

## De la Chasse en France, du sang, et de bien d'autres choses encore. (A propos de B. Hell, Entre chien et loup...)

In: L'Homme, 1987, tome 27 n°102. Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient. pp. 151-167.

---

Citer ce document / Cite this document :

Testart Alain. De la Chasse en France, du sang, et de bien d'autres choses encore. (A propos de B. Hell, Entre chien et loup..).  
In: L'Homme, 1987, tome 27 n°102. Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient. pp. 151-167.

doi : 10.3406/hom.1987.368817

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom\\_0439-4216\\_1987\\_num\\_27\\_102\\_368817](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1987_num_27_102_368817)

---

## A P R O P O S

ALAIN TESTART

De la chasse en France, du sang,  
et de bien d'autres choses encore  
(A propos de Bertrand Hell, *Entre chien et loup...\**)

Si j'ai aimé le livre de Bertrand Hell, c'est parce qu'il nous parle de ce « flux sauvage » qui va du chasseur au gibier, parce qu'il nous en parle avec minutie, en relatant les dits et les faits, suggérant une théorisation possible, rassemblant les différentes observations sous une même intuition — ou un concept qui reste encore à affiner — des rapports symboliques qui unissent à travers le sang le chasseur à son gibier et au reste du monde naturel et social. La qualité de l'ethnographie et la précision de l'information qui sont à la base du livre permettent d'en faire une autre lecture, celle que je propose ici, même si ce n'est pas celle de son auteur, et même si elle prétend aller plus loin que la sienne dans la mesure où, au delà de ce qui est dit par les informateurs — et heureusement rapporté par l'observateur —, je suis à la recherche d'un non-dit qui organise le discours.

1. *Le sang explicite, celui de la parenté, ou la métaphore anodine*

Cherchant à préciser la nature de la « fièvre de la chasse » qui s'empare du chasseur, fièvre décrite comme passion ou folie qui contraint le chasseur indépendamment de sa volonté, Hell découvre très vite le sang (pp. 69-71). N'est pas chasseur qui veut. Le véritable chasseur s'oppose au « viandard » et au « tireur » qui ne connaissent pas la fièvre de la chasse. Ceux qui se considèrent comme les vrais chasseurs, au contraire, naissent avec ça « dans le sang » par une certaine prédisposition naturelle qui se transmet de père en fils.

Dans cette première mention du sang, donc, celui-ci n'intervient qu'à titre de métaphore de la parenté, au sens où l'on parle de parents « par le sang ». Métaphore d'apparence anodine, bien qu'elle définisse chez les humains, lorsqu'elle s'applique aux chasseurs, le lieu d'une nature particulière et plus proche du « sauvage », bien qu'elle fasse participer — comme le remarque Hell — l'humain de l'inhumain, ce qui, d'ailleurs, donne à penser que derrière la

banalité apparente de la métaphore se jouent des forces obscures et plus dangereuses.

La parenté intervient encore autrement. Hell (pp. 152-165) souligne l'esprit de corps qui caractérise les groupes de chasseurs, leur organisation en ordres ou confréries, leur goût du secret, l'exclusion dont sont passibles les autres, le langage et le vêtement particuliers des gens de chasse, l'existence d'une juridiction qui leur est propre. Ils s'appellent « frères » entre eux ; Hell parle à ce propos de « parentèle élective » et suggère que ces liens de fraternité renvoient au « sang sauvage ». On ne peut manquer de penser aux « pactes de sang » bien connus du domaine africain, de la Sibérie ou d'ailleurs. Le sang sécrète de la parenté. Mais, dans le cas des chasseurs de la France de l'Est, de quel sang s'agit-il ? Se sont-ils rendus frères en versant le sang du gibier ou bien l'étaient-ils déjà dès leur naissance en héritant du sang particulier qui est le propre des chasseurs ? Peu importe, puisque le sang des chasseurs participe de la même nature que celui des animaux sauvages, puisqu'il s'agit, comme le suggère Hell, d'un même flux qui circule des uns aux autres et les lie entre eux. Mais, dira-t-on, s'il s'agit du sang des chasseurs, il n'intervient pas au même titre que celui qui doit effectivement couler et être partagé dans les rites africains visant à l'établissement d'une fraternité artificielle. Le motif du sang n'est guère évoqué par les chasseurs — ou du moins Hell ne le mentionne-t-il pas — pour expliquer pourquoi ils se disent frères. Le motif évoqué est plutôt cette « fièvre » qu'ils partagent, et nous aurons à nous interroger plus loin sur sa signification. Néanmoins, notons tout de suite qu'ailleurs, à Minot dans le Châtillonnais, la communauté des chasseurs s'établit, selon l'analyse qu'en fait Tina Jolas (1982 : 352-355), à travers le partage de la gruotte, ce repas « de chair et de sang ». Même s'il s'agit dans ce cas du sang réel du sanglier, ce sang a-t-il une autre réalité que celle de la métaphore, et la sauce qui est préparée à partir de ce sang est-elle autre chose que la traduction dans un langage culinaire du lien de solidarité qui doit unir les chasseurs ?

Entre les « frères » de Minot, de même qu'en Afrique, il ne doit rien se passer de trop mauvais ou de trop violent. La fraternité implique le lissage des relations sociales. Les chasseurs-frères peuvent être obscènes et leurs actes à la limite de la transgression, comme si entre eux tout était possible. Mais par ailleurs, le groupe est menacé d'un grave péril, celui de « la jalousie de chasse ». Retenons seulement pour le moment qu'en présence de ces rencontres de sang, certaines précautions doivent être prises<sup>1</sup>.

## 2. *L'excès de dire et la castration*

Ce qui est dit d'un bout à l'autre du territoire français, dit par les informateurs et reformulé par les observateurs, un dire qui se traduit en rite dont la nécessité est hautement affirmée, c'est l'obligation faite au chasseur de procéder à certaines opérations sur l'animal une fois abattu. Il faut le castrer, le

saigner, le vider. Ainsi, dans l'Est, tout « vrai » chasseur doit savoir vider le gibier (p. 84) et il doit le faire à cause du sang du cerf qui, pendant le brame, est trop « fort », trop « sauvage » (p. 98). Claudine Fabre-Vassas (1982) avait déjà attiré l'attention sur la nécessité de castrer et de saigner le sanglier dans le Languedoc ; le sujet est également traité par T. Jolas (1982 : 349-350) à propos du sanglier dans le Châtillonnais ; enfin, il est repris avec bonheur dans la thèse d'Odile Vincent (1984a : 221-230) qui parle des trois gestes du chasseur de sanglier dans les Ardennes. Trois études convergentes qui expliquent ces gestes des chasseurs par la nécessité de séparer de la chair du gibier quelque chose qui est en excès, qui est trop « fort » ou trop « sauvage », afin de rendre cette chair comestible.

