

Laurent Vannini

Mémoire de Master 2

EHESS – Mention « Arts et Langages »

Sous la direction de **Yves Hersant**

Le loup est un homme pour l'homme

Chronique d'une mêmification annoncée

Le 20/06/2012

D'ailleurs, pour être bref, si vous croyez valoir mieux que les animaux en matière de courage, pourquoi vos poètes appellent-ils les plus pugnaces d'entre vous « cœur de loup », « brave comme un lion », « valeureux comme un sanglier » ?
Pourquoi ne qualifient ils jamais un lion de « cœur d'homme »,
ni un sanglier d' « égal de l'homme par la vaillance » ?

Plutarque, Gryllos

Franny écoute une émission sur les loups. Je lui dis : tu voudrais être un loup ? Réponse hautaine - c'est idiot, on ne peut pas être un loup, on est toujours huit ou dix loups, six ou sept loups. Non pas six ou sept loups à la fois, à soi tout seul, mais un loup parmi d'autres, avec cinq ou six autres loups. Ce qui est important dans le devenir-loup, c'est la position de masse, et d'abord la position du sujet lui-même par rapport à la meute, par rapport à la multiplicité-loup, la façon dont il y entre ou n'y entre pas, la distance à laquelle il se tient, la manière dont il tient et ne tient pas à la multiplicité.

Gilles Deleuze, Mille Plateaux, 1914 . Un seul ou plusieurs loups?

Vous supposez que la haine vient en premier, et après seulement, à travers elle, le combat...c'est l'inverse. Sans doute mes sujets sont-ils aussi convaincus de la vérité de leur supposition erronée. Mais à tort justement. Car c'est moi qui détermine exclusivement celui à considérer comme un ennemi à combattre des années avant qu'ils ne haïssent le dit ennemi, mieux, avant qu'ils n'aient jamais entendu parler de son existence. Chaque ennemi que je leur offre, ils viennent me le manger dans la main.

Gunther Anders, *La Haine à l'état d'antiquité*

Le 22 mars 2012, à 10h30, la police française abat l'ennemi public numéro 1.

Mohamed Merah, recherché par la police pour l'assassinat de soldats de l'armée françaises et de civils dont trois enfants à la sortie d'une école, est acculé dans son appartement de Toulouse¹. Plus de trente heures s'écoulent avant que les policiers du RAID lancent l'assaut de la forteresse improvisée où s'est barricadé l'homme seul. 250 000 personnes suivent l'assaut en direct sur le journal numérique lemonde.fr. L'envoyé spécial du média en ligne et les journalistes de la rédaction commentent les faits et gestes des protagonistes, seconde par seconde. L'homme est abattu pendant l'opération. Photographies, vidéos, enregistrements sonores, articles et commentaires abondent dans l'ensemble des médias, télévisés ou encore de la presse papier et numérique, et expliquent, analysent, décrivent, filtrent ou décryptent ce qui vient juste de se passer. Parmi cette profusion d'informations, l'une des photos de Mohamed Merah retient singulièrement notre attention [Annexe - figure 1]. Reprise par l'ensemble des médias, numériques ou traditionnels, elle est agrandie sur la une de 20minutes.fr au point de rendre le visage du meurtrier indicible, méconnaissable, semblable aux visages de monstres quasi-humains que l'on discerne à peine dans des films d'horreur tournés caméra à l'épaule: silhouettes fantomatiques qui surgissent l'espace d'une seconde sur l'écran pour suriner ou dévorer leur victime, puis disparaissent aussi subitement qu'ils sont apparus. Et au dessus de ce visage-machoïres, au dessus de ce sourire furtif déifiant la mort annoncée en légende de la photo, au dessus de celui qui se décrivait comme un "combattant de dieu", devenu ennemi public N°1 devant toutes les autres violences mortelles au quotidien, le bandeau publicitaire hors champ journalistique, mais l'encerclant comme pour lui en donner le sens et en révéler l'essence, clame la présence d'immortels², de dieux qui ont besoin d'un héros. Merah le combattant de Dieu aura finalement trouvé un sanctuaire, un espace d'immortalité dans la trame discursive médiatico-publicitaire du monde.

1 La liste des articles et documents dont je m'inspire dans l'introduction à propos des tueries de Toulouse et de Montauban est disponible en annexes (Annexe N°1)

2 **Immortels** – film réalisé par Tarsem Singh en 2011, confrontant Thésée et Hypérion. « Le film s'inspire librement de plusieurs mythes grecs, principalement de la Titanomachie et de l'affrontement entre Thésée et le Minotaure. » source: http://fr.wikipedia.org/wiki/Les_Immortels_%28film%29

Merah était devenu l'ennemi à abattre, Merah le héros du djihad, Merah était dangereux et menaçait l'espace public, Merah l'antisémite, Merah était seul contre tout le monde.

Mais Merah, le loup-solitaire³, est mort.

Loup solitaire.

L'ennemi public n°1 de la société française était un loup-solitaire. L'homme le plus dangereux pour l'équilibre de notre État, de nos institutions, de notre société était un loup sans meute. Un homme-loup, ou plus précisément un homme fait loup dans et par le discours, qui tuait des hommes et des enfants non-loups. Surgissent des images d'une autre époque, d'un autre temps, celles de « La bête du Gévaudan » au 18ème siècle qui répandit la terreur dans les campagnes françaises pendant de nombreuses années ou encore celle d'un animal massacreur d'élevages surnommée « La bête des Vosges », dont les premières incartades à la fois dans l'imaginaire et au cœur des troupeaux datent de 1975 mais qui n'a eu de cesse de revenir jusqu'en 2011. Aussi, ce 23 mars 2012, par le biais d'une métaphore superposant sur un homme armé jusqu'aux dents l'image d'un loup féroce sans meute, les hommes du RAID ont-ils momentanément revêtu les habits de louvetiers d'une autre époque et d'un autre monde, rural, lorsqu'ils ont abattu la bête anthropophage et diabolique qui menaçait nos cités.

Ce qui nous intéresse ici n'est pas tant l'élaboration d'un discours médiatique qui donne à voir le monde tel qu'il n'est pas, si tant est qu'il puisse *être* dans autre chose que les représentations que nous en avons et dont les médias journalistiques sont des producteurs, mais les origines d'une telle métaphore. Les origines de l'utilisation du loup comme terme étranger d'une métaphore visant à faire *mieux* voir le terme premier, soit l'homme. D'où vient cette image du loup-solitaire comme créature possiblement tueuse d'hommes, dans la métaphore, mais également antithétique de l'image d'un homme *solidaire*, soit celui qui ne tue pas ses semblables ? La première référence qui nous vient à l'esprit est l'adage employé par Hobbes au milieu du 17ème siècle dans son travail sur la souveraineté et la république pour décrire l'individu seul face à la dangerosité de la multitude humaine, ainsi que le rôle que doit prendre l'État dans sa protection, et la nécessaire acceptation par tous de ce rôle là. « Homo homini lupus ». L'homme est un loup pour l'homme, nous dit Hobbes. L'homme serait donc un prédateur, un carnassier, qui ne se soucie guère de ses semblables, voire les extermine dès qu'il les rencontre. Ou

³ Pour indication de la fréquence d'association du nom de « Mohamed Merah » au terme « Loup-Solitaire » dans les médias numériques (journaux, blogs, forums...), une recherche combinatoire dans le moteur google.fr donne environ 9 930 résultats. J'ai répertorié en annexes une dizaine de documents à titre d'exemples (Annexe 1)

plutôt le loup, canis lupus, se comporterait avec ses semblables comme telle bête féroce. Et l'homme se réduirait à cette seule bête cruelle et allélophage lorsqu'il se trouve dans un état de collectivité, de multitude humaine, sans société parce que sans État. Et Hobbes d'ajouter à cet adage que l'homme seul est un dieu pour l'homme. « Homo homini deus. » Il y aurait donc un être humain (individu et sphère privée) qui par le biais de l'état (entité de médiation et sphère publique) peut devenir semblable à Dieu et terrasser la bête féroce qui sommeille en lui.

