

Le culte du trophée en Europe occidentale : réflexion ethnologique sur la continuité de l'imaginaire du sauvage

*Bertrand HELL**

RÉSUMÉ

L'observation ethnographique des pratiques cynégétiques modernes permet de distinguer en Europe deux aires culturelles de chasse : celle de « la chasse-récolte » et celle de « la chasse-cueillette ». Quelle que soit, toutefois, l'éthique retenue, tous les chasseurs témoignent, une fois le gibier sylvicole abattu, d'une même attention portée au trophée. Les sources historiques, voire archéologiques, permettent en outre de mesurer l'ancienneté de ce culte du trophée. Pour en comprendre la nature, il convient, au-delà de la fonction sociale dévolue à la possession du trophée, de saisir la chaîne d'idées qui associe l'os/trophée à la semence vitale. Une vision de l'ordre du Sauvage se dévoile, pensée symbolique qui fait de la chasse aux animaux à cornes le moyen pour l'homme d'acquérir une part du flux sauvage circulant dans l'espace de la forêt. A travers l'étude du culte du trophée doit en définitive se poser la question de l'existence, dans les croyances collectives européennes, d'un substrat permettant d'associer la chasse et le chamanisme.

ABSTRACT

The ethnographic observation of modern hunting practices permits to distinguish two cultural areas in Europe : the area of the « harvesting hunt » and the area of the « picking hunt ». Nevertheless, whatever the ethic accepted as true, once the silvicol game is felled, all hunters show the same interest in the trophy. Moreover, historical and even archaeological sources make it possible to assess the antiquity of this cult of the trophy. To understand the nature of this cult, beyond the social function assigned to the possession of the trophy, it is essential to follow the chain of ideas which associates the bone-trophy with the breath of life. A structure of the Savage comes to light, a symbolic belief which equates the hunt of horned animals with a means for man to acquire part of the savage flux which circulates in the forest. The study of the cult of the trophy eventually raises the question of the existence of a common substratum in the collective European beliefs, which associates hunting with a chamanistic practice.

* Mission du patrimoine ethnologique, Besançon.

D'emblée, posons la question : une relation peut-elle être établie entre le geste du héros-chasseur grec consacrant les bois de la biche de Cérynie dans le temple d'Artémis (Euripide : *Hercule furieux*) et la coutume actuelle qui incite les chasseurs à offrir une tête de cerf dans certaines églises à l'occasion de la fête de leur saint patron ? Une telle interrogation sur la continuité du culte du trophée dans l'univers mental européen peut sembler légitime. Force nous est cependant de constater qu'elle est singulièrement absente de la littérature ethnologique, et que les européens n'abordent les rites contemporains que sous l'angle de l'approche monographique. Soyons sûr que cette prudence n'est pas dénuée de fondement et que la question est plus complexe que notre formulation naïve ne le laisse paraître... Toutefois, profitons de l'invite faite ici à ouvrir une large perspective diachronique dans l'étude de la relation homme-animal sauvage pour proposer une réponse. Pour ce faire, il convient de préciser en premier lieu le cadre sémantique dans lequel s'inscrit le culte moderne du trophée.

Morphologie de l'espace cynégétique européen

L'approche ethnographique des pratiques de chasse au gibier sylvicole permet de dépasser le cadre des particularismes locaux et des affirmations identitaires et de faire ressortir la trame ordonnatrice des conduites cynégétiques contemporaines en Europe nord-occidentale. Technique privilégiée, organisation sociale ou inscription sémiotique de « l'éthique », mais aussi cadre juridique ou densité relative de la population des pratiquants sont autant de données qui se recoupent et qui conduisent à la reconnaissance des deux conceptions majeures prévalant à l'heure actuelle, à savoir la chasse-récolte et la chasse-cueillette.

Dans une vaste aire géographique englobant toutes les régions de parlers alémaniques ainsi que plusieurs pays d'Europe centrale (Pologne, Hongrie, Tchécoslovaquie), les chasseurs partagent une même vision du Sauvage. Celle-ci est pleinement cristallisée dans la *pirsch* du cerf (chasse à l'approche silencieuse). L'enjeu ultime de cette chasse est la récolte du beau trophée. Au chasseur incombe par conséquent le soin de gérer la population animale : par un tir dit « sélectif » (on élimine tous les cerfs aux bois irréguliers, regardés comme de mauvais reproducteurs) et par la pratique de la *Hege* (littér. le soin, la protection), il veille à favoriser au maximum la présence, sur son territoire de chasse, de vieux cerfs à la double empaumure majestueuse. Toute l'organisation cynégétique s'ordonne selon une science du trophée complexe, et la croissance annuelle des bois gouverne tous les gestes des chasseurs en Alsace et en Moselle comme en Autriche (Hell, 1985).

Dans le reste de la France et dans les pays de l'Europe du Sud (Italie, Espagne, Grèce), la chasse est au contraire associée à l'image d'une libre cueillette aléatoire. Convaincus que le gibier « pousse tout seul », les chasseurs condamnent toute gestion raisonnée du milieu sauvage et restent profondément attachés à une technique de chasse imprécise dans ses résultats : la battue. Une idée force domine : les deux ordres du sauvage et du cultivé doivent rigoureusement être disjoints. La traque des bêtes sauvages répond au tout premier chef à un souci (réel ou imaginaire) de défense de l'espace cultivé et elle s'inscrit dans une logique paysanne utilitaire. C'est la raison pour laquelle, dans tous les pays de cette aire de chasse-cueillette, à la différence de la communalisation imposée

par le code de la chasse-récolte, le principe législatif de base associe droit de chasse et droit de propriété.

La coexistence en Europe de deux éthiques de chasse apparemment dissemblables n'est pas chose récente, loin s'en faut. Dès le haut Moyen Âge, les lois dites « barbares » (loi salique, loi wisigothe, loi ripuaire) témoignent dans les pays germaniques d'une attention soignée portée au gibier sylvicole, attention dont le droit romain puis italien ne porte par exemple aucune trace (Schwappach, 1886 ; Tucci, 1980).

