territoire et les populations qui y résident en s'inscrivant dans la mémoire collective. Dans les représentations indiennes, chinoises ou tibétaines, le microcosme corporel correspond à un système « analogiques » de représentations hiérarchisées, verticales et centralisées. Les modèles de prédilection de ces systèmes sont des tours ou des représentations de l'axe du monde : le Mont Sumer (sur ce thème particulier, voir Stein 1987). En ce qui concerne les conceptions du corps et la notion de personne, à première vue, l'influence du bouddhisme peut paraître importante, car la circulation des « fluides » associée aux principes chinois du *yin* et du *yang* sont très répandues.

Dans la relation à l'environnement des peuples mongols, le corps humain possède, souvent, pour intermédiaire et la personne pour *alter ego* l'animal domestiqué. Le partage d'un corps et, donc, d'un système de perception sensoriel joue un rôle essentiel dans la relation entre les humains et les animaux. Cette relation se trouve au centre des techniques du corps des pasteurs nomades mongols, qui mettent en évidence la part « animale » ou « naturelle » de l'humain. En effet, le dressage concerne les techniques du « corps seul » (marche, sommeil, assise, alimentation, soins du corps, etc.), correspondant à des besoins vitaux partagés par les humains et les animaux et, donc, considérées comme *naturelles*. Il accentue les qualités humaines de la personne en domestiquant la part plus naturelle de son corps. Ainsi, ce n'est pas au travers de la transmission de formules que la « capacité » est transmise de génération en génération, mais à travers une expérience pratique, qui crée une sorte de « conscience musculaire » (Ingold 2000, p.202-3). Selon Descola (2005, p.202) « la physicalité à l'origine de la discontinuité des espèces [...] spécifie par les multiples manières de faire usage des corps, de les donner à voir et d'en prolonger les fonctions. Ces éléments ajoutent une certaine forme d'agir dans le monde à la forme reçue en y arrivant ».

Pour les pasteurs nomades mongols, le corps se trouve produit par un processus utilisant des modèles issus du pastoralisme nomade, c'est-à-dire, qui impliquent la notion de « domestication » et celle de « mobilité ». Dans le désert de Gobi, la densité est parfois inférieure à

0,2 hab/km². Sur cette vaste plaine de cailloux, aucun obstacle ne freine la course du vent... Le regard plongerait à l'infini, s'il n'était arrêté par des mirages en été et par des tempêtes ou des tornades en hiver. Malgré l'immensité du paysage, les Mongols du désert, comme tous les éleveurs nomades de Mongolie, sont très calmes et très posés. Ils font peu de gestes et sont rarement expansifs. On ne les voit jamais courir ou se hâter. La démonstration de joie lorsqu'on croise une personne perdue de vue de longue date est : « quelle personne curieuse ! » (*âmar sonin hün bè !*) ; le protocole voulant que cette phrase soit dite avec un air légèrement dégagé, sans excès dans la démonstration des sentiments. En général, les Mongols possèdent un maintien du corps qui leur donne un air altier et une prestance impressionnante. S'énervé est une humeur qu'ils savent maîtriser.

La relation des populations mongoles à leur corps ainsi qu'à l'environnement semble tout entière fondée sur la notion de maîtrise, sur la nécessité de contrôler la circulation de force vitale entre les corps et dans le monde environnant... Maîtres de leurs animaux, les pasteurs nomades demeurent fondamentalement sous le contrôle des esprits qui animent la (sur)nature. L'humanité du corps réside dans le contrôle du lien qui y rattache l'âme, c'est-à-dire, dans la maîtrise de la circulation de la force vitale. Le corps humain se caractérise par sa matérialité, il possède donc une ombre, et par ses mouvements, laissant des empreintes sur le sol. Parallèlement, une forme d'animalité est reconnue aux oisifs. On trouve par exemple l'expression « pâturer le corps/ se pâturer soi-même » *bieè otorlo-*, signifiant de façon méprisante rester oisif (Akim 1982, p.33). Par son mouvement et son activité, le corps se manifeste en vie.