Cet excès est principalement véhiculé par le sang de l'animal : d'où l'obligation de le saigner. Mais il faut aussi le castrer, nécessité impérieuse. Dans le cas du sanglier, sa castration est couramment rapportée au risque qu'il fait courir au chasseur : on sait que l'animal a l'habitude de charger l'homme en visant l'entrejambe, ce que confirme le récit de certains accidents de chasse ; le chasseur fait donc subir à l'animal ce qu'il risquait lui-même d'endurer. Il n'y a pas lieu de rejeter cette interprétation pour en avancer une autre, car tout rituel, tout geste symbolique, possède plusieurs significations<sup>2</sup>. Nous intéressons ici celle qui permet de rapprocher la castration de la saignée ou du vidage, car entre les trois gestes il y a non seulement homologie de structure — ils opèrent de même en séparant et ont le même but —, mais ils sont aussi l'occasion de discours similaires : la viande aurait mauvais goût si l'animal n'était saigné, elle aurait « le goût de pisser » s'il n'était castré<sup>3</sup>.

La chair de gibier, pour être mangeable, doit être libérée de ce qu'elle contient en excès, mais cet excès se localise dans des parties anatomiques différentes, il est véhiculé par des substances différentes, par le sang, par le sperme, par l'urine ou par d'autres humeurs encore. En ce point de l'exposé se pose un problème que nous ne pouvons résoudre qu'imparfaitement et de façon toute provisoire. Nous savons, en particulier grâce aux travaux de Françoise Héritier<sup>4</sup>, qu'en d'autres régions, en Afrique noire ou dans la Grèce antique, le sperme et le sang sont censés se transformer l'un dans l'autre selon les représentations que les peuples se font de la conception et de la procréation. J'ignore si des représentations analogues et aussi précises se retrouvent dans les croyances populaires d'Europe, mais tout porte à croire que ces croyances supposent une certaine continuité, sinon contiguïté, entre les différentes humeurs corporelles. Aussi faudrait-il interroger les représentations traditionnelles et préscientifiques de la sexualité : ne dit-on pas que l'excès de virilité provient d'un sang trop fort ? Le sang, en ce qu'il est la partie naturelle de l'humain tout en étant le support de la force vitale, n'est-il pas conçu comme la raison d'être des différentes manifestations corporelles et matérielles des êtres humains ? En tout cas, les croyances relatives au gibier semblent témoigner en ce sens. Ainsi l'équivalence entre sperme et sang est-elle implicite dans ces mots d'un garde-chasse à propos du cerf durant le brame : « Si le cerf est comme fou, c'est à cause du

sang. Ça vient des glandes, le coiffé en rut ne mange presque rien, alors forcément ça ne se vide pas comme il faut et tout cela passe dans le sang » (Hell, p. 99). De plus, cette équivalence semble implicitement posée dans l'article de C. Fabre-Vassas, en particulier lorsqu'elle relate ces divergences et ces doutes qu'expriment les chasseurs quant à la localisation exacte — dans le foie, le cœur, les testicules ou les entrailles — du « ferum », cet excès de « sauvage » (*ibid.* : 382-383).

Si l'on m'accorde cette hypothèse, convenons d'appeler S le substrat commun de cette sauvagerie, le véhicule de cette force, tel le sang ou le sperme, bien qu'il ne soit ni l'un ni l'autre tout en étant les deux à la fois, plus que ce sang visible, plus que le sang métaphorique, qui est investi d'un excès de dire et dont nous verrons qu'il peut également être l'occasion d'un non-dire, encore que nous en soyons toujours à chercher les raisons de ces manières différentes de s'exprimer. C'est seulement l'excès de S qu'il convient d'enlever, un concentré de S, une sorte de S au carré, ce que nous noterons S<sup>2</sup>. A cet excès correspond la catégorie du « fort » qui est certainement une des catégories fondamentales de la pensée populaire occidentale, catégorie explicitement reliée au sang, à une certaine qualité du sang<sup>5</sup>. C'est donc ce qui est trop « fort », ce S trop concentré en S<sup>2</sup>, qui fait problème — ce que l'on peut voir, tout d'abord, de deux façons.

Les gestes traditionnels du chasseur — castration, saignée et vidage — instaurent un partage au sein de la chair sauvage, elle-même « forte », entre ce qui l'est « trop » et ce qui l'est moins (mais qui néanmoins reste fort, car la chair du gibier, même s'il est convenablement saigné et vidé, garde son goût de « sauvage » et son odeur « forte »), entre la « part des chiens »<sup>6</sup> et celle des hommes, entre ce qui ne peut normalement être mangé et ce qui peut l'être sans problème. Du gibier, il faut toujours expulser ce qu'il recèle en trop ; même le lièvre, il faut « le faire pisser », et la grive prise à l'arbre est réputée « bonne à manger » (ou, peut-être, devrait-on dire, « meilleure à manger », puisqu'on consomme aussi cette prise à terre) parce qu'elle est censée s'être « vidée » (Jamin 1979 : 74).

Il est un autre partage, non plus de découpe dans la chair cette fois, mais de nature classificatoire, qui répartit les animaux selon les espèces entre ceux qui sont comestibles et ceux qui sont réputés immangeables. Les derniers sont les « nuibibles », les « puants », tous ceux qui comme le renard, la fouine, le hérisson, le corbeau, etc., ont une odeur, un goût ou un sang trop « forts » (Fabre-Vassas 1982 : 379 ; Hell, p. 125). Pour ces animaux, l'excès du « fort » ou du « sauvage » investit leur chair et la sature tout entière, et aucune castration ni saignée ne suffisent à l'en expulser<sup>7</sup>. C'est seulement parce que, dans le cas du sanglier ou du cerf, le « fort » se localise principalement dans certaines parties anatomiques que leur chair est consommable, pourvu qu'on la sépare de ces parties. Ici encore, c'est la catégorie du « fort » qui rend compte des croyances, des pratiques et des interdits alimentaires.

### 3. *Le non-dit des femmes ou la raison de leur exclusion*

Les femmes sont exclues de la chasse, c'est un fait qui se retrouve dans toute société, mais il est rare qu'une société dise pourquoi. Ainsi, en Alsace et en Moselle, les chasseurs tolèrent difficilement la présence d'une femme, en dépit des efforts qu'elle peut faire pour s'intégrer au groupe. J'ai soutenu ailleurs (Testart 1986), à partir d'autres matériaux provenant d'univers socio-culturels tout différents, ceux des chasseurs-cueilleurs, que la raison en était dans le sang féminin et dans l'existence d'une structure symbolique qui interdit de conjointre ce sang avec celui du gibier. La question que je pose ici est de savoir si une telle analyse peut être conduite à propos de la chasse dans la France de l'Est et en se limitant à ce cadre géographique. Après tout, la chose n'est pas évidente, et même si le chasseur alsacien exclut les femmes comme le chasseur eskimo ou le chasseur aborigène australien, nous ne pouvons être certains qu'ils le fassent pour les mêmes raisons : la chasse, qui vient de la pré-histoire, peut bien avoir entraîné avec elle des pratiques et des habitudes qui perdurent chez les hommes du présent sans que se retrouvent chez eux les représentations symboliques qui les fondent.