Différents quant à leurs pratiques quotidiennes, chasseurs gestionnaires et chasseurs-cueilleurs se retrouvent pourtant une fois l'animal abattu. Tous manifestent un souci identique de préserver certaines parties de la dépouille, tous adhèrent à un culte du trophée de même nature.

Le culte du trophée

Sur les rites du trophée, la moisson ethnographique est abondante. La passion des chasseurs est connue de tous, et quelques exemples suffiront à rappeler l'importance présente d'un tel culte.

Ici, en forêt champenoise, un jeune chasseur se voit remettre la patte antérieure droite de son premier chevreuil. Là, en Ile-de-France, le piqueux fait l'honneur du pied antérieur droit à une chasserresse au terme d'une chasse à courre fructueuse. Ailleurs, en Hongrie, un chasseur est aspergé de sang frais par les gardes-chasse avant que ne lui soit solennellement apporté le massacre du cerf royal qu'il a tiré. Là encore, dans le Tyrol autrichien, le chasseur prélève les canines du cerf abattu : il les portera en boutons de manchettes ou en épingle à cravate lorsqu'il revêtira son habit d'apparat (costume en peau de cerf et chapeau garni d'une touffe de poils d'un *Hochwild*, le gibier noble). Plus près de nous, dans les Vosges, un garde-chasse alsacien sert le schnaps (l'eau-de-vie locale) à ses hôtes dans une flasque recouverte de la peau prélevée autour des testicules d'un « grand coiffé »... Ici enfin, un 3 novembre, au cours d'une commémoration de la Saint-Hubert, des chasseurs mosellans viennent déposer, au son des cors de chasse, une tête de cerf, soigneusement décorée d'un lit de rameaux de sapins, sur le parvis de l'église avant que ne débute l'office religieux. Coutume exceptionnelle ? Ce même jour, les frères allemands du Rameau d'Argent, une confrérie de parentèle symbolique construite selon les règles traditionnelles, effectuent un geste identique : en pleine forêt, ils apportent la dépouille d'un *Keiler* (vieux sanglier) éclairée par deux rangées de bougies, devant l'autel dressé dans une clairière pour la célébration de la messe votive.

Quelle que soit la nature du trophée, son appropriation est toujours un geste décisif du rituel cynégétique. Pour les anthropologues, il y a là un fait social polysémique nécessitant l'entrecroisement de plusieurs regards.

Celui de la sociologie, qui souligne la valeur essentielle dévolue au culte du trophée comme rite signifiant inscrit dans une pratique à forte fonction d'ostentation statutaire (Bozon et Chamboredon, 1980). A cette approche de type fonctionnaliste font écho les nombreuses analyses historiques démontrant l'importance, à toutes les époques, de la possession du trophée de chasse (ou de guerre) comme expression privilégiée des valeurs masculines emblématiques (Schnapp, 1981 ; La Chasse, 1980).

Celui également de l'ethnopsychologie, qui éclaire les projections qui se cristallisent dans un acte sanglant hautement signifiant. Pour certains spécialistes, il est modelé par le schéma freudien du meurtre du père ; pour d'autres, il réactualise le geste sacrificiel archaïque, le gibier étant perçu comme un remplaçant de la victime originaire, monstrueuse et sacrée. Que le point de vue adopté soit freudien ou jungien, chacun s'accorde à reconnaître dans le trophée-talisman un support symbolique surdéterminé. La ramure du gibier incarne ainsi « la puissance microcosmique », représentation collective conjuguant les images de l'imputrescibilité de la corne, de la fécondité du phallus et de la vigueur héroïque du chasseur-guerrier (Durand, 1969).

Mais dans la perspective diachronique qui nous importe ici, faisons plus particulièrement appel à l'archéologie et à l'histoire. Les différentes monographies ne laissent subsister aucun doute sur l'ancienneté de cette attention singulière portée à certaines parties caractéristiques du gibier. De fait, il est possible de faire se répondre, geste par geste, les pratiques contemporaines évoquées précédemment et des usages antérieurs.

L'hommage de la patte antérieure droite ? Telle était la coutume à laquelle devaient se plier les habitants de la cité alsacienne de Kaysersberg, détenteurs en 1564 du droit de chasse en forêt : ils apportaient ce trophée aux seigneurs locaux propriétaires des terres de la vallée. Tel est aussi le rite que dépeint au XVI^e siècle une gravure du célèbre traité cynégétique de Jacques du Fouilloux (*Vénerie*, 1573) ou que mentionne La Fontaine : une fois le loup capturé par les manants du village, le seigneur cloue sur sa porte le pied droit et la tête du fauve (*Fables*, L, IV, 16).

Prélever les canines du cerf ? Chacun aura présent à l'esprit ces « croches » utilisées comme pendeloques dès le Chatelperronien, dont la haute valeur incitait les hommes du Paléolithique à tailler des copies dans l'ivoire, l'os ou le galet (Leroi-Gourhan, 1964).

Une dépouille animale comme offrande ? Une chronique du monastère de Saint-Hubert-des-Ardenne datée de 1056 nous décrit le duc Frédéric arrivant devant l'autel principal, les épaules chargées de la hure du sanglier et suivi de tous ses veneurs, pour y déposer « dévotement » cette part du butin de sa chasse (*Cantatorium*, cap. 58, Al. 72). Suspendre la tête du gibier ? Écoutons ici une *Vita* du V^e siècle. Elle évoque la légende dorée de saint Germain et nous apprend que, avant sa conversion tardive, l'évêque d'Auxerre fut un chasseur acharné. Il avait coutume de suspendre les têtes des bêtes fauves tuées pendant la chasse aux branches d'un arbre sacré situé en plein centre de la ville. Cette tradition, décrite comme « païenne » par les hagiographes successifs (dont Jacques de Voragine au XIII^e siècle), survivra à la christianisation ; au début du XVII^e siècle, les chasseurs vosgiens de la vallée de Gérardmer étaient tenus de venir accrocher toutes les têtes des bêtes fauves au portail de leur église.