Mais avant que Hobbes n'établisse sa vision du comportement lupin de l'individu face à la multitude de ses semblables, qu'en était-il du loup devant les siens ? Et devant les humains ? Que ce soit dans sa présence réelle en tant qu'être vivant et partageant avec l'homme les mêmes territoires de vie depuis quelques deux millions d'années, ou encore dans sa présence métaphorique, c'est à dire dans son utilisation poétique et rhétorique pour dire de l'homme quelque chose qui fait mieux voir l'homme ou enfin dans l'espace des mythologies, des croyances et des traditions humaines telles qu'elles nous sont rapportées de cet âge pré-hobbesien, avant que l'homme ne soit fait loup dans son état d'être avec l'autre, et que le loup ne soit fait bête farouche et rapace ?

Pour trouver la trace de ce loup devenu bête féroce auquel l'homme est comparé dans ses comportements les plus terrifiants depuis au moins 350 ans, nous nous attacherons en premier lieu à interroger un texte poétique, pré-philosophique, l'Iliade, dont les nombreuses comparaisons et métaphores entre hommes et nature posent les bases d'une réflexion toujours contemporaine sur la poétique et la rhétorique, et sur le rôle de la métaphore dans la construction de l'une et l'autre des formes de discours. Un texte qui nous intéresse également puisqu'il donne à voir un possible rapport au quotidien entre hommes et animaux au sein d'une société dont nous avons hérité tant sur les champs poétique et rhétorique, que philosophique et politique. Nous tenterons de montrer notamment comment le poète aboutit possiblement par l'emploi de métaphores dont le terme premier est l'homme et le terme étranger le lion, le loup ou encore le sanglier, à la création d'une figure d'animal singulier (et non particulier à sa *meute*) dans laquelle est déversée la bestialité humaine. Nous suivrons ensuite plus précisément les traces du loup aux côtés de l'homme dans les croyances et mythologies occidentales (grecques, germaniques et scandinaves en particulier) et suivrons en parallèle la figure du

lycanthrope, de l'homme loup, de l'homme au seuil physique et spirituel du loup et vice-versa, et ce jusqu'à la renaissance, période durant laquelle la multiplicité des croyances et traditions liées au loup et au lycanthrope fut réduite à une double incarnation, celle du mal chrétien, le diable, et de la maladie mentale, sous la forme de la mélancolie. Enfin nous nous appuyerons sur une gravure d'un peintre allemand du 16ème siècle, Lucas Cranach l'ancien, pour déceler les prémices de l'opposition soulevée par Hobbes entre loup et dieu, et de la figuration de l'homme individuel en devenir Dieu par le biais de l'État.

Chapitre 1 - Entre dieux métamorphiques et hommes métaphoriques, la disparition des animaux derrière l'émergence d'une bête.

Avant propos :

Qu'est ce qu'un animal ?

Il serait d'une ambition forcenée de tenter de répondre à cette question, que ce soit au présent de notre rédaction ou dans un présent imaginé de la rédaction de l'Illiade. Sur un plan biologique en premier lieu, qui finalement ne nous mènerait aujourd'hui qu'à l'abandon du concept d'animal pour désigner des êtres vivants très différents les uns des autres et que les théories évolutionnistes ont par ailleurs largement séparé. L'animot⁴ de Derrida rend un hommage mérité à la multiplicité des animaux d'un côté, et à leur proximité à l'homme de l'autre. L'animal c'est en quelque sorte, l'autre et le même décrits par Freud, notamment dans ses « Considérations actuelles sur la guerre et la mort ⁵ ». Un reflet parfait de l'homme dans son fonctionnement d'être biologiquement vivant, dans sa proximité devant l'horreur de la mort, et pourtant un être extrêmement différent de par sa multiplicité, entre organisme unicellulaire et rorqual, de par son « absence de rapport » au monde (puisque'il est du monde), au regard de ce que nous pourrions résumer comme la quête identitaire subjective et collective organisée par le bipède rationnel (occidental) qu'est l'humain. L'animal, comme concept, pourrait éventuellement se réduire aujourd'hui à l'ensemble de ces « autres » êtres vivants non humains ; mais là encore, ce serait renvoyer l'homme à une catégorie excluant tout lien avec ces autres, toute porosité, toute familiarité biologique, spirituelle, voire ontologique. Homère nous montre que la porosité existe, poétiquement du moins, tant « métamorphiquement » que métaphoriquement, qu'elle est omniprésente dans l'espace de l'imaginaire humain et dans la construction des structures imaginaires collectives qui le lient et le délient. Cependant, que l'animal ait désigné ou non une quelconque catégorie homogène dans l'antiquité, un ensemble, une liste d'êtres « animés », dans une continuité discontinue à l'homme et aux dieux, ce sont surtout des animaux distincts qui apparaissent dans les comparaisons et métaphores

4 « Je voudrais donner à entendre le pluriel d'animaux dans le singulier. » Jacques Derrida, L'animal que donc je suis, éditions Galilée, Paris, 2006, p73

5 Sigmund Freud, Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort, 1915, traduit par le Dr. S. Jankélévitch, cité par Michael Turnheim, L'autre dans le même, réflexions psychanalytiques sur le deuil, le mot d'esprit et la politique, Éd. du Champ lacanien, Paris, 2003

homériques. Des animaux de la vie courante, de la vie des lecteurs-spectateurs-auditeurs contemporains d'Homère. Nous verrons que nourries de ces animaux distincts, les métaphores homériques tendent à réduire leur multiplicité et leurs singularités à une silhouette poétique et imaginaire certes protéiforme, mais dont les formes successives n'appartiennent souvent pas à un monde naturel où se meuvent physiquement les animaux. Aussi tenterons nous d'utiliser de manière différenciée d'un côté le terme « animaux » pour renvoyer à l'ensemble des espèces animales auxquelles se rapporte Homère dans ses techniques métaphoriques, et le terme « animal » pour désigner soit un concept plus tardif (philosophique), soit ce qui vient se superposer aux animaux (et aux hommes) dans la mise en lien métaphorique entre hommes et animaux, c'est à dire « l'image d'un animal », ou enfin lorsque nous reprenons des textes de référence dans lesquels le singulier et le pluriel sont indifférenciés. La tâche est cependant ardue, nous n'y parvenons pas toujours, et il revient donc au lecteur de se mouvoir avec prudence parmi cette faune étrangère et familière à la fois.

A lire l'Iliade, il est parfois difficile de percevoir si ce dont *parle* Homère est un monde purement humain autour duquel et pour lequel s'organise le monde naturel, ou un monde naturel dans lequel les humains sont inscrits (élément particulier de ce monde naturel) et s'inscrit par ailleurs (singularité de l'homme qui poétise et fait le récit de ce qu'il y vit) tant les comparaisons et métaphores prenant les animaux (et plus largement le monde naturel) comme termes « étrangers » de leur silhouette poétique sont nombreuses et structurantes du récit même, ainsi que des lois régissant la vie entre les hommes, des relations entre les dieux et les hommes, et plus encore, tant elles donnent au texte sa force d'évocation, sa puissance d'enseignement, son exigence mémorielle et son unicité temporelle et spatiale (politique), mythologique et épique, générale et unique. Lions, sangliers, grues, loups ponctuent le récit de leur présence-absence, de leurs rapports analogiques d'appétences et de compétences à l'homme, le guerrier notamment, ou plutôt les guerriers dans leur singularité au cœur de l'épopée, alors que jamais pourtant ils n'apparaissent en tant que créatures à quatre pattes ou à deux serres sur le champ de bataille⁶. Leurs ombres, leurs silhouettes, leurs « fantômes hexamétriques », ou tout simplement leur image poétique