Hell, qui s'interroge longuement sur les raisons de l'exclusion de la femme, mentionne, au tournant d'une page (p. 96), l'« apparition des règles » comme le moment marquant de cette exclusion ; il mentionne donc le sang féminin en suggérant son rôle fondamental sinon fondateur, mais c'est lui — c'est-à-dire l'anthropologue — qui le dit et non les chasseurs eux-mêmes<sup>8</sup>. Il ne s'attarde d'ailleurs pas sur cette hypothèse, à juste titre et fort heureusement, dirai-je, car sa prudence le fait se cantonner aux dires des chasseurs, ce qui le conduit à développer le thème de l'odeur comme motif explicite de l'exclusion de la femme.

L'odeur des femmes a déjà fait couler beaucoup d'encre. Le savant finlandais connu sous les noms d'Uno Harva ou d'Uno Holmberg avait déjà, dans les années 20, avancé l'idée que l'odeur des femmes constituait la raison de leur exclusion de la pratique cynégétique (d'après Lot-Falck 1953 : 131-132). Le thème a été repris plus récemment par Dobkin de Rios (1976) dans une perspective matérialiste assez simpliste. Telle n'est pas celle de Hell qui situe immédiatement l'odeur pour ce qu'elle est, une représentation<sup>9</sup> qui prend place au milieu d'autres représentations, également conçues en termes d'« odeurs », et avec lesquelles elle fait système<sup>10</sup>. Car on se souvient qu'au terme de toutes les observations, c'est avant tout par son mauvais « goût », son « odeur » trop forte que le caractère sauvage de la chair du gibier se signale ; l'« odeur » doit donc être rapportée au sang, ou aux autres humeurs que nous avons subsumées sous l'initiale S. L'« odeur » de la femme fait-elle référence à autre chose ? Yvonne Verdier (1979 : 44) ne nous dit-elle pas que c'est par l'« haleine » que la femme menstruée corrompt le vin en fût ou fait tourner la mayonnaise ? Ou encore (*ibid.* : 46), que la femme rousse, saturée qu'elle est par la couleur

même du sang, est censée « sentir fort », avoir l'« haleine forte », comme les femmes au moment de leurs règles ?

Ce que signifie sans le dire la pensée populaire lorsqu'elle parle de l'« odeur » de la femme n'est guère plus mystérieux que lorsqu'elle parle de l'« odeur » du gibier. La femme et le gibier se signalent tous deux par une odeur marquée dont on ne se débarrasse pas facilement et qui fait que l'un ne pourra être mangé tandis que l'autre ne pourra aller à la chasse. Entre eux il y a un rapport d'homologie, rapport comme inscrit dans le texte de Hell lorsque, immédiatement après avoir montré l'importance du thème de l'odeur de la femme dans le discours des chasseurs, il évoque le cerf en rut et son « odeur » de sauvage, son « odeur fauve » et sa chair qui « sent » plus fort que d'ordinaire (pp. 99-101). De la femme et du gibier émane une odeur pareillement prégnante, une odeur également rapportée à la sexualité et à ses effluves, à une sexualité qui se donne dans l'indistinction louche du sang et du sperme, et des autres humeurs aussi, toutes choses que nous avons notées S.

Désormais deux interprétations de l'exclusion de la femme des pratiques cynégétiques sont possibles. Soit — et c'est un peu l'interprétation suggérée par Hell de même qu'elle était celle de Lot-Falck — les odeurs de la femme et du gibier sont d'essences radicalement différentes, leurs sangs sont incompatibles pour n'être pas de même nature, et l'exclusion témoigne de l'impossibilité de mettre ensemble des choses différentes. Soit, au contraire, les deux odeurs sont fondamentalement semblables, elles traduisent une seule et même réalité, un sang qui joue le rôle de substance unique, et l'exclusion renvoie à l'impossibilité de conjointre le même avec le même, l'impossibilité de cumuler l'identique<sup>11</sup>. Je veux montrer que la seconde interprétation est plus féconde.

D'abord parce que rien, dans le discours des chasseurs, ne vient étayer l'idée qu'ils feraient une distinction cruciale entre l'une et l'autre odeur — ce qu'il appartient bien sûr aux ethnologues de la France de confirmer ou d'infirmer —, mais entendons-nous bien : personne ne songe à contester que la pensée populaire établisse une distinction entre féminin et masculin, entre espace domestique et espace sauvage ; la question est celle de la pertinence que ces distinctions peuvent avoir dans les discours qui prétendent énoncer les raisons de l'exclusion. Encore que cette pertinence ne saurait être affirmée du seul fait que les locuteurs y insistent, puisqu'on sait bien, au moins depuis la naissance de la psychanalyse, que l'insistance du discours sur un motif peut traire l'effet du motif contraire.

Ensuite, parce que cette interprétation permet également de rendre compte d'une multitude de coutumes ou d'interdits. La femme et la chasse ont ici valeur d'exemple paradigmatique. Il suffit d'en faire varier un des termes. Si nous faisons varier le second pour garder la femme, il vient aisément à l'esprit un certain nombre de situations similaires d'exclusion : le fait que la femme ne puisse dire la messe dans le rituel chrétien, c'est-à-dire qu'elle soit exclue de la manipulation du sang sacré du Christ ; qu'elle soit considérée comme inapte à porter les armes et à faire la guerre ; que, en dépit des usages qui veulent que ce

soit elle qui serve à table, ces mêmes usages demandent que ce soit l'homme qui découpe un morceau de viande cuisiné ; etc. L'exclusion de la femme des métiers, des actes ou des rites de sang trouve son parallèle dans les pratiques relatives au vin : qu'elle s'abstienne d'en ouvrir une bouteille ; que les femmes de la Rome antique se soient vu interdire de boire du vin (Amiel 1985 : 26) ; qu'elles ne participent pas à la taille des vignes (Amiel, Charuty & Fabre-Vassas 1981 : 43 sq) ; etc. Mais l'exclusion ne concerne pas que les femmes, elle concerne aussi la chasse qui ne peut être pratiquée à Pâques, le jour de Noël, et lors d'autres fêtes chrétiennes qui sont toujours plus ou moins des fêtes de sang (Hell, pp. 128-130, 133).