Conserver la ramure du cerf ? La présence de merrains dans plusieurs sépultures du Mésolithique est attestée (May, 1986), tout comme est bien connue l'importance du motif de la ramure dans la statuaire consacrée à la divinité gallo-romaine d'origine celte *Cernunnos*, en qui certains chercheurs voient le dieu « au front coiffé de bois » (Duval, 1981). Évoquons donc plutôt ces anathèmes jetés par les ecclésiastiques, et réitérés à plusieurs reprises (des conciles de Tours et d'Auxerre au VI^e siècle jusqu'aux sermons du prédicateur strasbourgeois du XVI^e siècle, Geiler de Kaysersberg), sur l'usage impie de « faire le cerf », c'est-à-dire de porter une ramure sur la tête et d'effectuer des cavalcades à certaines époques du cycle calendaire traditionnel. Ici aussi le rite perdurera.

Citons quelques-uns parmi les plus célèbres rituels connus en Europe. En Angleterre, dans le Staffordshire, durant la période de Noël, douze jeunes hommes se coiffent des bois de cerf conservés dans la chapelle du lieu et s'adonnent à une ronde échevelée à la dimension sexuelle transparente, respectant en cela une gestuelle qu'une chronique de 1686 présente comme « une coutume immémoriale ». Dans les Alpes bavaro-autrichiennes, les villageois organisaient encore durant la première moitié du XX^e siècle des *Perchtenlauf* (littér. courses des *Perchten*, du nom d'une divinité topique, avatar de l'antique Diane-Artémis). Au cours de cette cérémonie de jeunes hommes revêtaient des cornes de cerf (ou de bouc) et dévalaient en hurlant les champs et les prairies du village afin, selon leur dire, de « faire pousser l'herbe ». En Alsace, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, à la mi-carême, certains villages voyaient apparaître périodiquement les *Hirtzgiger* (littér. les cerfs violoneux), personnages recouverts d'une botte de seigle retournée, dont plusieurs sources des XVI^e et XVII^e siècles confirment un travestissement originel en cerf. Ces hommes-cerfs quétaient en dansant des œufs et du lait dans toutes les fermes, menaçant les maîtres de maisonnée de leur « prendre la plus belle fille ».

Cette similitude apparente des rites ne suffit nullement à postuler la prégnance intemporelle en Europe d'un culte du trophée monolithique. Un champ de questionnement spécifique s'ouvre néanmoins pour l'ethnologie.

Faut-il, en raison de la diversité présente et passée des cadres sociaux et économiques, s'en tenir aux approches monographiques, c'est-à-dire ne considérer chaque ensemble étudié que comme un espace de cohérence fermé ? Convient-il au contraire de s'interroger sur l'existence d'un imaginaire du Sauvage et s'attacher à mettre au jour cette logique symbolique souterraine qui présiderait, sur une vaste aire culturelle à définir, à la recomposition continue des relations qu'entretiennent les groupes humains avec leur environnement faunique ? L'exploration des croyances liées au trophée soulève une question épineuse mais centrale, à savoir celle de l'échelle. Échelle dans le temps d'une part, avec la reconnaissance du processus récognitif inscrit dans la longue durée, mais aussi échelle de l'objet analysé. Pour succincts qu'ils aient été, les exemples rapportés précédemment nous ont indiqué une chose essentielle en rappelant la présence de merrains dans des cultes funéraires, dans des cérémonies agraires ou dans certains rituels de fécondité sexuelle. La quête du trophée nous plonge dans un système de représentation débordant très largement le cadre utilitaire de la seule acquisition d'une chair propre à la consommation. Pour comprendre les concaténations de cette pensée symbolique, pénétrons plus profondément dans l'univers mental des chasseurs contemporains.

Le système du sang noir

L'analyse de la littérature cynégétique médiévale (dont le célèbre Roman de Tristan du XII^e siècle présentant une traque exemplaire du cerf) confirme nos observations ethnographiques. Les gestes effectués autour de la dépouille sont indissociables de l'ensemble des conduites dictées par le code cynégétique. Sur nos terrains, l'enfouissement précautionneux des entrailles dans la terre, la consommation par le tireur d'un peu de sang frais bu à même la plaie (rite partagé tant par l'industriel autrichien que par le bûcheron vosgien) ou encore la grillade des abats rouges par le chasseur en personne

(cuisine qui s'oppose à la marinade de la gigie réservée à la femme) sont à l'évidence des pratiques chargées de sens et devant être corrélées, avec d'autres, au culte du trophée.

Il convient par conséquent de ne pas se focaliser uniquement sur le trophée. Techniques de chasse, usages culinaires, rites d'évitement ou au contraire d'appropriation des fluides (sang, sperme et urine) et, dans une perspective élargie, ensemble des normes alimentaires carnées, identification des individus selon leur « humeur » dominante ou encore relation postulée entre comportement social et idiosyncrasie particulière sont autant de champs à explorer. Ils s'agencent selon un réseau ordonné de signes et laissent entrevoir les contours d'un imaginaire collectif construit autour de l'image de la circulation du sang noir.

De précédents travaux nous ayant permis d'explicitier ce schème symbolique (Hell, 1992), contentons-nous ici d'en rappeler le principe architectonique à l'aide d'un diagramme et d'un bref commentaire (fig. 1).

Une remarque préliminaire s'impose : le système mis en évidence englobe toutes les pratiques de chasse au gros gibier repérées en Europe. Quelles que soient les éthiques privilégiées et leurs différentes assises culturelles et surtout juridiques (réglementation sélective ou ouverte, voire théoriquement libre dans le cas du braconnage), l'univers de la chasse au bois est régi par un code identique, authentique jeu de limites tacite et reconnu par l'ensemble du groupe social.