6 Nous évoquons ici les seules comparaisons des hommes aux animaux ; dans le cas des métamorphoses divines, les animaux par lesquels se dévoilent les dieux aux hommes apparaissent bel et bien, que ce soit sous la forme d'un cri de héron en pleine nuit ou d'un vautour perché sur la branche d'un arbre surplombant la mêlée. Nous n'oublions pas ici non plus les chiens de Priam ou encore ceux de Patrocle, mais ils n'apparaissent que dans les dialogues entre les personnages ou à l'état de bêtes égorgées sur un bûcher.

sillonne les nefs des achéens, le bas des remparts de la ville de Troie, les hauteurs célestes en surplomb d'une bataille à venir ou les seuils entre deux armées, là où les javelots se lancent, là où les flèches s'envolent, là où les armures frémissent comme le pelage d'un lion couvert de sueur sautant à la gorge d'une vache pour l'asphyxier avant de la dévorer. Pour autant, les seuls quadrupèdes ou bipèdes non humains qui meurent *réellement* (dans le récit de l'épopée) sont ceux sacrifiés aux dieux par les hommes pour obtenir leurs faveurs, ou les chevaux des chars de guerre tombant sous les lames et piques adverses, tous deux animaux du mouvement ou du passage entre deux ordres, humain et divin, et entre deux camps, troyen et achéen, ou au sein d'un même ordre, selon l'évolution des prouesses guerrières de chaque héros présenté.

Annie Schnapp-Gourbeillon dans son étude sur les représentations de l'animal chez Homère⁷ analyse pas à pas les différentes scènes de la vie des animaux, ou de la vie partagée entre animaux et humains, évoquées par Homère pour faire dire en premier lieu à son poème ce qu'est la guerre de Troie et la faire voir aux « auditeurs / lecteurs / spectateurs » ; comment telle armée combat, comment tel héros se révèle ou comment tel autre fuit la mort ravageuse qu'est devenu Achille. Des représentations du monde des animaux spécifiquement, et du monde naturel plus largement qui permettent dans un second temps à Homère d'inscrire sa fable longue de 52 journées dans une temporalité plus vaste, magnifiée par les références au quotidien de bergers-agriculteurs-chasseurs affrontant des animaux « sauvages » et qui symbolisent dès lors une éternelle rivalité-égalité pour la survie entre hommes et animaux dépassant le seul cadre de l'Illiade. Enfin des comparaisons et métaphores qui dévoilent une temporalité à dimension divine dans laquelle hommes et animaux se révèlent l'un et l'autre aussi fragiles que le quasi-divin Achille devant la fureur du Fleuve Scamandre/Xanthe déchaîné qui se lance à sa poursuite. Annie Schnapp-Gourbeillon parvient notamment à déceler comment de manière très subtile, Homère compare les deux armées, non pas tant en termes de poids ou de prestance militaire, de solidité des armes, mais en termes de puissance « animale », de comportements félins, de sauvagerie ou de fébrilité « animale » et in fine, alors que le poète s'empare de termes propres à un monde non guerrier mais issu d'une expérience au quotidien de la campagne grecque qui lui est contemporaine⁸, retranscrit la pesée

7 Annie Schnapp-Gourbeillon, *Lions, Héros, Masques ; les représentations de l'animal chez Homère*, éditions Maspéro, Paris, 1981

8 « Le bestiaire de référence de l'Illiade se limite aux animaux que côtoie, le campagnard dans le cadre de son expérience quotidienne, dans sa vie de paysan (ou de berger) doublé d'un chasseur » Annie Bonnafé, *Poésie, Nature et Sacré I*, Collection de la maison de l'orient méditerranéen, Maison de l'Orient, Lyon, Homère, Hésiode et le sentiment

divine, l'ordre ultime, la vision de Zeus de l'ordre humain, et l'inévitable, car annoncée du haut de l'Olympe, victoire des Grecs. Lorsque les lions troyens attaquent leur ennemi, ils ne sont jamais aussi vigoureux, ni aussi empreints d'invincibilité que les lions servant à décrire les rangs fidèles à Agamemnon. Et lorsque Dolon le loup Troyen, aux pieds légers tente de s'infiltrer dans le camp grec de nuit pour subtiliser les chevaux d'Achille et connaître de l'ennemi ses faiblesses, il est vite tué, tandis que le Loup grec, myrmidon, est un terrible ravageur de guerriers troyens. Hector et Énée sont les deux guerriers troyens les plus forts, Diomède et Achille sont les héros incontestés du côté des grecs. Pour autant, jamais Hector ni Énée ne peuvent rivaliser avec leurs ennemis, même revêtus de la peau métaphorique cette fois du lion. Les animaux n'y sont pour rien. Ce qui est en cause, c'est le guerrier, et le récit qu'en fait le poète. Les animaux quant à eux semblent se mouvoir dans un monde absent, un monde « d'images » créés par les métaphores, un monde « fantomatique », qui déploie et hante l'imagination du lecteur plus qu'il ne se matérialise dans la guerre opposant les Troyens et les Grecs. Un monde superposé au premier, calqué sur le premier, indiciblement lié et qui fait des animaux un « animal », une entité à la fois silencieuse et absente sur le champ de bataille, et dans le même temps une entité bruyante et omniprésente dans le récit poétique cadrant les 52 jours de l'Illiade ; une entité tantôt effrayante, tantôt vénérée, tantôt contagieuse, tantôt isolée. Mais qui *a à voir* empiriquement avec le lecteur contemporain d'Homère et doit *l'aider à voir* en imagination le siège de Troie.

Aussi l'animal homérique métaphorique est un mouvement, au même titre que les chevaux ou les animaux sacrificiels. Ou plutôt la relation des animaux à l'homme dans l'évolution des comparaisons, des métaphores et parfois des transformations, qui ne sont jamais complètement des métamorphoses pour l'homme, puisqu'il s'agit là d'un espace privilégié des seuls dieux, mais l'on verra que cet espace là est investi par la créature Achillesque devant Troie, montre à voir un mouvement qui est profondément lié à l'humain, soit l'autre terme de la comparaison auquel ils sont associés sans jamais pouvoir s'extraire. Des myriades de grues (désordre) criant sous les remparts troyens aux 2500 loups (ordre) affamés de la horde de myrmidons accompagnant Patrocle vers sa mort certaine, du serpent dans un chemin de montagne faisant fuir Pâris à la fureur béante d'un homme quasi-divin « devenu » enragé et souhaitant dévorer ses ennemis tel un fauve sa proie, ou une créature innommable qui dévorerait un humain, et qui pétrifie les troyens

grec de la nature, Chapitre III, Utilisation littéraire de la nature dans l'Illiade : 2. Emprunts au monde animal, p.41,