Dans ces exemples, nous avons remplacé un des termes du couple femme-chasse par d'autres termes similaires en ce qu'ils évoquent tous le sang. Si, entre ces termes, on voit bien l'homologie, on concevra aisément que leur conjonction soit évitée puisqu'elle reviendrait à conjoindre le même avec le même. On défendrait beaucoup plus difficilement l'idée que pour chacun des couples examinés c'est leur opposition qui est pertinente, opposition par exemple entre féminin et masculin ou entre domestique et sauvage, le sang n'étant plus dans cette perspective que le référent neutre et le support insignifiant de chaque opposition. En effet, on devrait alors imaginer un jeu d'oppositions binaires si nombreuses que chacune n'expliquerait plus que le cas particulier auquel elle s'applique : par exemple, si la femme ne peut chasser en vertu d'une opposition entre sang sauvage et sang féminin, si, de même, elle ne peut dire la messe en vertu d'une opposition entre sang sacré et sang féminin, il faut aussi supposer l'existence d'une opposition entre sang sacré et sang sauvage puisque la chasse est interdite pendant les fêtes chrétiennes. On aboutirait ainsi à l'idée que chaque sang s'oppose à tous les autres. Or, s'ils s'opposent entre eux, c'est d'abord et bien évidemment parce qu'ils doivent être maintenus séparés et parce que cette séparation a des effets dans les représentations. Des deux hypothèses que nous envisagions, la première — celle qui fait de la différence le critère pertinent — se borne finalement à recopier ce qu'il lui faudrait expliquer, elle se borne à transcrire dans un discours plus savant mais inutilement parallèle et redondant les représentations dont elle prétend rendre compte. Il est plus économique de penser que l'opposition est le résultat de l'interdit et non une propriété de la structure représentative qui la fonde. Cette deuxième hypothèse est plus féconde et plus performante : d'abord, elle est unitaire, mais en outre elle permet de concevoir qu'une structure idéologique produise en son sein une illusion contraire à sa logique, de concevoir par exemple que la femme ne chasse pas en raison d'une prohibition sur le même avec le même parce que la femme et le gibier sont des êtres de même nature du fait qu'ils perdent également leur sang, *tandis* qu'il résulte nécessairement de cette prohibition que la femme doit *apparaître* comme étant différente, différente en son essence, du gibier.

Il ne faut pas mettre le sang avec le sang, mettre S avec S. Comprenons que S est pris dans une structure telle que S avec S fait problème. Mais il faut



ajouter immédiatement que le problème ne se pose que dans la mesure où S est lui-même quelque peu excessif. A cet égard, particulièrement révélateur est le propos de cette femme qui avait vainement tenté de se faire accepter par le groupe des chasseurs : « ... j'ai appris à vider le gibier moi-même, comme tous les chasseurs. Mais cela semblait au contraire les choquer ! J'ai eu beau leur expliquer qu'à la cuisine, c'est bien la femme qui vide le lapin ou le poulet, on me répondait : ce n'est pas la même chose » (Hell, p. 88). Bien sûr, « ce n'est pas la même chose », car la différence la plus évidente se situe bien au niveau de cette catégorie dont nous parlons depuis le début, dans cette qualité de « fort » ou de « sauvage » que possède le gibier et non le poulet ou le lapin domestique. Les femmes avouent par ailleurs ne pas aimer le sanglier, ni la « sauce rousse » dans laquelle on le prépare (Fabre-Vassas 1982 : 392) et il faut voir dans ce dégoût alimentaire des femmes pour le « sauvage » une des formes de la disjonction nécessaire entre S et S. De même, à propos du vin, dont C. Amiel (1985 : 27-28) remarque qu'il est « fort » alors qu'il existe des boissons réservées aux « bonnes femmes », des vins « doux ». C'est donc au delà d'un certain seuil que S avec S fait problème, seuil en deçà duquel se définit le « doux » qui va si bien au sexe dit « faible » mais qui n'est réputé tel que par son incapacité à consommer le « fort », dans la mesure précisément où la raison de cette incapacité est l'excès de force qu'il contient en lui. C'est parce que le sang est en les femmes, mais seulement à partir de la puberté, trop fort qu'elles ne peuvent se conjoindre qu'au faible.

Le cumul de S avec S, dans la mesure où il est en quelque sorte quantifiable, ne paraît pas, somme toute, tellement différent de cet excès de S dans lequel nous avons vu la raison des interdits alimentaires. A présent que nous approchons d'autres types d'interdits, se pose la question d'une théorie unifiée de ces interdits. On doit, dans un cas, éviter d'absorber un excès de S, soit  $S^2$  ; on doit, dans l'autre, éviter de faire quelque chose qui consisterait, entre S et S, en un cumul — opération que nous noterons sous forme multiplicative, soit :  $S \times S$ . Jeu d'écriture ? Analogie formelle qui ferait accroire aux crédules que l'objet unique de l'interdit est  $S^2 = S \times S$  ? Mais comment ne pas concevoir que tous ces comportements culturels d'évitement s'adressent à un même objet, à un certain excès de S, qu'il s'agisse de son accumulation dans un même être — l'excès de sang « fort » dans un « nuisible » —, ou du cumul entre deux êtres des S que chacun contient déjà sous une forme quelque peu excessive — la conjonction du sang féminin avec celui de gibier ? Toutefois, ces explications et cette intuition pourraient bien paraître aussi peu convaincantes que le formalisme par lequel je les ai introduites, tant que nous ne pourrions montrer dans les croyances, dans le discours même de la culture, la réalité idéologique de l'équation  $S^2 = S \times S$ . Or, la conjonction de S avec S n'a pas lieu normalement, étant évitée par les humains dans la vie quotidienne ; elle ne se produit effectivement qu'en cas de transgression de l'interdit, ce que nous n'avons pas encore envisagé.

#### 4. Parenthèse : de l'ambivalence et la question de l'interdit

Jusqu'ici nous avons fait comme si l'excès de S était seulement évité, comme si les abats, « chargés » qu'ils sont, n'étaient que la « part des chiens ». Or C. Fabre-Vassas (1982 : 388 *sq*) nous dit que dans le temps les testicules du cerf étaient offerts au seigneur, qu'à présent encore ceux du sanglier et les autres abats vont aux meilleurs d'entre les chasseurs, aux plus réputés, et ces parties immangeables passent pour « très fines », « fortifiantes » et peuvent être très recherchées. Même ambivalence en Alsace ou en Moselle, où les abats reviennent pour une part, la rate, aux chiens et pour le reste aux traqueurs (Hell, p. 74). On peut donc se glorifier d'absorber ce que les autres dédaignent. L'excès qui caractérise certaines viandes et ceux qui la consomment est susceptible d'un double discours : de mépris ou d'estime<sup>12</sup>.

C'est pourquoi il faut dire seulement que le cumul de S fait problème et que ce problème n'est que l'occasion d'un interdit possible. Dans certains cas ce cumul est recherché : l'exemple le plus net est le trophée, ainsi des bois de cerf dont Hell (pp. 107 *sq.*) montre très bien qu'ils n'ont de valeur qu'en tant qu'ils représentent et accumulent toute l'« énergie » du cerf, sa « vitalité », sa puissance sexuelle qui est en même temps sauvagerie extrême<sup>13</sup>. C'est par rapport à l'ambivalence générale des attitudes et des jugements qu'il faut situer l'interdit comme un des deux comportements culturels possibles, non pas la seule réponse à ce qui fait problème, mais la réponse la plus simple, l'évitement.