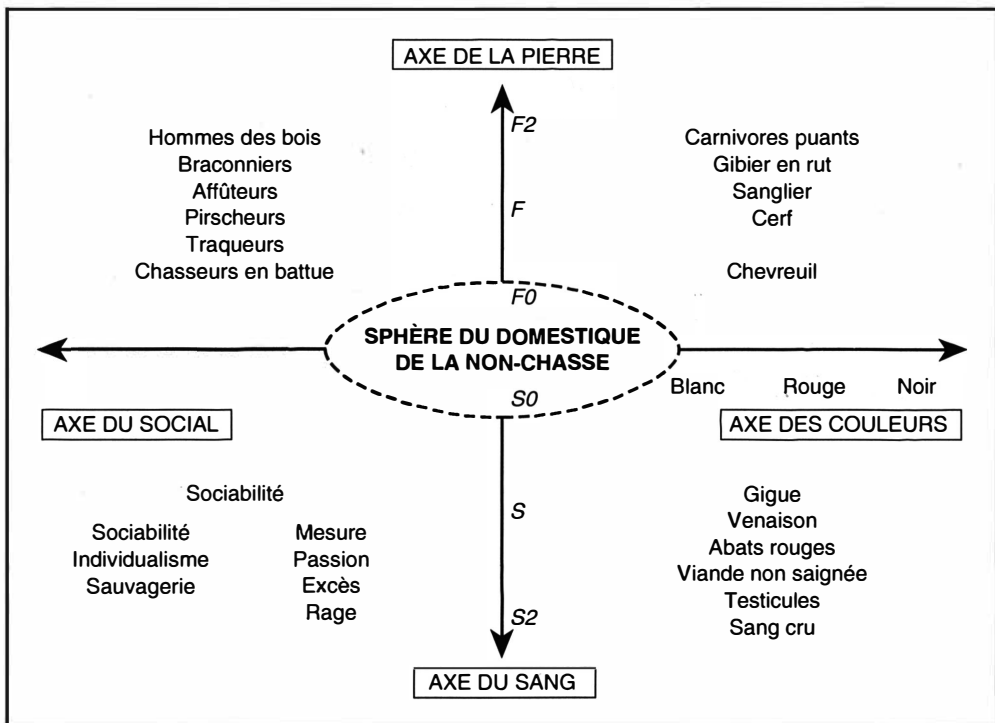


Fig. 1. L'imaginaire du sang noir.

Ce code non écrit positionne en premier lieu tous les acteurs parcourant l'espace cynégétique. Il classe les différentes catégories de chasseurs en fonction de leur soumission relative à « la fièvre de la chasse », c'est-à-dire en fonction de la force présumée de leur ensauvagement « naturel » (axe de la fièvre).

Loin de n'être qu'une métaphore naturaliste anodine, les représentations de la fièvre modèlent les comportements les plus quotidiens et en fixent la norme sociale (axe du social). Aux yeux de la communauté, manières de chasser et manières d'être sont indissociables. Tous les pratiquants (du chasseur mesuré à l'homme des bois ou au braconnier enragé) sont des acteurs socialement reconnus. La réelle distance qui les sépare n'est pas évaluée à l'aune d'une morale unique mais appréciée selon l'idée d'un bouillonnement délétère du sang noir.

A la répartition des gens de chasse fait écho une taxinomie animale. Du chevreuil, gibier liminal, aux petits carnassiers dits « puants », c'est en termes de concentration du flux sauvage que sont signifiées les différences et interprétées les caractéristiques naturelles. Ici, l'image de l'ensauvagement est rendue par la métaphore des couleurs, et nous relèverons que, dès leur apparition, les traités cynégétiques médiévaux, tant de langue allemande que de parler romans (à l'exemple des *Livres des Desuis du Roy Modus* de 1379), partagent les gibiers en bêtes rouges et bêtes noires.

A l'intérieur de chaque gibier les différentes chairs sont ordonnées selon le même principe symbolique. Elles se répartissent selon leur degré d'imprégnation : des entrailles, terme générique désignant le siège de l'animalité, aux membres, parties externes les plus éloignées de ce foyer, les consommateurs de venaison suivent, toujours à l'aide de la référence à une couleur présumée caractéristique, la déconcentration progressive du sang noir.

Un ordre du Sauvage s'esquisse. Il ne fait toutefois pleinement sens qu'au regard d'une authentique pensée humorale qui, en toile de fond, fixe la cohérence globale des représentations exposées. Cette pensée, inspirée directement de l'humorisme antique (dont les ethnologues retrouvent les traces vivantes aussi bien en Asie qu'en Orient à l'exemple de C. Bromgerger (1985) en Iran), se cristallise dans les savoirs physiologiques populaires.

Le sang est le vecteur du flux sauvage, et il en assure la circulation. Dans la venaison, ce flux se manifeste par une chaleur singulière. Celle-ci, de nature sèche, noire et terreuse, est profondément ambivalente. Elle est susceptible à la fois d'alimenter la fièvre de la chasse (et par conséquent d'entretenir certaines aptitudes telles la maîtrise du corps, l'endurance, mais aussi l'instinct prémonitoire ou ... la vigueur sexuelle) et de provoquer des désordres physiologiques (furoncles, hémorroïdes ou, dans les cas plus graves, coup de sang ou fureur proche de la rage). Passion de la chasse et goût de la venaison vont de pair. L'emprise d'une fièvre spécifique entraîne inéluctablement une inclination marquée pour une chair particulière. Celle-ci, en retour, par sa chaleur, alimente la fièvre et peut la faire s'accroître dangereusement. C'est la raison pour laquelle des seuils précis de comestibilité sont définis par le groupe social et strictement respectés. Seule la présence du flux sauvage dans le corps de certains chasseurs leur autorise une ingestion salutaire de viandes jugées par d'autres groupes non seulement comme intrinsèquement échauffantes, mais aussi comme « naturellement » toxiques. Les non-pratiquants s'abstiendront donc de toute consommation (ce qui fut le cas de nombreux bûcherons durant les périodes de pénurie alimentaire, alors que certains de leurs voisins posaient

avec profit des lacets), et les chasseurs mesurés se contenteront d'une gigue soigneusement refroidie. En revanche, les braconniers pourront se délecter impunément des venaisons les plus noires, et les hommes des bois aller jusqu'à consommer des « puants », carnivores dont la chair est pourtant l'objet d'un tabou absolu et des plus anciens (*Deutéronome*, XIV, 3-7).