derrière leurs remparts de pierre, ce qui se dit de l'homme sur le champs de bataille est dit par les animaux dans un champ poétique, métaphorique. Paul Ricoeur, dans son essai « la métaphore vive »⁹, et sa première étude notamment consacré à la rhétorique et la poétique d'Aristote, rappelle que pour faire une métaphore (et pour faire comparaison, subordonnée à la métaphore pour Aristote en ce qu'elle explicite la métaphore), il faut toujours deux idées. Deux idées qui peuvent sembler aussi éloignées que d'un côté l'évocation d'un sanglier face à une horde de chiens, et de l'autre Ajax tentant de récupérer le corps de Patrocle tombé devant Hector et que les troyens veulent dépouiller de ses armes. Pour autant, aussi éloignées l'une de l'autre que semblent se situer ces deux scènes dans un possible réel du monde grec homérique, leur proximité, ou plutôt leur rapprochement dans la métaphore, oscillant entre fable et quotidien, est inévitable et fait voir de l'un ce qui est dit *de* et *par* l'autre « Si formellement la métaphore est bien un écart par rapport à l'usage courant de mots, d'un point de vue dynamique elle procède d'un rapprochement entre la chose à nommer et la chose étrangère à laquelle on emprunte le nom¹⁰ ». Si les animaux disent de l'homme de l'Iliade quelque chose, que ce soit pour faire sonner le glas des troyens dans une persistance de la différence de valeur guerrière entre hommes/animaux troyens et grecs, pour faire entendre de l'homme inscrit dans un terme temporel court au sein d'une des dimensions de son ordre humain (le guerrier, l'armée, la ville, un système d'échanges...) qu'il est également inscrit dans un terme temporel plus long dont la mesure est en quelque sorte garantie par le règne ou l'ordre animal, ou encore pour permettre au lecteur / spectateur par un procédé métaphorique, à la fois rhétorique et poétique, de se souvenir du poème en faisant des animaux le procédé, l'entité animale de passage des mots à l'image, et pourquoi pas de l'image à la mémoire (préfigurant le modèle des arts de la mémoire dans lesquels l'image reliée à un lieu « mental » permet la remémoration), il serait également intéressant de s'interroger sur ce que l'homme, terme premier de la métaphore, dit des animaux, termes dits « étrangers » si l'on reprend les définitions de la métaphore proposées par Aristote. Et dans une perspective plus large d'évaluation de ce que nous pourrions appeler la disparition des animaux dans l'animal, ou la disparition des animaux en tant qu'« ordre » de l'autre absolu et multiple aux côtés de l'ordre humain¹¹, de travailler la matière du récit

9 Paul Ricoeur, *La métaphore vive - "1ère étude : Entre rhétorique et poétique : Aristote"*, L'œuvre philosophique, collection dirigée par François Wahl, éditions du Seuil, Paris, 1975

10 Ibid, p.35

11 Il n'est pas question ici, pour l'instant, de disjoindre absolument ou de joindre absolument les deux ordres, dont l'un engloberait l'autre, par exemple, mais de regarder l'humain comme émetteur de cette hiérarchie, de cette taxinomie première.

et des mises en lien imaginées entre hommes et animaux qui le composent, de voir ce que la descente aux enfers guerrière et la multiplication des massacres à mesure que le récit compose la volonté divine et la colère d'Achille font sur les animaux qui portent sur leur corps spectral la trace des actions humaines, qui s'en font «stygmates» extérieurs presque¹², et agissent comme traces poétiques et discursives des actes des hommes, et enfin, de cerner, le cas échéant, si ne se modifie pas *progressivement* la nature même du second terme des métaphores, les animaux, qui d'un statut de créatures vivantes en « conflit-égalité » naturel de survie avec l'homme oscille dans la fin du récit de l'Iliade vers quelque chose d'autre, plus bestial, plus horrible, plus rebutant et repoussant, et si cette évolution n'est pas le fait même de leur mise en lien avec l'homme. Annie Schnapp-Gourbeillon indique de manière factuelle¹³, à quel point les animaux inscrits dans les comparaisons homériques de l'Iliade diffèrent de ceux qui apparaissent dans les comparaisons ponctuant le récit de l'Odyssée. Les lions, par exemple, surgissant dans cette épopée seconde (en terme de chronologie des récits) sont moins nombreux mais beaucoup plus effrayants, vils, bestiaux que ceux plongés dans le champs de bataille de l'Iliade. De l'Iliade à l'Odyssée, que se passe t-il pour qu'un tel changement s'opère ? Est-ce là une seule évolution de la technique poétique homérique ? Un pur changement de regard sur l'animal eu égard à des « liens » entre hommes et animaux dans la vie réelle des contemporains d'Homère qui auraient évolué, ou peut on imaginer que la puissance de la métaphore, dépassée par la rage, le désordre, l'ineffable cruauté même des humains en composant le terme premier, ne puisse plus atteindre sa cible qu'en faisant des animaux la bête immonde qu'est devenu Achille, homme quasi-divin, assoiffé de gloire éternelle et de sang ? Et de se demander si la bestialisation, ou la sauvagerie, de l'animal *sauvage* annoncée par Annie schnapp Gourbeillon entre les deux récits¹⁴ ne résulte pas de sa mise en lien métaphorique à l'homme dans un mouvement humain qui ne cesse de

12 Comme si l'évidence de l'homme au regard de l'animal passait dans la métaphore par une image résiduelle liée entièrement à ce que l'homme fait à l'animal dans l'analogie, à mettre en parallèle sans pour autant créer une équivalence avec « le mode d'évidence par lequel les actes des dieux nous apparaissent en tant que témoignages. »

Claude Calame, Sentiers transversaux – Entre poétiques grecques et politiques contemporaines – - « Quand dire c'est faire voir : l'évidence dans la rhétorique ancienne, éditions Jérôme Millon, collection Horos, Grenoble, 2008, p.194

13 Pour indiquer qu'elle ne travaillera pas la matière du récit de l'Odyssée moins propice à l'analyse des comparaisons avec l'animal puisqu'en contenant très peu.

14 Qu'ils soient ou non rédigés simultanément. Mais nous retiendrons l'hypothèse développée par **David Bouvier** « L'Odyssée a pu être mise par écrit après l'Iliade, cela n'empêche pas que les deux poèmes se sont formés simultanément et parallèlement...les deux légendes, celle d'Achille et celle d'Ulysse, se sont constituées et ont évoluées (sic) l'une par rapport à l'autre, l'une en fonction de l'autre ; elles étaient chantées par des aèdes qui affrontaient dans des concours et qui rivalisaient en usant de techniques et de matériaux analogues...si l'Iliade et l'Odyssée semblent refléter des valeurs et positions idéologiques opposées, ces valeurs et ces positions ne caractérisent pas des époques et des sociétés différentes mais constituent plutôt, les faces complémentaires d'un même système idéologique. » **David Bouvier**, Le Sceptre et la Lyre, éditions Jérôme million, collection Horos, Grenoble, 2002, p.87,

descendre plus profond dans l'horreur, alors qu'il ne cherche qu'une chose ; se rapprocher des dieux, ou être leur égal d'immortel, non pas dans l'ordre divin, mais dans l'ordre humain, et dans la gloire de l'exploit inoubliable, que ce soit pour les hommes qui restent, pour les enfants qui suivent et empruntent le même chemin¹⁵, ou pour les pères¹⁶ qui eux vivront la tristesse de la mort de leur enfant, mais la gloire de leurs faits de guerre. Nous commencerons dès lors notre recherche de cette bête cruelle et outrageuse, si elle existe, dans l'objet même du récit de l'Iliade et ce qui en constitue son intensité et sa raison d'être en tant que poème, soit la quête d'une gloire intemporelle, équivalente de l'immortalité divine dans l'ordre humain.

Le divin métamorphique, l'humain « métamorphosé » métaphoriquement...