#### 5. Le sang trop visible, qui n'a pas besoin d'être dit, et comment le non-dit se joue dans les pratiques et les techniques

Il est un sang qui curieusement n'a pas été interrogé par les anthropologues, bien qu'il soit le plus évident : c'est celui qui s'écoule du gibier quand on le tue. Non pas celui du rite de la saignée mais celui provoqué par les techniques de chasse, par l'usage des armes. Sang fonctionnel, donc, mais pas seulement car les techniques sont tissées de symbolique. Dans l'*Essai* précité, j'ai tenté de montrer, au moins pour les sociétés de chasseurs-cueilleurs, que les femmes menaient toutes sortes de chasse pour autant que ces chasses ne mettaient en jeu aucune effusion de sang et qu'elles participaient aux chasses collectives selon des modalités telles qu'elles n'entrent pas en contact avec le sang versé. En d'autres termes, l'écoulement de sang représente le critère décisif qui permet de distinguer techniques féminines et techniques masculines. Je pense qu'une opération similaire est possible pour la chasse française, bien que l'opposition entre chasse sanglante et chasse non sanglante n'y partage pas les mêmes ensembles.

Commençons par remarquer, avec Hell (pp. 96, 185-186), qu'il y a dans l'Est un véritable interdit sur le tir des femelles et que cet interdit répond à celui sur la chasse par les femmes. Les deux interdits s'expliquent pareillement par le

même souci d'éviter de conjoindre chasse et féminité, c'est-à-dire de superposer deux écoulements de sang. La chose reste simple tant que l'on se limite aux femelles, c'est-à-dire aux individus réellement féminins, mais qu'en est-il lorsqu'une espèce est considérée globalement comme étant d'essence féminine ? Ouvrir cette question, c'est ouvrir celle du symbolisme animal, question traitée par O. Vincent (1984a : 32-45, 1984b) à propos du renard et posée par J. Jamin (s.d.) à propos de la grive.

Le renard est féminin, sa ruse, la couleur de sa fourrure, certains termes qu'on lui applique et qui signifient aussi les règles de la femme, tout cela le désigne clairement comme tel, dans les Ardennes, dans le reste du territoire français comme dans de nombreuses autres régions du monde<sup>14</sup>. Or, précisément, il n'est pas saigné, les techniques traditionnelles de chasse ne font pas couler son sang : il est assommé après avoir été piégé ou étouffé lors de l'enfumage des terriers — et les méthodes modernes de gazage utilisées depuis la récente épidémie de rage semblent continuer cette même tradition —, enfin lorsque sa fourrure est utilisée (dans le temps pour faire un « renard » porté par les femmes, aujourd'hui pour être empaillé), elle l'est *dans son entier*. Toutes ces pratiques s'ordonnent bien autour d'une même préoccupation, même si elle n'est pas formulée. O. Vincent, qui rapporte toutes ces informations des Ardennes, oppose à juste titre le renard au sanglier considéré comme mâle et auquel s'appliquent les trois gestes du chasseur, avant le dépeçage. Le renard s'oppose tout autant au cerf de l'Est dans la mesure où pour ce dernier la quête du trophée suppose un découpage.

La grive ardennaise, comme le renard, est prise sans écoulement de sang ; elle est piégée, elle n'est ni découpée, ni vidée, ni troussée avant d'être cuisinée et doit être consommée au cours d'un repas quelque peu protocolaire *dans son intégralité* (Jamin 1979 : 99-101). Qu'en est-il du symbolisme de la grive ? Elle mange des graines de sorbier, qui sont rouges, mais cela suffit-il à la pensée symbolique pour qu'elle voie dans la grive l'analogue d'un carnivore ? Non seulement elle mange rouge, mais elle est prise par là (le piège étant amorcé par des graines de sorbier) ; elle se fait prendre de la même façon et pour les mêmes raisons que le renard attiré par l'appât sanguinolent : dans les deux cas c'est le goût excessif pour la chose rouge qui est en cause. Car c'est bien d'excès qu'il est question dans le comportement des deux animaux. Pour le renard, évidemment, parce que c'est un carnivore, comparé à un succube, un vampire mais aussi parce que son pelage est roux, parce que son activité de chasse conjoignant cette couleur ou sa féminité supposée avec le sang de ses proies consiste en un excès, celui du transgresseur<sup>15</sup>, ce qu'il est très évidemment, ne serait-ce que par cette inversion qui le fait chasser la nuit. La grive n'est pas moins excessive, dans les représentations languedociennes, par son avidité pour les raisins, son appétit insatiable qui est à l'origine de l'expression « saoul comme une grive » (Amiel 1985 : 91). Goût excessif qu'elle partage d'ailleurs avec le renard<sup>16</sup> et qui fait qu'on compare les grives aux femmes, parlant des oiseaux comme de « vendangeuses » (*ibid.* : 91-92, 103). Tout cela suggère que la grive

est pensée au féminin, que ce n'est pas pour rien qu'elle est capturée sans versement de sang et consommée entière, qu'enfin la raison de sa capture pourrait bien être de s'assurer cette qualité excessive qui est en elle liée au rouge de même que le chasseur alsacien au cerf ne semble motivé que par la quête du trophée. Mais ces représentations proviennent des régions méridionales, qu'en est-il de la tenderie aux grives<sup>17</sup> dans les Ardennes ?.

Et enfin, puisque ce sujet reste encore ouvert, qu'en est-il du sang impliqué dans les gestes techniques<sup>18</sup> relativement aux autres espèces animales ? Qu'en est-il du lièvre, au sang si fort, et si évidemment conçu comme féminin ? Ce type de question se pose d'ailleurs tout autant pour les animaux domestiques et les pratiques qui les concernent.

#### 6. La fièvre de la chasse et son excès

Il nous faut enfin aborder cette fièvre de la chasse, ce *Jagdfieber* qui constitue l'objet principal et le fil conducteur de l'étude de Hell. Tous les observateurs en parlent et disent qu'elle se transmet par le sang (Jamin 1979 : 106 sq. ; Hell : *passim*). Mais a-t-on ça *dans* le sang (« Es isch *im* Bluet ») ou est-ce une qualité, un état du sang ? Hell (p.70 et *passim*) y voit la marque du « sauvage » et rapproche le *Jagdfieber* de la sauvagerie du gibier, du *salvajum* ou du *ferum* qu'évoque C. Fabre-Vassas. La fièvre de la chasse traduirait donc un état du sang, un état « chaud », celui-là même qui est désigné par les adjectifs « sauvage » et « fort ». Cette interprétation, me semble-t-il, est entièrement confirmée par les paroles d'une femme de Minot à propos des femmes menstruées qui comme on sait ont l'haleine forte : « Quand on est fiévreux, chaud, c'est pareil, ça fait pareil que les règles », ce qui veut dire que ça fait tourner le saloir, par exemple (Verdier 1979 : 44-45). Les femmes qui ont leurs règles sont d'ailleurs « chaudes » (*ibid.*), et leur ardeur amoureuse (au sens où l'on dit qu'une femme est « chaude ») est censée être en rapport avec l'abondance de leur flux menstruel<sup>19</sup>.