Notre référence à l'Ancien Testament n'est pas fortuite. A notre sens, en effet, un schème identique structure les abominations antiques et les représentations contemporaines de l'ordre du Sauvage ; sur ces deux registres affleure constamment la vérité consignée par le Deutéronome : « Le sang, c'est l'âme » (XII, 24).

Il nous semble bien que derrière les discours sur la force, sur les propriétés régénérantes, voire sur la puissance extatique du flux sauvage (sur la relation entre la chasse et la possession : Hell, 1992), nos informateurs européens expriment une croyance essentielle largement répandue sur l'ensemble du continent eurasiatique, et partagée en particulier par les chasseurs sibériens : chasser et ingérer le sang du gibier revient à s'approprier son bonheur, c'est-à-dire, en dernière analyse, son principe vital (Lot-Falck, 1953).

L'évocation de cet enjeu capital de la poursuite cynégétique nous permet de renouer avec notre premier objet d'investigation. En effet, ces mêmes chasseurs sibériens, en prenant grand soin de ne jamais rompre les os du gibier et surtout de ne pas briser son crâne, nous rappellent que tous les rites liés à la préservation du trophée sont chargés à la fois d'assurer le maintien de la circulation du principe vital de l'animal mis à mort et de prolonger l'effet bénéfique de la chasse sur le chasseur. Qu'en est-il de ce double souci sur nos terrains ?

De la vertu du trophée

Soyons en premier lieu convaincus d'un fait : la chaîne d'idées qui associe le crâne de l'animal à son flux vital n'est pas étrangère à l'univers mental européen. Ainsi, explorant quelques théories anciennes sur le sperme et le sang, F. Héritier-Augé (1985) peut conclure : « Dans les ossements se trouve le principe de la transmission ininterrompue de la vie ».

Multiples sont les données ethnographiques attestant de la prégnance d'une telle pensée symbolique. Ici, dans les pays germaniques, jusqu'au début de ce siècle, un usage prévalait lorsqu'un enfant voulait connaître l'identité de son père décédé : on extrayait un os de différents cercueils et l'on faisait couler du sang de cet enfant sur les reliques. Seul l'os provenant du père était en mesure de « boire » le sang du fils. Là, en Styrie autrichienne, les villageois avaient coutume, encore au XIX^e siècle, de décapiter les défunts et de ne pas enterrer le chef avec le corps dans le cimetière communal. Le crâne était déposé dans l'église paroissiale, derrière l'autel.

Mais portons plus particulièrement notre attention sur les croyances attachées aux animaux sauvages. Le corpus légendaire est ici une première source précieuse. D'un bout à l'autre de l'Europe, il est en effet question d'animaux ressuscités à partir de leurs ossements, à l'exemple de ces traditions orales courant dans les Alpes : de mystérieuses femmes sauvages seraient capables de redonner vie à un gibier juste après s'être repues de sa venaison. Un motif récurrent dans de nombreuses variantes doit être souligné. Un

os brisé ou subtilisé par un homme interdit la résurrection et expose le sacrilège à la terrible colère des « maîtresses des animaux ». Celles-ci peuvent parfois se montrer conciliantes et enseigner au chasseur, comme on le rapporte dans le Vorarlberg autrichien, comment substituer un bout de bois taillé dans une branche au fragment manquant du squelette.

Qu'il y ait autour du squelette un savoir propre aux chasseurs, nous en voudrions pour preuve l'hagiographie traditionnelle de notre évêque d'Auxerre du V^e siècle. N'est-il pas significatif que saint Germain, personnage dont la légende s'attache à rappeler la passion païenne pour la chasse, soit très précisément un des seuls thaumaturges capables de ressusciter un veau à partir de l'assemblage des os et de la peau, pour nourrir des compagnons accablés de faim et de froid (*La légende dorée*, II) ?

Tous ces récits oraux sont inspirés par les mythes. La tradition biblique primitive ne recommande-t-elle pas de ne pas briser les os de l'animal sacrifié (*Exode*, XII, 47) ? Dans la pensée religieuse des anciens Grecs, un sacrifice rendu aux dieux ne doit-il pas se prolonger dans l'offrande et la calcination des ossements, afin que l'animal puisse gagner les cieux et être régénéré (Hésiode : *Théogonie*, 555) ? Pour le monde nordique-germanique, citons un passage célèbre de l'*Edda* de Snorri : il rapporte les gestes effectués par le grand dieu au marteau, Thor, pour ramener à la vie des boucs ayant été sacrifiés (*Gylfaginning*).

Aux traditions mythiques font écho les pratiques quotidiennes. Grâce à nos informateurs, nous savons déjà que consommer de la chair sauvage n'est pas chose anodine et que le sang du gibier véhicule un flux singulier. Il faut à présent corréler cette information à une croyance répertoriée par les folkloristes dans toute l'Europe : la corne du cerf, comme la défense du sanglier, possède un pouvoir aphrodisiaque actif.

Loin de n'être qu'une « superstition » isolée, cette médication – attestée jusqu'en Chine – procède directement de la pensée symbolique. Réceptacle du flux vital, les ossements du gibier renferment une force fécondante dont les hommes peuvent tirer un profit physiologique immédiat. Jusqu'à une époque récente, les savoirs populaires et les discours savants convergeaient, et le chimiste Nicolas Lémery pouvait encore doctement écrire au début du XVIII^e siècle que la corne râpée des grands cerfs est un « reconstituant » des plus efficaces (*Traité des drogues simples*, 1713).