« Le paradoxe du corps divin » nous dit Jean Pierre Vernant dans le premier texte composant le recueil « L'individu, la mort, l'amour¹⁷ », « est que, pour apparaître aux mortels, il doit cesser d'être lui-même, se vêtir de brume, se déguiser en homme, prendre forme d'oiseau¹⁸. » Les dieux sont métamorphes, et se jouent de l'homme en usant de ce pouvoir sans jamais révéler leurs vrais visages ; même un « demi-dieu » comme Héraclès « n'a pu regarder la véritable face du dieu Zeus 'qui ne voulait pas être vu par lui' et a masqué sa face d'une dépouille animale¹⁹. Ce qui retient notre attention ici est moins l'interdit, souvent bafoué²⁰, pesant sur la possible vue humaine des dieux tels qu'ils apparaissent l'un à l'autre dans l'Olympe, que sur les moyens mis en œuvre par les dieux pour ne pas se laisser voir. Que cela soit pour apparaître ou pour se dérober à la vue d'un humain, l'animal est l'un des recours favoris des dieux. Animal vivant pour simuler un autre

15 Ibid P.90 « ...le héros qui sacrifie sa vie au kleos, agit au nom d'un intérêt qui n'est pas égoïste. Dans une société sans loi écrite, sans code juridique constitué, le héros apparaît en revanche réjoui par l'idée d'un fils à son image, inspiré par son modèle. Sa gloire aura été utile, si elle aura [sic] contribué à perpétuer son exemple. La gloire est un moyen dont la fin pourrait bien être un souci éthique. »

16 **Homère**, Iliade, Traduction de Paul Mazon, édition Gallimard, Collection Folio Classique, Paris, 1997, Chant VI, v. 444-446, Hector « J'ai appris à être brave en tout temps, et à combattre aux premiers rangs des Troyens, pour gagner une immense gloire -méga kléos- à mon père et à moi-même. »

17 **Jean Pierre Vernant**, L'Individu, la mort, l'amour : Soi-même et l'autre en Grèce ancienne, éditions Gallimard, collection folio histoire, 1989

18 Ibid, Le corps divin, p.32

19 Ibid, p.33, cite **Hérodote** « Hercule, disent-ils, voulait absolument voir Jupiter ; mais ce dieu ne voulait pas en être vu. Enfin, comme Hercule ne cessait de le prier, Jupiter s'avisa de cet artifice : il dépouilla un bélier, en coupa la tête, qu'il tint devant lui, et, s'étant revêtu de sa toison, il se montra dans cet état à Hercule. C'est par cette raison qu'en Égypte les statues de Jupiter représentent ce dieu avec une tête de bélier. » **Hérodote**, Histoire, Livre II. Euterpe, Trad. du grec par Larcher, Paris : Charpentier, 1850. Consulté en ligne sur le site : <http://remaacle.org/bloodwolf/historiens/herodote/euterpe.htm>

20 Nous n'oublions pas que l'Iliade est un récit fortement lié à l'apparition devant Pâris de 4 divinités sous leurs traits divins, dont trois déesses parmi lesquels il doit choisir la plus belle. Et ce pour les conséquences que nous connaissons.

que sa forme divine tout en restant divin, et stimuler l'humain visé par la simulation trompeuse sur le chemin de sa destinée, à l'instar d'Athéna qui ne cesse de changer de forme humaine mais également animale dans l'Illiade et l'Odyssée, ou d'envoyer des présages sous la forme d'apparitions animales dans le monde physique ou d'interactions entre animaux. Animal mort, sa dépouille ou sa peau, pour dissimuler, cacher le visage du divin au mortel humain. Et que Zeus soit celui qui use d'un tel stratagème pour se dérober à la vue de son fils même, Héraclès, n'étonne pas outre-mesure puisqu'en avalant Mètis, déesse de la *ruse* et mère d'Athéna, il a pu par la même occasion s'accaparer la puissance de la divinité ; Dès lors, « Zeus ne connaît plus les embûches de l'imprévu.²¹» Marcel Détiéne rappelle que comme toutes les autres divinités marines, (Nérée, Protée, Thétis), Mètis est spécifiquement douée du pouvoir de métamorphose²², voire même de polymorphie puisque cet art de la transformation ne se limite pas à un seul animal, ou à un seul élément. Le poème de l'Illiade est doublement, voire triplement cerclé par les puissances polymorphes marines et océaniques, et lié à elles; Achille²³ n'aurait pu voir le jour si le danger représenté par l'union entre Thétis, fille d'une océanide, et Zeus ou Poséidon, mais surtout le fruit de cette union destiné à être plus fort que leur père, n'avait poussé les olympiens à encourager une union de la Néréide avec un mortel ; et c'est en entourant de ses bras sans jamais desserrer son étreinte la métamorphe, ne cessant de changer de forme pour se libérer, que Pélée parvint à en faire son épouse. Un parallèle avec les raisons qui poussent Zeus à avaler Mètis peut être établi ; puissance métamorphe marine, fille d'Océan, dont l'enfant mâle s'il devait naître, serait plus fort que son père. Dans les viscères de Zeus, elle enfantera Athéna, guerrière marquant de son sceau destructeur la guerre de Troie, qui fera d'Achille le porte-égide durant ce conflit, et par la même occasion un être quasiment aussi puissant qu'un dieu, troublant l'ordre olympien même par sa puissance massacrant. Zeus enserre la puissante Mètis dans son propre corps et contrôle ainsi sa ruse et sa polymorphie. Enfin, si l'épicentre du poème se trouve dans la colère d'Achille, puis sa transformation en rage guerrière meurtrière, le moment de bascule de l'état de non-guerrier destructeur des siens (colère) à celui de guerrier absolu ravageur des troyens (rage) s'établit dans la fabrication des armes d'Achille par Héphaïstos, lui même recueilli par Eurynome et Thétis, descendantes d'Océan, et qui encercle le bouclier (objet d'éternité dans la gloire marquant la métamorphose d'Achille

21 **Marcel Détiéne & Jean Pierre Vernant**, Les ruses de l'intelligence: La mètis des Grecs, éditions Flammarion, Collection Champs Essais, Paris, 1993, P 21

22 Ibid, P. 28

23 L'une des légendes autour du jeune Achille veut qu'il fut élevé par Chiron, centaure, lui même fils d'une divinité océanique et de Cronos. S'il n'est pas métamorphe, Chiron n'en est pas moins un être mi-homme, mi animal.

vers le chemin de son destin) d'Océan même; comme pour maîtriser le sens et encercler des bras océaniques les puissances de transformation d'un monde grec homérique auquel le héros grec ne participera bientôt plus physiquement, mais dont la gloire, objet de la fable homérique de l'Illiade, s'inscrit dans l'éternité bivalente, entre vie et mort, de ce monde. Ou encore comme pour encercler dans l'étreinte des puissances océaniques les « possibles représentations de ce qui est représentable dans la réalité en tant qu'ordonnement ²⁴» de la même manière que le monde Grec, géographique et mythologique, est entouré par Océan. Quant à la valeur des armes, de l'armure en particulier, fabriquées par Héphaïstos, pour prendre quelque liberté avec le sujet qui nous retient ici, sans toutefois le quitter puisqu'il s'agit possiblement de la monstration d'une quasi métamorphose humaine, d'un quasi-devenu-dieu, j'émettrai l'hypothèse d'un rapprochement possible par l'armure de bronze étincelante à Athéna, à ce qu'elle représente comme guerrière absolue, et qui est « inséparable de ses armes que Mètis a elle-même conçues et fabriquées comme un vrai chef d'œuvre de forgeron »²⁵ nous indique Marcel Détiéne. « D'après les récits mythiques de sa naissance, la fille de Zeus et de Mètis jaillit dans l'éclat de la lumière et du tumulte : 'rayonnante de l'éclat de ses armes, un éblouissement de bronze pour les yeux', elle vient au monde en poussant un immense cri de guerre. ²⁶» Cette scène n'est pas sans rappeler un ensemble de passages de l'Illiade mettant en scène la métamorphose d'Achille de guerrier éteint à un guerrier absolu, quasiment indomptable, si ce n'était par le destin déjà tracé qui est le sien. En premier lieu, sa renaissance comme guerrier devant les troyens prêts à mettre le feu aux neufs achéennes

« Il s'arrête donc et de là pousse un cri – et Pallas Athéné fait de son côté, entendre sa voix²⁷ »

Un guerrier revêtu de l'égide qu'Athéna lui pose sur les épaules et dont le corps brille d'une « d'une flamme resplendissante », dont « la clarté monte jusqu'à l'éther ». Un guerrier au delà des normes humaines, puisque sa fureur et sa splendeur touchent l'Olympe, et qui va se transformer en mort déferlante au fur et à mesure de sa quête de vengeance de la mort de Patrocle.

24 **Pierre Judet de la Combe**, Séminaire EHESS « Quand lire c'est faire. Interprétation et théorie de l'événement poétique. À propos de l'Illiade d'Homère », séance du 12/03/2012.