Bien sûr, cette « chaleur », comme la « sauvagerie » ou la « force », est susceptible de plus ou de moins, et ce n'est pas un des moindres intérêts du livre de Hell de nous donner à voir cette gradation qui se déploie sur les deux registres parallèles du chasseur et du gibier. La fièvre de la chasse, déjà, est excès ; on en parle comme d'une passion incontrôlable, d'une « folie », celui qui est pris par elle abandonnant femme et enfants et délaissant ses intérêts. Cet excès est parallèle à celui qui caractérise le gibier et dont nous avons déjà parlé. Mais le *Jagdfieber* doit être « maîtrisé », le chasseur doit savoir se « contrôler », car la fièvre de la chasse est elle-même susceptible d'excès, excès d'une chose déjà excessive. Avec ce « *Jagdfieber* débridé », nous entrons dans le domaine de la rupture des interdits, des interdits alimentaires et des interdits de chasse imposés par l'Église, dans le domaine des légendes, de celles relatives au « chasseur sauvage », le *wilder Jäger*, le *Nachtjäger*, le « chasseur maudit » assimilé au Diable, légendes qui font écho aux thèmes de la mythologie germa-

nique de la *wilde Jagd* ou de la *wütende Heer*, caractérisée par la « fureur » (*wuot* du vieil allemand) de Wotan et de ses guerriers, les *berserkir*. Mais *Wut* est la rage, et Hell lie, à travers la mythologie germanique et la légende de saint Hubert, le thème du chasseur sauvage à celui de la rage, de même qu'O. Vincent rapproche le folklore relatif au renard des représentations populaires et des croyances associées à la rage. Non seulement tous ces éléments sont liés entre eux, mais encore retrouvons-nous presque pour chacun d'eux l'indication claire de notre fil conducteur : le « goût du sang » du chasseur sauvage, la pluie de membres sanglants qui accompagne dans certaines versions de la légende le cortège de la chasse sauvage, l'assimilation des guerriers de Wotan à des carnassiers enragés, l'état d'extrême chaleur de la chasse sauvage parfois appelée « chasse de feu », le fait que la rage se transmette par morsure, l'inversion typique de la transgression et qui est aussi celle de la rage entre les catégories « domestique » et « sauvage », etc. État extrême, excès de l'excès, redoublement qui est marqué dans les termes eux-mêmes : car si la chasse véritable se fait dans la fièvre et si cette fièvre signifie fort ou sauvage, l'expression « chasse sauvage » n'exprime rien d'autre que la redondance d'une même qualité, l'idée d'une sauvagerie ou d'une force au carré, un état  $S^2$ . De même, la « fureur sauvage » ou la « chasse de feu ». Toutes ces expressions disent littéralement « chaud sur chaud », « sauvage sur sauvage », « sang sur sang ».

Désormais, on peut dresser un parallèle strict entre les deux séries, des chasseurs et de leurs gibiers. Au sommet de l'échelle, au plus extrême, correspondant au très « fort », qui est toujours un « trop fort », et que nous avons appelé  $S^2$ , se trouvent du côté humain, le *wilder Jäger* et ses avatars légendaires ou mythiques, du côté animal, les « nuisibles » ou les « puants », les carnassiers comme le renard, mais aussi des animaux comme le sanglier ou le cerf pour certaines parties anatomiques qui concentrent leur force sauvage. C'est le domaine de l'interdit et de sa transgression, avec ses conséquences décrites diversement en termes de fureur, d'extase, de possession démoniaque, de frénésie, de folie ou de rage. Au niveau inférieur se trouve ce qui relève simplement de  $S$  : le chasseur mû normalement par le *Jagdfieber*, dans un état « chaud », et le gibier au sang « fort » ou « sauvage », mais néanmoins comestible. Enfin, il faut probablement compléter le tableau en envisageant un niveau zéro, correspondant à  $S^0$  : les chasseurs amateurs qui ne connaissent pas la fièvre de la chasse et sont rejetés par les « vrais » chasseurs du côté des « viandards » ou des simples « tireurs » ; dans la série animale, il faut probablement penser aux animaux domestiques, du moins aux plus anodins, ceux à la chair blanche, ceux-là mêmes que la femme peut vider sans problème.

Tout ce que nous avons dit jusqu'ici — le fait que le cumul de  $S$  fasse problème, que ce soit sous forme de  $S^2$  ou de  $S \times S$  — peut être resitué par rapport à cette gradation. Tout acte mettant en jeu le niveau supérieur fait problème : les carnassiers sont immangeables, le renard ne peut être tué que si l'on n'en fait pas couler le sang, etc. Au niveau moyen du  $S$  simple, il suffit d'éviter la conjonction avec un autre sang, celui de la femme, celui du Christ, etc.<sup>20</sup>. Enfin

ajouterons-nous, pour reprendre brièvement le thème par lequel nous avons introduit nos réflexions, que le rapport des chasseurs entre eux fait problème ou risque de faire problème : parce que le sang est fiévreux, c'est-à-dire relève du niveau S, aucun conflit ne doit surgir entre eux, il leur faut bannir la « jalousie de chasse », s'entourer de précautions diverses et s'appeler « frères », sanctionner au moyen d'une juridiction propre les moindres manquements, etc. Le sang des chasseurs — des « vrais » s'entend — est donc loin d'être anodin. Seul l'est celui du niveau zéro, et bien que le sang du poulet ait autant de réalité biologique qu'un autre, il n'a guère plus de force dans les représentations qu'un « sang de navet ».

De plus, nous sommes à présent à même d'apporter une réponse à une question que nous avons laissée en suspens, celle de l'équivalence entre  $S^2$  et  $S \times S$ . Les légendes sur l'origine du chasseur sauvage disent en effet ceci : c'était un chasseur « coléreux et cruel », ou un chasseur passionné, qui un jour en vint à commettre un meurtre ou à rompre les interdits imposés par l'Église, c'est-à-dire à chasser à Pâques ou à la Toussaint (Hell, pp. 127, 128, 133). La légende de saint Hubert commence de même : il part chasser le vendredi saint ou le jour de Noël, et il serait de même devenu « chasseur maudit » s'il ne s'était converti à temps ; ce n'est pas pour rien que saint Hubert passe pour guérir de la rage (Hell, pp. 130-140). Donc, tous ces chasseurs qui sont devenus des « chasseurs sauvages » ou ont failli le devenir, tiennent leur destin du fait qu'ils ont conjoint S avec S, et le résultat, l'état de « chasseur sauvage », consiste précisément en un état  $S^2$ . En bref, l'accumulation de « chaleur » ou de « sauvagerie » résulte de la transgression des interdits.