On retrouve ici les conceptions animiques relevées par Ingold (2000, p.170) pour lesquelles le « processus d'incarnation » de l'âme dans le corps d'un « organisme humain », caractérisé par sa vitalité, devient « comparable développement de cet organisme dans l'environnement ». La notion d'« animation » n'est pas une « propriété empirique des choses » mais une « condition existentielle d'être », liée au rôle prêté à la force vitale dans les rapports de l'âme au corps et de l'homme à l'environnement (*ibid.*, p.107). Elle se retrouve au cœur des conceptions du corps des Mongols. Pour ces peuples comme pour d'autres : « la plupart des animaux sont conçus comme des personnes dotées d'une âme, ce qui leur confère des attributs tout à fait identiques à ceux des humains, tels la conscience réflexive, l'intentionnalité, la vie affective ou le respect de préceptes éthiques » (Descola 2005, p.35).

Entre la théorie de la pratique de Bourdieu (2000) et l'intentionnalité du corps dans la phénoménologie de Merleau-Ponty (1945), Ingold (2000, p.149) définit les conceptions de la vie, non comme une « propriété interne des personnes et des choses », mais en tant que processus « immanent à leurs relations ». Ainsi, les personnes et les organismes sont identifiés « par leurs positions respectives l'un vis-à-vis de l'autre dans le champ relationnel » (*ibid.*). Dans ces

relations, la terre est elle-même « imprégnée de la vitalité qui anime ses habitants » (*ibid.*). Et « le domaine dans lequel les personnes humaines s'impliquent entre elles et en tant qu'êtres sociaux ne peut pas être strictement dissocié du domaine de leurs implications avec les autres composantes non-humaines de l'environnement » (*ibid.*, p.61). Philippe Descola (2005, p.27) insiste également sur cet aspect et en tire une conséquence évidente : « le référent commun aux entités qui habitent le monde n'est donc pas l'homme en tant qu'espèce, mais l'humanité en tant que condition » (*ibid.*, p.30).

L'humanité et l'animalité deviennent alors un point de vue « relatif à la place de soi et des autres dans le contexte d'un dialogue » (Ingold 2000, p.114). Ainsi, selon Ingold, « le monde animiste est dialogique » (*ibid.*). L'environnement est une construction incessante, la différence entre humains et animaux résidant, alors, dans des manières de « créer l'environnement pour eux-mêmes » (*ibid.*, p.172). Ph. Descola (2005, p.65) rejoint cette analyse quand il propose de revoir « l'opposition entre sauvage et domestique » en considérant « les espaces “ sauvages ”, la forêt, la toundra, les steppes, tous ces habitats aussi familiers que les recoins d'une maison natale (...) du côté du domestique, par contraste avec ces confins sensibles mais peu amènes où les nomades ne sont pas toujours bien reçus ». Les conceptions que ces deux auteurs attribuent aux « ontologies animiques » semblent très significatives des relations des peuples mongols à leurs environnements social et naturel. Ainsi, les Mongols ne distinguent-ils pas l'essence du mammifère humain de celle des autres animaux. La différenciation entre l'espèce humaine et les autres espèces de mammifère s'opère par la construction sociale de la personne selon un processus comparable à la domestication du bétail, notamment, de l'animal le plus proche de l'humain, le cheval. La notion de « dressage » de l'enfant en tant que processus de domestication comparable au « dressage » du bétail est donc particulièrement appropriée à l'étude des peuples de traditions pastorales nomades. Pour les Mongols, l'humain est le plus domestique des animaux. C'est l'animal le plus familier et le plus dressé de la chaîne domesticatoire. Avant le sevrage, le dressage consiste à « humaniser » l'enfantelet en lui faisant acquérir progressivement la maîtrise de son corps. Par la suite considéré comme un être humain à part entière, l'enfant peut être socialisé. Toutes les sociétés ne marquent pas rituellement ce passage. Or, selon Ingold (2000, p.114), dans de nombreuses sociétés animiques, « ce qui convient aux animaux convient aussi aux êtres humains ».