25 **Marcel Détiéne & Jean Pierre Vernant**, Les ruses de l'intelligence: La mètis des Grecs, éditions Flammarion, Collection Champs Essais, Paris, 1993, Page 174

26 Ibid, Page 174 – **O. Kern**, Orphicorum Fragmenta, Berlin, 1963 (1ère édition 1922) ; **Pindare**, Olymp., VII, 35-38 ; Hymne hom. Athéna (1), 4-16.

27 **Homère**, Iliade, Traduction de Paul Mazon, édition Gallimard, Collection Folio Classique, Paris, 1997, Chant XVIII – v.218-8

En second lieu, son apparition sur le champ de bataille revêtu des armes façonnées par Héphaïstos

«...telles que tout homme

Dans la foule des êtres qui les verront sera émerveillé²⁸» évoque l'armure éblouissante de bronze qu'Athéna revêt dès sa naissance. Achille brille, ou plutôt son armure brille, des mêmes feux que celle de la déesse guerrière, elle-même fille d'une océanide, Métis, dont il est dit que si elle avait eu un fils, il aurait été plus fort que son père. Et là se joue peut-être quelque chose d'un impossible rêve humain, d'un éternel empêchement divin, qui résulte en la métamorphose d'Achille en ce qui se rapproche le plus des dieux, sans pour autant jamais les égaler ; La mort « qui apporte en masse la fièvre aux mortels misérables »²⁹ et dont l'armure semble se faire l'annonciatrice éblouissante de cette destruction inévitable. Achille ne sera jamais cet être supérieur aux dieux qu'il aurait pu être si sa mère Thétis avait épousé l'un d'entre eux, Athéna ne sera jamais le fils supérieur aux dieux qu'elle aurait peut-être été si elle avait été un dieu mâle. Tous deux se retrouvent sur le champ de bataille, côte à côte, revêtus tous deux à la fois d'armes de bronze resplendissante, hurlant en chœur devant les troyens condamnés à la destruction, arborant tous deux tour à tour l'égide à tête de Gorgone qui pétrifie et tue d'un seul regard. Ce que voient les troyens en regardant Achille s'approcher des remparts de leur ville n'est autre que leur mort annoncée, comme les hommes voyaient leur propre mort dans le regard de la Gorgone et s'en trouvaient aussitôt pétrifiés. « Quand vous dévisagez Gorgô » nous dit Jean Pierre Vernant³⁰ « c'est elle-même qui fait de vous le miroir où en vous transformant en pierre elle mire sa terrible face et se reconnaît elle-même dans le double, le fantôme que vous êtes devenu dès lors que vous affrontez son œil. » Dans le même temps, ce que regarde également, sans pour autant la voir, Priam du haut des murailles de Troie lorsque son regard suit la progression d'Achille, c'est Athéna ; il reste fasciné et effrayé par le guerrier grec, mais tout comme Andromaque préparant le retour de son mari et qui « ignore que, bien loin de son bain, Athéna aux yeux pers l'a dompté sous le bras d'Achille.³¹ », Priam ne voit pas la présence de la déesse dans la lueur de Bronze dévastant un par un les troyens. Pourtant devant l'avancée irrésistible du guerrier de mort,

28 **Homère**, Iliade, traduction de Pierre Judet de la Combes, Chant XVIII – 466/7

29 Une mort qui joue le contrepoint par son aspect de maladie de ce qui a frappé les grecs lorsqu'Agamemnon refusa de redonner Chrysis ; une mort divine apportée ici par un homme à l'impossible devenir-divin.

30 **Jean Pierre Vernant**, La mort dans les yeux, Figures de l'autre en Grèce ancienne, Paris, Hachette, 1985, p.82

31 **Homère**, Iliade, Traduction de Paul Mazon, édition Gallimard, Collection Folio Classique, Paris, 1997, chant XXII, v.440-6

absolu *destructeur*³², qui s'avance vers Troie, s'il supplie son fils de ne pas combattre Achille, les sanglots qui sont les siens en cet instant font resurgir l'image d'Athéna dans le chant V (se préparant à rejoindre les armées pour défier Arès par le bras de Diomède cette fois) qui jette l'égide frangée autour de ses épaules et revêt son armure pour le combat, dont il est dit qu'elle est « source de pleurs.³³»

Achille, Athéna, Gorgô...et enfin, une soif de vengeance insatiable. Voilà en dernier lieu ce que doivent affronter les Troyens qui préfèrent se réfugier derrière leurs remparts. « C'est du sang d'Hector que son cœur avant tout le pousse à rassasier Arès³⁴». La sauvagerie dont Achille fera preuve après avoir repris le chemin du champ de bataille est sans équivalent dans les batailles écoulées ; « Aucun désormais n'évitera la mort, aucun de ceux que le Ciel, devant Ilion, fera tomber dans mes mains – aucun de tous les troyens.³⁵» et encore « je n'arrêterai pas avant d'avoir mené les troyens au comble de la guerre.³⁶» Répandant entrailles et cervelle, faisant jaillir la moelle des vertèbres, refusant toute pitié, « Le fils de Pélée brûle de conquérir la gloire, et une poussière sanglante souille ses mains redoutables.³⁷ » Le summum de l'horreur et de la cruauté sera atteint avec la mort d'Hector et le sort réservé au corps du fils de Priam « A l'arrière des deux pieds, il lui perce les tendons entre cheville et talon ; il y passe des courroies et il les attache à son char, en laissant la tête traîner... il enlève ses chevaux et ceux ci plein d'ardeur s'envolent... et tandis que cette tête se couvre toute de poussière...³⁸»

C'est un « sort outrageux »³⁹ au divin Hector, nous dit Homère, que prépare Achille, pleinement métamorphosé par la soif de vengeance, sa rage et la rage d'Athéna en lui, devenu mi-homme, mi-dieu, ou encore mi-gorgone, mi-spectre⁴⁰, mais entièrement guerrier destructeur ; jamais il n'a été aussi puissant, jamais il n'a été aussi proche de la mort ; jamais il n'a été aussi éloigné des hommes, jamais il n'a été plus proche des

32 Aussi destructeur à ce moment de l'Iliade qu'a pu l'être Arès au chant V, ou que ne l'est Athéna aux yeux du même Arès lorsqu'il reproche à Zeus de ne jamais tenir la bride « de sa fille destructrice » Athéna.

33 **Homère**, Iliade, Traduction de Paul Mazon, édition Gallimard, Collection Folio Classique, Paris, 1997, Chant V, 738

34 Ibid, Chant XX, 78/79

35 Ibid, Chant XXI, 105/7

36 Ibid, Chant XIX, 423

37 Ibid, Chant XX, 501/3

38 Ibid, Chant XXII, 394/406

39 Ibid, Chant XXII, 394

40 Patrocle se substitue à Achille et meurt à sa place ; celui qui aurait du mourir, Achille est encore vivant, mais saisi de la mort de cet ami si cher, et interpellé par le spectre de Patrocle dans son sommeil qui lui reproche de ne pas avoir veillé à ses funérailles. Aussi, lorsqu'Achille cherche vengeance, il est à la fois Patrocle, celui qui aurait du survivre et le venger, le spectre assoiffé de revanche de Patrocle pour celui qui l'a tué, et Achille le presque déjà mort, mi-homme, mi-spectre.

dieux.« Aujourd'hui que son cœur à la pensée de son ami, nourrit un terrible courroux, j'ai bien peur qu'il n'arrive à devancer le destin et à enlever le rempart.»⁴¹ Zeus en personne, dont les lois et la volonté ordonnent le monde humain, craint un instant qu'Achille ne décide du sort de la bataille avant lui, et demande aux olympiens de descendre sur terre soutenir leur camp respectif. Jamais un homme n'avait été aussi proche d'ébranler l'ordre divin, jamais un homme n'avait été aussi proche de la limite humaine, de l'espace divin, de l'immortalité.