Ni la quintessence de cette force fécondante ni l'enchaînement physiologique conduisant à son assimilation par l'homme ne sont ignorés. Depuis la plus haute Antiquité (grecque mais aussi perse), une connexion est établie entre le cerveau, la moelle épinière et la semence. La colonne vertébrale est dès lors regardée comme le canal acheminant le sperme du crâne (où il est élaboré par le cerveau) jusqu'au membre viril (d'où il peut s'épancher). Toutes les vertèbres sont fortement imprégnées du semen virile, et les bois ou les défenses, « os » dressés sur le réceptacle premier de cette substance génésique, en présentent une concentration extrême. Voilà une représentation physiologique dont nous pouvons aisément percevoir la permanence.

Les défenses du sanglier ? Aux images retenues par les auteurs anciens répondent les propos actuels. D'un côté, il est question de dents portant l'énergie de « la foudre » (Ovide : *Métamorphoses*, X : 550) ou de « fers incandescents », authentique miracle de la nature, arborés uniquement par ces vieux mâles dont la puissance sexuelle extraordinaire est notoire (Michael Her : *Gründlicher Unterricht... gezogen*, 1546). De l'autre, il nous est décrit, force sourires entendus à l'appui, la manière dont les solitaires

« pénètrent et labourent sauvagement » le sol avec leurs défenses durant la période du rut, lorsque leur fureur sexuelle atteint son paroxysme. Et chacun de noter qu'à cette époque l'homme encourt un danger terrible dans un face à face avec la bête échauffée : l'émasculatation. Très régulièrement en hiver, dans toute l'Europe, la presse locale vient étoffer l'imaginaire collectif en relatant de nouveaux drames. Un exemple ? L'Est Républicain du 13 décembre 1990 introduit en ces termes un article relatif à un accident de chasse : « D'un coup de dent, l'animal traqué a fait subir le supplice d'Abélard à l'homme qui venait le débusquer. ».

Les cornes du cerf ? Un seul exemple devrait suffire à illustrer une analogie proverbiale : « Chez les cerfs châtrés, les cornes ni ne tombent, ni ne poussent (Pline : *Hist. Nat.*, VIII, 117). ». Cette croyance rapportée par le naturaliste du I^{er} siècle peut être mise en parallèle avec l'usage argotique contemporain qui désigne en italien le pénis par le terme *cornio* (la corne).

Sucer l'os pour en retirer, comme le propose Rabelais, « la substantifique moelle » ou ingérer de la corne râpée revient donc pour l'homme à acquérir une partie de la force sexuelle de l'animal sauvage ? A qui en douterait, nos sources savantes peuvent le confirmer sans détour : Nicolas Lémery, bien sûr, qui affirme que l'os de Priape du cerf (l'os pénien) est propre à exciter la semence, mais aussi le Strasbourgeois Michael Her, qui, en compilateur méticuleux des savoirs médicaux de son temps, assure que le membre du cerf est un remède souverain de nature à rendre « plein de vie et de vigueur » tout vieillard affaibli et guetté par l'impuissance. Quant à Pline, il n'avait pas omis de signaler que le fiel de sanglier accroissait les fonctions sexuelles de l'homme (*Hist. Nat.*, XVIII, 80). Ce savoir traversera les époques et, parallèlement à une transmission orale, les encyclopédies médiévales, puis les maisons rustiques et autres dictionnaires pratiques des XVIII^e et XIX^e siècles, en assurèrent une diffusion dans le domaine des sources écrites. Et sur tous nos terrains européens, il n'est de chasseur qui n'attende quelque surcroît de « vigueur » de la consommation des testicules de la bête sauvage...

Parvenu à ce stade de notre exploration, il nous faut faire le point. La relation s'esquissant entre le trophée et la semence sauvage – relation signifiée tant sur le plan du mythe que sur le registre des savoirs physiologiques – ouvre d'intéressantes perspectives anthropologiques entrecroisées.

De la force du Sauvage

En tout premier lieu, cette relation symbolique nous permet de mesurer la totale inscription du culte du trophée dans une activité humaine – la chasse –, dont, outre la fonction sociale, la dimension génésique est un élément essentiel. Les résonances sexuelles attachées à la poursuite cynégétique transparaissent à travers de multiples études. Certains archéologues émettent l'hypothèse d'un lien probable entre les symboles sexuels et les symboles cynégétiques sagaie-blessure (Leroi-Gourhan, 1964). Les historiens consignent des faits significatifs : relevons par exemple que, parmi les privilèges ontologiques échus au seigneur dans la société féodale, le droit de chasse et le port de la fourrure d'animal sauvage étaient indissociables du droit de cuissage, ou notons encore que la castration était l'une des peines retenues dans l'Angleterre du XV^e siècle pour réprimer le délit de venaison. Mais ce sont aussi les spécialistes de la

littérature ancienne qui nous rendent attentifs à l'importance, parfaitement explicite dans les oeuvres des troubadours médiévaux, des métaphores érotiques dans les récits allégoriques de chasse. La flèche décochée par le chasseur transperce à la fois le coeur de l'amante et celui du cerf, comme le rappelle le poème du début du XVI^e siècle attribué à Octovien de Saint-Gelais, *La Chasse et le départ d'Amours*. L'offrande du trophée est ici un geste parfaitement transparent ; n'est-ce pas, selon un récit anonyme du début du XIII^e siècle, une fois la patte du blanc cerf déposée au pied du roi que le chasseur-chevalier Tyolet peut épouser la fille du souverain (*Lai de Tyolet*) ? Multiples sont enfin les monographies ethnographiques attestant que ces résonances sexuelles ne sont nullement absentes des pratiques contemporaines. De la Bourgogne au Languedoc, quel que soit l'environnement culturel, les projections anthropomorphiques d'une société exclusivement masculine délimitent le cadre sémiotique des faits et dits (La chasse et la cueillette, 1982).