Encore un mot sur cette « fièvre », sur cette « passion » du chasseur, sur ses sentiments, sur tout ce qu'il est courant d'appeler sa psychologie<sup>21</sup>, ce dont Hell nous entretient si bien et à propos de quoi il nous dit des choses si fondamentales. La pulsion qui le meut, le pousse et le contraint à son corps défendant, est tout entière de représentations et de symboles sociaux tressée. Elle s'inscrit dans une structure dont nous n'avons pas encore parlé : S attire S et l'être en lequel S est présent se trouve contraint par cette présence vers un autre être également marqué de S. C'est le « sauvage », c'est cette modalité particulière du sang qui contraint le chasseur vers le sang, ce qui n'est pas sans évoquer, dans un autre registre de l'imaginaire, le loup-garou ou le vampire. Ou encore, les « envies » des femmes enceintes qui, comme on sait et comme l'a bien montré Y. Verdier (1979 : 49-53), sont surtout des envies de choses rouges : fraises, framboises, cerises ou mûres. Encore faudrait-il montrer que la femme enceinte est investie par le sang, ne serait-ce que virtuellement, ce qu'on peut soupçonner déjà du seul fait qu'elle est censée produire les mêmes effets que la femme menstruée lorsqu'elle vient d'accoucher et possède alors, selon certaines croyances, la faculté de changer l'eau des puits en sang (*ibid.* : 150). La fièvre de la chasse comme les « envies » sont prises dans une même structure symbolique qui constitue une des dimensions fondamentales du social.

## NOTES

- \* HELL, 1985. Cf. le compte rendu dans *L'Homme* 99, XXVI (3) : 184-185, par C. Amiel.
1. Ces précautions qui visent à éviter la violence en présence du sang constituent un de ces phénomènes récurrents à travers le monde sur lesquels L. MAKARIUS (1974) a attiré l'attention dans un livre volumineux et déjà ancien dont on regrette qu'il ait trouvé si peu d'écho.
  2. « Au demeurant, castrer la bête de chasse paraît ici surdéterminé... » (JOLAS 1982 : 350).
  3. FABRE-VASSAS (1982 : 378-383), JOLAS (1982 : 349), VINCENT (1984a : 227).
  4. HÉRITIER 1978 : 391, 1985a : *passim*, 1985b : 544 sq.
  5. Sur cette catégorie du « fort », outre les travaux précités relatifs à la chasse, voir FAVRET-SAADA (1977 : 23-24) : « être assez fort », avoir le « sang fort » ou le « sang faible », VERDIER (1979 : 39-40, 44, 46, etc.), à propos du goût « fort » de la gruttoie, de l'haleine « forte » de la femme menstruée ou de la rousse, etc., VERVISCH (1982 : 388, 391), à propos de l'odeur « forte des vermifuges ou des femmes menstruées », AMIEL (1985 : 23, 27-28, etc.), à propos de l'huile ou du vin, deux boissons « fortes » dont la dernière est explicitement associée au sang à travers l'image chrétienne comme par son usage « fortifiant » : « Du bon vin sort le bon sang... », etc.
  6. D'après l'expression de C. FABRE-VASSAS (1982 : 384).
  7. Mais ceux qui, contre cette opinion, mangent de ces animaux ou soutiennent que leur chair est comestible, ont recours à cette idée d'expulsion, disant par exemple qu'il suffit de faire « dégorger » cette chair, de même qu'on fait pour les abats du sanglier (FABRE-VASSAS 1982 : 382 ; HELL, pp. 101, 125).
  8. Encore que ceux des Ardennes étudiés par O. Vincent y fassent allusion à l'occasion ; ainsi ce piègeur de renard, parlant de la fabrication de l'appât, glisse insensiblement d'un sens à l'autre du terme « règles », comme si la réalité physiologique était le fondement de l'observance sociale : « Alors si la femme avait ses règles, c'était vraiment foutu, fallait foutre la casserole à la poubelle ! » Mais c'est des bêtises, entre nous... Mais c'est pour souligner tout le cérémonial, enfin l'histoire qui entourait la fabrication de ça, même si ça ne correspondait à rien, c'était sûrement transmis et puis ma foi, chacun respectait les règles, même si c'était des règles idiotes ! (VINCENT 1984a : 89).
  9. Même si cette représentation correspond à une réalité, ce que ni Hell ni moi ne prétendons nier. Une croyance, même si elle est partiellement fondée dans la réalité, n'en demeure pas moins une croyance, ce que l'on voit du fait qu'elle forme système avec d'autres croyances, définissant un champ symbolique et débouchant sur une interprétation du réel qui ne vaut qu'à l'intérieur de ce système pour ceux qui sont pris dans sa texture symbolique. Ainsi, l'odeur réelle des femmes ne peut être la raison véritable de leur exclusion générale des pratiques de chasse parce que l'homme aussi a une odeur, parce que de nombreuses formes de chasse ne supposent pas la dissimulation du chasseur, parce que toute société dispose d'un certain nombre de moyens culturels permettant de faire disparaître ces odeurs, etc. C'est donc d'une autre « odeur » que l'odeur réelle dont il est question, décalage entre le dit et le réel, décalage que tout matérialisme mécaniste se plaît à nier, plaquant et ajustant étroitement l'un sur l'autre. L'« odeur » évoquée par les chasseurs français n'est finalement que le dernier avatar, rationalisé par une mentalité déjà pénétrée par la science, de ce qu'on présente ailleurs sous forme métaphorique comme une vapeur rouge qui entourerait le chasseur s'il avait eu des rapports avec une femme menstruée, ainsi chez certains peuples eskimo, ou encore de l'idée que le projectile aurait une trajectoire tordue s'il avait été touché par une femme (TESTART 1986 : 35-36).
  10. C'est, nous dit Hell (p. 94), « tout un système de pensée s'articulant autour du jeu des odeurs, des exhalaisons... ».
  11. J'emprunte ces formules à F. HÉRITIER (1979, 1985a, 1985b) qui évoque le cumul du « chaud » avec le « sang », tandis que je parle dans mon essai sur la division sexuelle du travail de contact entre le « sang » et le « sang ». Il s'agit évidemment de la même idée, relevant de la même logique, bien qu'à l'époque de la rédaction de mon essai (fin 81) je connaissais peu les travaux de F. HÉRITIER, ou du moins n'avais-je pas fait le rapprochement entre ses idées et celles que je développais. Il me paraît remarquable que, travaillant tous deux sur des matériaux ethnographiques différents, à partir de considérations et de traditions intellectuelles différentes, nous ayons formulé en des termes si proches l'idée d'une même structure symbolique — à quelques écarts mineurs près, il est vrai (sur ce sujet, voir TESTART 1985 : 345-449).