Et dans cette marge infime qui le sépare de l'ordre divin, sur le seuil imaginé infranchissable entre mortalité humaine et immortalité divine, au moment même où la rage multiforme d'Achille se déploie dans la mêlée pour prendre la vie d'Hector et s'emparer de Troie, c'est un « lion malfaisant » qui surgit pour faire face aux troyens, « dédaigneux », qui « se ramasse gueule ouverte, l'écume aux dents », dont l' « âme vaillante en son cœur gémit » et qui « fonce droit devant lui, furieux, avec l'espoir de tuer un de ces hommes ou de périr lui-même aux premières lignes.⁴²»

...et la bête intercalée.

Un animal de cauchemar, une bête cruelle et outrageuse, sans commune mesure avec les lions parsemant les nombreuses scènes de confrontation homme/fauve utilisées par Homère pour donner à voir à ses lecteurs contemporains comment se distinguent les meilleurs guerriers dans la bataille, que ce soit dans le comportement de l'animal invoqué, les mises en scène de sa rencontre avec les hommes, ou les adjectifs et adverbes qui lui sont accolés. Un animal sans commune mesure avec tous les autres animaux évoqués dans le poème, qu'ils soient le produit d'une métamorphose divine pour faire voir les dieux aux hommes, ou d'une métaphore poétique pour faire voir quelque chose de l'homme par l'animal. Un animal enfin sans commune mesure avec les lions possiblement rencontrés dans leur vie de bergers-chasseurs par les lecteurs-auditeurs-spectateurs du récit de l'Iliade.

Si les dieux sont métamorphes, polymorphes même, il est difficile de différencier dans la

41 **Homère**, Iliade, Traduction de Paul Mazon, édition Gallimard, Collection Folio Classique, Paris, 1997, Chant XX, 29/31

42 **Ibid**, Chant XX, v.165/74

léxis, l'élocution, le « comment dire ⁴³» (ou le « comment c'est dit ») propre à Homère ce qui est de l'ordre des métamorphoses divines, manifestation de leur évidence auprès des personnages humains de l'Iliade (un concept d'évidence, ou *enargeia*, qui se fonde sur la perception visuelle pour reprendre les thèses évoquées par Claude Calame⁴⁴), soit leur présence incontournable sur le champ de bataille (dieux devenant animaux visibles des personnages de l'Iliade) et ce qui est de l'ordre des métaphores donnant à voir, ou « plaçant sous les yeux⁴⁵ » du lecteur, l'homme par le biais de l'animal, soit l'élaboration d'images pour faire voir l'homme au combat principalement, et faire du lecteur un quasi-spectateur (une scène animalière se superpose, sans se substituer à elle, à une scène où combattent des hommes pour la faire voir, ou encore la faire mieux voir. Et dans l'articulation, ou encore la distance entre les deux scènes, apparaît une nouvelle scène sur laquelle nous reviendrons plus loin dans notre étude). Pour exemples de cette difficulté à discerner dans le « comment c'est dit », dans la langue d'Homère, dans sa technique poétique, la différence « ontologique » entre des animaux issus de la métamorphose divine et des animaux venant clore comme terme étranger les métaphores mettant en scène la rencontre entre humains et animaux, nous pouvons citer deux scènes de métamorphose divine et deux scènes de comparaisons entre hommes et animaux :

→ Chant VII – Vers 58/61 : « Pour Athéné et Apollon à l'arc d'argent, pareils à des vautours, ils se posent sur le chêne de Zeus Père qui tient l'égide. Ils entendent jouir du spectacle des hommes, assis en rangs serrés... »

→ Chant XVIII – Vers 616/7 - « Elle [thétis], comme un faucon, prend son élan du haut de l'Olympe neigeux et s'en va emportant l'armure éclatante que lui a fournie Héphaestos. »

→ Chant XVII – 133/6 - « Il [Ajax] se tient là, pareil à un lion protégeant ses lionceaux – il s'est rencontré avec des chasseurs, alors qu'il menait ses petits au bois, et enivré de sa force, il abaisse sur ses yeux – les couvrant entièrement – toute la peau de son front. »

→ Chant XXII – 308/10 - « puis, se ramassant, il prend son élan, tel l'aigle de haut vol, qui s'en va vers la plaine, à travers les nues ténébreuses, pour ravir un tendre agneau ou un lièvre qui se terre ; »

43 **Claude Calame**, *Sentiers transversaux – Entre poétiques grecques et politiques contemporaines* – « Quand dire c'est faire voir : l'évidence dans la rhétorique ancienne, éditions Jérôme Millon, collection Horos, Grenoble, 2008, p.191/192

44 *Ibid*, p.192/4

45 **Paul Ricoeur**, *La métaphore vive - "1ère étude : Entre rhétorique et poétique : Aristote"*, L'œuvre philosophique, collection dirigée par François Wahl, éditions du Seuil, Paris, 1975, p.49

Si Athéna et Apollon sont « pareils » à des vautours, Si Thétis est « comme » un faucon, ils sont non seulement « semblables » à eux mais ils sont effectivement des vautours et la mère d'Achille est physiquement un faucon ; soit tous trois des êtres de chair, palpables, potentiellement visibles de l'homme. Leur évidence divine se concrétise sous la forme d'un animal terrestre. Dans le même temps, si Ajax est « pareil » à un lion protégeant ses lionceaux, ou Hector, « tel » l'aigle de haut vol qui s'en va vers la plaine, ils n'en restent pas moins tous deux sous forme humaine, et ne se saisissent de la forme animale que dans la virtuosité poétique ou la plume du poète qui cherche à les donner à voir, à créer une image telle que le lecteur visualisera, aura devant lui l'évidence de leur présence et de la nature de leur action, de leur état d'esprit, de leur force ou de leur lâcheté, de leur acuité visuelle ou de leur vitesse de déplacement, de leur aptitude au combat ou à la fuite. Les adjectifs utilisés sont les mêmes, mais le résultat diffère ; d'un côté l'invisible (divin) devient visible sous la forme animale qui dissimule par la même occasion le vrai visage des divinités métamorphes, de l'autre l'invisible (abstrait, idée, terme « étranger » de la métaphore) se superpose l'espace d'un instant, sans jamais se substituer, au visible pour le rendre plus manifeste, pour mettre sous les yeux des spectateurs-lecteurs l'évidence de l'acte héroïque sous la forme d'une scène de la vie courante à laquelle ils peuvent se rapporter empiriquement, en tant que chasseur, berger, agriculteur...⁴⁶ Dès lors, l'animal « médiation, passage, miroir où s'agitent les ombres mêlées des héros et des dieux dans leur nécessaire complémentarité⁴⁷ » acquiert un double statut d'animal-simulation (dieux se dissimulant) et d'animal-stimulation (poète utilisant l'animal dans des « images susceptibles de représenter à l'esprit, comme si nous les voyions, les choses absentes⁴⁸ »), oscillant d'un état à l'autre, d'un monde physique à un monde d'idées, d'un ordre divin à un ordre humain, sans appartenir ni à l'un ni à l'autre, sans être dépendant « entièrement » ni de l'un ni de l'autre, mais sans pour autant posséder « aucune existence propre, aucun domaine réservé. ». Si l'animal n'est « jamais un terme en soi, pôle d'une relation générique qui installerait l'homme entre bêtes et dieux. », comme l'affirme Annie

46 « Leur foisonnement [les images animales] fait pénétrer dans l'épopée la réalité de l'existence quotidienne menée par le contemporain d'Homère. Elles rapprochent de son expérience le monde des héros, le lui rendent accessible, lui donnent sa plausibilité. » **Annie Bonnafé**, Poésie, Nature et Sacré I, Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature, Collection de la maison de l'orient méditerranéen, Maison de l'Orient, Lyon, 1984, Chapitre III, Utilisation littéraire de la nature dans l'Iliade : 2. Emprunts au monde animal, p.70/71