Les techniques au sens large favorisent le développement d'aptitudes et de sensibilités réciproques à travers l'expérience d'échanges entretenus avec les diverses composantes de l'environnement (Ingold *op.cit.*, p.321). Elles possèdent pour objectif de rapprocher les « habitants de ce monde à l'intérieur d'une sphère illimitée de sociabilité humaine » (*ibid.*). Ainsi, en déployant leurs capacités techniques, les peuples constituent activement leurs environnements. « Au travers de la contribution aux conditions environnementales de développement pour les

générations suivantes, les organismes – être humains inclus – participent à leur propre évolution » (*ibid.*, p.292). L'environnement se trouve « généré à l'intérieur d'un fonctionnement dynamique du système de développement ». Les outils et les techniques ne sont, donc, pas censés contrôler, mais révéler le monde.

En effet, l'éleveur nomade tire sa force vitale du corps des animaux qu'il élève et fournit, par procuration, de la sienne aux esprits du monde surnaturel. Si le corps est ouvert au monde, c'est donc essentiellement dans sa qualité de réceptacle de force vitale. En tant que support d'âme, il se caractérise comme microcosme. La société conforme le corps à l'humanité par un dressage spécifique. *A contrario*, les références au processus de domestication expriment la maîtrise humaine du processus de vieillissement corporel. Les peuples mongols assimilent souvent le petit de l'animal domestique et l'enfant d'humain. Ainsi, chez les peuples mongols, le processus d'humanisation constitue un dressage comme un autre, comparable à celui qui est utilisé pour domestiquer les animaux.

Comme pour les Cree dont parle Ingold, pour les Mongols, la différence n'est pas entre l'animal et l'homme ou entre l'organisme et la personne, mais entre un genre d'organisme vivant et un autre. Ainsi, « les humains [...] sont portés dans l'existence comme personne-organisme dans un monde qui est également habité d'êtres de différentes catégories, à la fois, humain et non-humain » (*ibid.*, p.5). Chez les chasseurs cree ainsi que chez les pasteurs nomades mongols, il existe donc une équivalence ontologique entre humains et animaux, comme personne-organisme. « Les humains et les non-humains possèdent en commun le fait d'être vivant » (*ibid.*, p.50). « Le monde existe comme un lieu de significations constitué dans la relation au but et aux capacités de l'action de l'être en question » (*ibid.*, p.51). Les conceptions chamaniques dotent ainsi les êtres naturels d'émotions reconnues aux humains et d'une capacité de parole, ainsi que d'attributs sociaux. Etant données leurs capacités d'action et de perception, les êtres vivants traitent le monde de différentes manières. Les divers êtres vivants possèdent des points de vue divergents, car leurs actions dans le monde constituent un processus de traitement différent de celui-ci. Ce n'est pas un processus d'« acculturation » (*enculturation*), mais plutôt d'« acquisition de dextérité » (*enskilment* ; *ibid.*, p.55). « La capacité n'est pas l'attribut d'un corps individuel isolé, mais d'un système entier de relations constitué par la présence d'un artisan dans son environnement » (*ibid.*, p.291). Ces conceptions renvoient à la phénoménologie de Merleau-Ponty selon laquelle « la perception est donc la pensée de percevoir » ([1945] 1987, p.47) et qui définit ainsi le corps :

« il n'est pas seulement une expérience de mon corps, mais encore une expérience de mon corps dans le monde (...) c'est lui qui donne un sens moteur aux consignes verbales. C'est que le sujet normal a son corps non seulement comme système de positions actuelles, mais encore et par là même comme système ouvert d'une infinité de positions équivalentes dans d'autres orientations » (*ibid.*, p.165).

La dualité homme-animal rejoint une autre paire essentielle de la constitution du vivant et de l'humain : la dualité du corps sexué. En effet, ces paires classificatoires jouent un rôle complémentaire chez les peuples nomades. Les Mongols assimilent la femme à une jument dans deux contextes particuliers : la relation sexuelle et l'accouchement. Cette métaphore renvoie au processus de domestication. Elle met en évidence la volonté de domestication symbolique de la fécondité des femmes. Le contrôle de la fécondité des femmes se trouve au cœur du cycle de vie féminin et du dressage de leur corps tout au long du cycle de vie. Ces conceptions s'insèrent dans une épistémè plus globale liée aux différentes catégories de chamanisme.