En second lieu, cette relation dégagée à partir de faits européens nous introduit de plain-pied au coeur d'une problématique anthropologique capitale. Au-delà des représentations relatives à une force fécondante détenue par le flux sauvage se profile en effet la question centrale de l'interdit universel du sang. Ce tabou fondamental peut être abordé sous des angles divers.

La mise en évidence d'une « idéologie du sang » intéresse depuis longtemps nombre d'anthropologues. Dans de multiples cultures, sang, lait et sperme étant en étroite position de contiguïté, une interrogation s'impose : les différentes conceptions donnant sens au jeu des humeurs et des fluides corporels (compatibilité/incompatibilité, rapports d'homologie, etc.) ne renvoient-elles pas à des thèmes invariants dont l'organisation obéirait à une structure logique commune ? C'est dans une telle perspective que l'exclusion des femmes de la pratique cynégétique – fait social universel, affirme A. Testart (1987) – prendrait toute sa signification.

Le problème d'un « totémisme moderne » a été récemment reposé avec clarté par M. Sahlins (1980). Et il y a tout lieu, effectivement, de suivre avec l'ethnologue américain le fil d'une « raison culturelle » qui, fondée sur l'interdit de certaines viandes (le chien, le cheval, animaux auxquels nous proposons d'ajouter les bêtes noires au sang sauvage), survalorise la consommation de bœuf et qui, par conséquent, préside à toute l'organisation de la relation productive d'un état industriel à son environnement. Un réseau souterrain d'interdits aurait dès lors quelque chose à voir avec la rationalité apparente d'une demande économique dont les incidences sont devenues, à l'époque moderne, considérables.

Une raison culturelle efficace ? N'en doutons pas, et remarquons que la question des viandes bonnes à manger se pose en des termes identiques aux archéologues de la fin du Néolithique et aux ethnologues. Une logique symbolique continue n'impose-t-elle pas depuis quelque deux mille ans à l'Européen occidental une consommation restreinte de chair sauvage ? En 1980, le gibier ne représentait que 3 % du total des viandes consommées en France, pourcentage proche par exemple de cette part négligeable de la venaison – inférieure à 5 % – relevée par P. Méniel (1987) dans l'alimentation de plusieurs villages de Gaule septentrionale.

Cette image du sang/flux vital conduit également à s'interroger sur la prégnance de la pensée symbolique et à emprunter le chemin ouvert en ethnologie par Marcel Griaule (1948). « La pensée sauvage » (Lévi-Strauss, 1962) n'est pas un stade révolu de la pensée

humaine. L'esprit des hommes n'est jamais totalement prisonnier des finalités pratiques, et les gestes reflètent toujours, d'une façon plus ou moins consciente, la vérité du mythe.

Telle est aussi l'hypothèse que nous formulons à partir de nos propres travaux sur l'imaginaire du Sauvage en Europe nord-occidentale. Le présent développement nous l'a laissé entrevoir : l'univers de la chasse est un ensemble de représentations inclus dans une constellation symbolique plus vaste, constellation dont le mythe de la Chasse Sauvage donne à lire les principaux schèmes mentaux. Ce mythe nous enseigne en effet que ni le lieu de la poursuite (la forêt, espace privilégié de contact avec l'invisible), ni le temps de la chasse (correspondance entre le calendrier cynégétique et la saison du rut, mais aussi entre la chasse terrestre et le cycle cosmique d'Orion, de Sirius pourchassant les Pléiades/gibier), ni le statut des animaux traqués (le cerf comme le sanglier sont des animaux mélancoliques porteurs du souffle saturnien), ni enfin celui des chasseurs (ils sont les défunts-ancêtres dont la chevauchée cyclique assure la fécondité terrestre) ne sont des motifs anodins (Hell, 1992).

C'est la raison pour laquelle nous invitons à ne pas réduire le culte du trophée à quelque rituel suranné réenchanté par l'ethnologue, mais à y voir une projection sans cesse réactualisée de l'une des images constitutives de la *Weltanschauung* européenne.

Dans une telle perspective, il y aurait dès lors quelque parenté entre les bois de cerf arborés dans les rituels européens et cette ramure portée par le chaman toungouse. Pour en comprendre la nature, il convient de s'interroger sur l'existence, dans les croyances collectives européennes relatives aux animaux sauvages, d'un substrat commun d'origine chamanique.

Bibliographie

- BOZON M., CHAMBOREDON J.-C., 1980.– L'organisation de la chasse en France et la signification de la pratique, *Ethnologie française*, X, 1, p. 65-85.
- BROMBERGER C., 1985.– Identité alimentaire et altérité culturelle dans le Nord de l'Iran : le froid, le chaud, le sexe et le reste. *In* : Identité alimentaire et altérité culturelle, Neuchâtel, Institut d'Ethnologie, n° 6, p. 5-34.
- DURAND G., 1969.– Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Dunod.
- DUVAL P.M., 1981.– « Cernunnos », dans *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, t. 1, p. 150-152.
- GRIAULE M., 1948.– Dieu d'eau ; entretiens avec Ogotemméli, Paris, Fayard.
- HELL B., 1985.– Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l'Est, Paris, MSH.
- HELL B., 1992.– Chasse, rage et possession. Étude sur le culte de saint Hubert et sur l'imaginaire du Sauvage en Europe nord-occidentale, Strasbourg, Université des sciences humaines, thèse de doctorat ès-lettres (ethnologie).
- HERITIER-AUGE F., 1985.– Le sperme et le sang : de quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports, *Nouvelle revue de psychanalyse*, 32, p. 111-122.
- LA CHASSE AU MOYEN ÂGE, 1980.– Acte du colloque de Nice (22-24 juin 1980-1979), Paris, Les Belles Lettres.
- LA CHASSE ET LA CUEILLETTE AUJOURD'HUI, 1982.– études rurales, n° 87 et 88, Paris, EHESS.
- LEROI-GOURHAN, A., 1964.– Les religions de la préhistoire, Paris, PUF.
- LÉVI-STRAUSS C., 1962.– La pensée sauvage, Paris, Plon.
- LOT-FALCK E. 1953.– Les rites de chasse chez les peuples sibériens, Paris, Gallimard.