12. Encore un des thèmes privilégiés de L. MAKARIUS (1974) qui l'a développé à propos de tous les personnages sociaux qu'elle voit comme personnages « de sang » : incestueux, jumeaux, rois divins, forgerons, et autres transgresseurs d'interdits, réels ou mythiques.
13. L'acquisition du trophée par le chasseur français est donc en tout point similaire à l'acquisition de la puissance de sang par le transgresseur selon l'analyse de Makarius. Encore une fois, le fait que Makarius parle exclusivement du sang et surtout du sang féminin (comme moi-même dans l'*Essai* précité), tandis que les bois du cerf sont essentiellement rapportés à sa sexualité mâle, cette différence apparente quant aux substances ne pose guère de difficulté théorique une fois que l'on a reconnu que des représentations populaires établissent une continuité entre ces substances, ainsi par exemple que Hell le montre à propos du cerf et de ses bois associés au cycle féminin et très explicitement au sang menstruel (sur ce point, voir aussi les indications décisives d'O. VINCENT 1984a : 172 sq.).
14. Voir le numéro spécial d'*Études mongoles et sibériennes* (1984) sur le renard.
15. Ce qu'il est éminemment en tant que représentant classique, dans la tradition européenne, du personnage du *trickster*, joueur de tours. Sur l'analyse de ce type de personnage et son rapport crucial avec la transgression, je renvoie à MAKARIUS 1974 : 215 sq.
16. On dira peut-être que ma comparaison entre grive et renard pêche du fait que la première est consommée tandis que le second ne l'est point. Mais la consommation de la grive prend un tour quasiment rituel et qui suit une distribution soigneusement ordonnée par des règles strictes de présence, ainsi que le remarque JAMIN (1979 : 101). Dans un cas il y a évitement, dans l'autre, respect d'un certain nombre de précautions ou de règles. Ne voit-on pas que le côté excessif de l'un et l'autre animal pose également problème, mais qu'il y a une multitude de façons différentes de le résoudre ?
17. Quelques remarques supplémentaires sur ce curieux animal : la grive « par excellence », nous dit JAMIN (1979 : 60), est la Grive mauvis appelée roussette, de même couleur que le renard, de même que la femme rousse, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler ; on dit dans les Ardennes que cette roussette se soûle de sorbe (*ibid.* : 61), ce qui la rapproche de la grive languedocienne ; enfin, pour ce qui concerne son symbolisme féminin, qu'en est-il de son association avec la lune (*ibid.* : 54) ?
18. Je ne peux m'empêcher de penser, bien que je ne sois pas en mesure de le prouver, que les modes de capture du renard font référence au folklore associé à cet animal, le fait, par exemple, qu'il est pris au piège de même qu'il tend des pièges dans le *Roman de Renart* et, plus précisément encore, en réponse à cette ruse qui le fait désigner comme le symbole du diable : le fait qu'il se roule dans la terre rouge pour paraître tout ensanglanté et attirer les oiseaux qu'il dévorera (d'après l'épigraphe du numéro spécial d'*Études mongoles...*, 1984). Si ces techniques signifient bien quelque chose, elles formulent dans leur langage spécifique le dicton qui s'applique à tout *trickster*, à savoir que tout joueur de tours sera lui-même pris à ses propres tours. Une méthode de destruction des corbeaux, qui est signalée par Hell (p. 205), pourrait bien, par-delà sa cruauté, s'expliquer par des considérations similaires.
19. La pensée populaire ne tient-elle pas une alimentation carnée trop abondante pour cause d'« échauffement » ? De même pour les chiens de chasse, et plus directement pour notre propos, l'idée que la chair de gibier sauvage est « fiévreuse » (FABRE-VASSAS 1982 : 382, 395, n. 11).
20. Peut-être le fait que le chasseur soit « chaud » de même que le gibier est « sauvage » donnera-t-il l'idée au lecteur que la chasse met en jeu une conjonction de type S avec S. Le chasseur qui a la fièvre, après tout, est aussi « chaud » que la femme menstruée : pourquoi pourrait-il chasser tandis que la femme ne le peut pas ? En réalité, il n'y a pas de cumul pour le chasseur dans la mesure où sa « chaleur » n'est rien d'autre que le sang sauvage du gibier qui le parcourt et l'appelle.
21. Les sentiments, comme les autres représentations, ne relèvent pas plus de la psychologie que des sciences sociales. C'est seulement l'approche particulière qui en est faite, la problématique qui leur est appliquée, c'est-à-dire le champ épistémologique dans lequel on les situe, qui relèvent de telle ou telle discipline.



## RÉFÉRENCES CITÉES

AMIEL, C.

1985 *Les Fruits de la vigne : représentations de l'environnement naturel du Languedoc*. Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme (« Ethnologie de la France »).

AMIEL, C., G. CHARUTY & C. FABRE-VASSAS

1981 *Jours de vigne*. Villelongue d'Aude, Atelier du Gué (« Terre d'Aude »).

DOBKIN DE RIOS, M.

1976 « Female Odors and the Origin of the Sexual Division of Labor in *Homo Sapiens* », *Human Ecology* 4 : 261-262.

*Études mongoles et sibériennes*. Cahier 15 : *Le Renard : tours, détours et retours*. Nanterre, Labora-

1984 toire d'Ethnologie et de Sociologie comparative.

FABRE-VASSAS, C.

« Le Partage du *ferum* : un rite de chasse au sanglier », *Études rurales* 87-88 : 377-400.

FAVRET-SAADA, J.

1977 *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »).

HELL, B.

1985 *Entre chien et loup : faits et dits de chasse dans la France de l'Est*. Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme (« Ethnologie de la France »).

HÉRITIER, F.

1978 « Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique », in É. SULLEROT, éd., *Le Fait féminin*. Paris, Fayard.

1979 « Symbolique de l'inceste et de sa prohibition », in M. IZARD & P. SMITH, eds., *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »).

1985a « Le Sperme et le sang : de quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 32 : 111-122.

1985b Résumé de cours, in *Annuaire du Collège de France, 1984-1985*. 85<sup>e</sup> année. Paris, Collège de France : 531-550.

JAMIN, J.

1979 *La Tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau*. Paris, Institut d'Ethnologie.

s.d. « La Tenderie aux grives en Ardennes, une éducation sentimentale ? », in Actes du colloque Imaginaires et réalités de la chasse aujourd'hui, Chalon-sur-Saône, 22-24 janvier 1986 (à paraître).

JOLAS, T.

1982 « La Part des hommes : une société de chasse au bois », *Études rurales* 87-88 : 345-356.

LOT-FALCK, É.

1953 *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*. Paris, Gallimard (« L'Espèce humaine »).

MAKARIUS, L.

1974 *Le Sacré et la violation des interdits*. Paris, Payot.

TESTART, A.

1985 *Le Communisme primitif. I : Économie et idéologie*. Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.

1986 *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. Paris, Éd. de l'EHESS (« Cahiers de l'Homme », n.s., XXV).

VERDIER, Y.

1979 *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines »).

VERVISCH, M.-O.

1982 « Enfants et femmes : paroles de ventre », *Ethnologie française* 12 (4) : 387-394.

VINCENT, O.

1984a *Chasse au renard et chasse au sanglier dans les Ardennes françaises*. Thèse de 3<sup>e</sup> cycle. Nanterre, Université de Paris X.

1984b « Faits et gestes du renard en Ardennes », *Études mongoles et sibériennes* 15 : 193-221.