- MAY F., 1986.– Les sépultures préhistoriques, Paris, CNRS.
- MÉNIEL P., 1987.– Chasse et élevage chez les Gaulois, Paris, Errance.
- SAHLINS M., 1980.– Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle, Paris, Gallimard.
- SCHNAPP A., 1981.– « La chasse, ses héros et ses mythes en Grèce ancienne », dans Dictionnaire des mythologies, Paris, Flammarion, t. 1, p. 156-158.
- SCHWAPPACH A., 1886.– Handbuch der Forst-und Jagdgeschichte Deutschlands, Berlin, Springer, 2 vol.
- TESTART A., 1987.– « De la chasse en France, du sang et de bien d'autres choses encore (à propos de Bertrand Hell ; entre chien et loup...) », *L'Homme*, XXVII (2), p. 151-167.
- TUCCI H.Z., 1980.– La chasse dans la législation statutaire italienne », dans La chasse au Moyen Âge, Paris, Les Belles Lettres, p. 99-113.

Discussions

L. Chaix : Certains contextes archéologiques, comme la faune de la cité romaine d'Octodure (Valais, Suisse), au III^e s. av. J.-C., ont livré des crânes de grands bouquetins mâles (*Capra ibex* L.), alors que le squelette post-crânien est absent. La recherche du trophée semble claire, alors que la chasse au bouquetin dans cette zone géographique montagnarde a cessé depuis le Néolithique ancien (vers 4000 ans BC), où d'ailleurs elle n'a jamais joué un rôle important.

B. Hell : Votre information illustre pleinement l'intérêt que pourraient présenter des études pluridisciplinaires (archéologie, histoire et ethnologie) centrées sur une aire géographique précise et un objet d'investigation unique : l'acquisition d'un trophée de chasse par les groupes humains. Il me semble que, dès à présent, les matériaux disponibles sur les trophées de bouquetins dans les Alpes ou ceux de cervidés dans l'aire rhénane sont suffisamment abondants pour qu'une première lecture diachronique soit tentée.

F. Fedele : Dans la région alpine du Splügen (du côté italien au moins : Val Chiavenna), les jeunes hommes chassaient le cerf, selon une tradition presque disparue. Le chasseur recevait le cœur du cerf (comme trophée ?), et l'on attendait que le jeune homme le donnât à une femme de son choix comme proposition amoureuse ou de mariage. Est-ce que vous pouvez commenter cet aspect du cœur comme trophée, puis celui du cœur-trophée comme don amoureux ?

B. Hell : Je n'ai pas connaissance d'un tel usage sur mes terrains d'enquête. Le motif du cœur-trophée est toutefois bien connu des auteurs anciens : j'ai cité précédemment cette métaphore de la double chasse (au cerf et à l'aimée), tissant la trame du poème de 1509. Les spécialistes de la littérature amoureuse médiévale seraient en mesure de nous citer de multiples illustrations de ce thème. Nous savons d'autre part, grâce aux recueils de sorcellerie, que, jusqu'au XIX^e siècle, les préparations à base de cœur de cerf étaient utilisées dans plusieurs régions d'Europe pour « séduire » la personne désirée.

L. Hachem : Pensez-vous que l'obtention de trophées d'animaux domestiques, tels que les bucrânes de bœuf, relèvent du même système symbolique ?

B. Hell : Répondre trop rapidement par l'affirmative relèverait de l'extrapolation. Le rapport au sauvage dont témoigne la symbolique du trophée de chasse ne peut, à mon sens, se définir qu'au regard des activités productives dominantes des groupes humains considérés. Des liens sont à l'évidence à établir entre les gestes de chasse et certaines pratiques concernant les animaux domestiques. Il reste toutefois à préciser les concaténations d'une telle symbolique globale (complémentarité des calendriers, statut social des acteurs, sphère respective de l'usage de chacun de ces trophées, etc.).

F. Poplin : Dans un récent colloque du Centre Piganiol à Nantes (printemps 1991), R. Chevallier nous disait que dans son Bugey natal une coutume voulait que le jeune chasseur allât déposer aux pieds de sa mère son premier sanglier. Avez-vous connaissance d'autres cas semblables ? D'autre part, que pensez-vous du schéma, récurrent puisqu'il intéresse saint Germain, saint Hubert et saint Eustache, dans lequel un homme jeune, grand chasseur devant l'Éternel, devient ensuite un grand homme de Dieu ?

B. Hell : Déposer le trophée de chasse au pied de la femme : quel splendide exemple – hélas jamais rencontré sur mes terrains – pour nous rappeler que cet univers cynégétique placé si ostensiblement sous le signe de la parole des hommes et des gestes virils est, à y regarder attentivement, un espace étroitement contrôlé par la femme ! La figure ambivalente de Diane et le mythe d'Actéon comptent parmi les illustrations les plus explicites de cette idée.

Le thème du saint chasseur – qui plus est, *chasseur de cerf* – est plus complexe qu'il n'y paraît : à cet égard, les commentaires des folkloristes du XIX^e siècle, voire de certains historiens de l'iconographie religieuse, me semblent bien lacunaires. Dans un travail récent (Hell, 1992), je m'efforce de montrer que la figure de saint Hubert le chasseur est à corréliser avec celles de l'exorciste (il est alors le saint à l'étoile) et du guérisseur de la rage (les enragés étaient « taillés » en son nom jusqu'au XIX^e siècle), ce qui n'est pas le cas de saint Eustache. La symbolique du cerf (et de sa mise à mort rituelle par le héros-chasseur) est par ailleurs largement antérieure aux légendes hagiographiques chrétiennes. Dans cette symbolique, de nombreux motifs s'entrecroisent : le cerf assoiffé, la ramure lumineuse, le souffle qui repousse le serpent, etc.