47 **Annie Schnapp-Gourbeillon**, Lions, Héros, Masques ; les représentations de l'animal chez Homère, éditions Maspero, Paris, 1981, p.205

48 **Claude Calame**, Sentiers transversaux – Entre poétiques grecques et politiques contemporaines, « Quand dire c'est faire voir : l'évidence dans la rhétorique ancienne », éditions Jérôme Millon, collection Horos, Grenoble, 2008, p.197

Schnapp-Gourbeillon dans son analyse des représentations de l'animal dans les épopées homériques, il n'en a pas moins une existence « relative » à l'homme dans le monde contemporain d'Homère et de celui de ses lecteurs. Existence relative à laquelle le poète ne cesse de renvoyer ces derniers « pour dévoiler le vrai visage du héros⁴⁹ », en le voilant sous le *soi* de l'animal, et qui participe de la puissance évocatrice des métaphores, des comparaisons et de leur faculté de « produire des images, 'des apparitions' », de montrer, de mettre en évidence. Le quotidien des bergers et chasseurs est composé d'expériences de rencontres avec les animaux sauvages dont il est question dans les métaphores homériques ; Dès lors, puisque « le critère de l'évidence/l'enargeia est fondé sur la perception visuelle ⁵⁰», la visualisation métaphorique de la représentation animale dans son rapport à l'homme, au même titre que l'apparition métamorphique divine dans son rapport à l'homme, est rendue plus aisée, car elle fait appel à une réalité empirique incluant en premier lieu la vision et sous-tendant directement la sphère d'apparition des animaux « abstraits », métaphoriques, parsemant l'Iliade. De plus, Annie Schnapp-Gourbeillon rappelle que l'Iliade « est toute entière un discours politique portant sur l'ordre du cosmos, de l'ici-bas des hommes à l'au-delà des dieux... » et que le rôle de la comparaison homérique « est d'insérer un comportement héroïque particulier dans l'éventail des attitudes normatives de la communauté. » Par conséquent, « l'animal est un reflet, un faire-valoir, le miroir dans lequel le héros se regarde affronter la vie, c'est à dire la guerre.⁵¹ » Un miroir dans lequel le lecteur-spectateur regardera la guerre telle que lui même affronte la vie. Et lorsque Diomède, par exemple, est comparé à « un lion qu'un berger, aux champs, veillant sur des brebis laineuses, a blessé, au moment même où il sautait dans l'enclos... » s'entremêlent dans l'image générée par la comparaison, (qui n'apparaît que dans l'espace de l'imaginaire du lecteur), la stature haute de Diomède excité par sa blessure, le lion blessé qui bondit et le matériau mémoriel, empirique et imaginaire de chacun des lecteurs-spectateurs ; matériau qui est issu de leurs expériences de rencontre, de souvenirs de rencontre, de récits de rencontre avec un lion dans un contexte réel équivalent, ou un contexte poétique préalable à cette lecture là. La métamorphose est au dieu ce que la métaphore est à l'homme. Et le terme commun, le terme intermédiaire, l'intercesseur, le médiateur entre ces deux ordres, mais également et surtout de chaque ordre à soi même pour exister en tant que tel, dans l'invisible et le visible, c'est l'animal. Pour reprendre le double rôle attribué par Vernant au miroir du

49 Ibid, p.198

50 Ibid

51 Ibid P.194/205

sanctuaire de Lycosoura, on pourrait dire ici que le miroir-animal de la métaphore non seulement « reflète les apparences des objets visibles placés devant lui (puisqu'il ne se substitue pas au guerrier qu'il rencontre à sa surface métaphorique, mais se superpose à lui, le laissant visible sous son pelage poétique) mais « il ouvre également une brèche dans le décor des « phénomènes », manifeste l'invisible, révèle le divin » *en l'humain* (c'est nous qui ajoutons au texte de Vernant ici) « le donne à voir dans l'éclat d'une mystérieuse épiphanie. » Une apparition donc, soit la manifestation de ce qu'il y a de plus grand, de plus héroïque, de quasi-divin chez le guerrier et sa figuration métaphorique dans une scène de combat par l'animal, être vivant d'un autre ordre mais être vivant également dans une continuité éventuellement chez les êtres animés dont il fait partie au même titre que les hommes ; l'animal à la fois comme l'*autre* et le *même*.

Mais est-ce véritablement la seule chose qui apparaît ? Sont-ce les seules qualités ou fébrilités guerrières qui transparaissent par le corps spectral de l'animal évoqué ? Qu'en est-il par exemple des guerriers-lions « outrageux »⁵² qui viennent faire basculer le récit dans la cruauté la plus humaine possible ? Qu'en est-il du lion auquel est comparé Diomède dans le chant X de l'Iliade, la Dolonie, où sans la moindre hésitation, le plus grand héros grec d'ascendance humaine massacre 13 troyens dans leur sommeil, tel « un lion se « jetant féroce⁵³ sur un troupeau de chèvres et de brebis sans guide » ? Qu'en est-il de l'animal comparé à Achille lorsque ce dernier ne désire qu'une chose au chant XXII, se saisir d'Hector et le dévorer⁵⁴ ? Une ultime scène de violence clairement énoncée comme anthropophagique, et qui vient donner une aura troublante à toutes les scènes animales précédentes, censées représenter le combat entre des guerriers, et surtout jeter une aura sur-naturelle, hors lois naturelles, sur les animaux *nourrissant* la métaphore. Entre le héros vainqueur et le guerrier vaincu, entre l'épée sanglante et le corps écroulé, et superposés à cet événement dans le récit, se tiennent également, par exemple, un lion et un sanglier, un lion et une biche, un fauve puissant dont les crocs entament les flancs du légèrement moins puissant habitant des forêts, et une mâchoire animale qui se referme

52 Diomède et Achille sont les deux lions aux mâchoires outrageuses de l'Iliade. Nous reviendrons plus loin sur les différences et similitudes entre ces deux lions.

53 Annie Schnapp-Gourbeillon note dans son chapitre consacré à Diomède le Lion que la traduction de Mazon « flirte avec le faux sens » ; « le lion ne se jette pas 'féroce' sur le troupeau ; il *nourrit contre lui de mauvais desseins*...le fauve tout comme Diomède est agité de pensées mauvaises...sa sauvagerie, tout comme celle de Diomède, est présentée négativement. » **Annie Schnapp-Gourbeillon**, *Lions, Héros, Masques* ; les représentations de l'animal chez Homère, éditions Maspero, Paris, 1981 p.116. Un détail d'importance pour notre étude.

54 **Homère**, *Iliade*, Traduction de Paul Mazon, édition Gallimard, Collection Folio Classique, Paris, 1997, Chant XXII, v.345-349

sur la chair d'un repas. Or, lorsqu'Homère compare les guerriers tombés par l'épée ou le javelot à des proies, des sangliers, des biches, des moutons agonisant et les héros vainqueurs, aux prédateurs, aux lions, aux loups, aux léopards, ce qu'on ne voit « plus » dans la métaphore mais qui existe pourtant, qui ne disparaît pas, c'est un homme qui mange un autre homme. Et Achille de vouloir dévorer Hector, au summum de la bestialité humaine. Des vellétés anthropophages rendues visibles par et dans le monde animal et dans le même temps dissimulées, rendues quasi-invisibles, imperceptibles, dans le monde humain. L'homme se sert de l'animal dans la poésie pour dissimuler sa propre cruauté, ses propres « travers moraux » aux yeux des lecteurs-spectateurs, tout en s'y dévoilant sous l'apparence de prédateurs-guerriers...que devient alors cet animal hors-norme du champ métaphorique quand il rejoint l'espace imaginaire, ou plus largement dans la structure imaginaire collective⁵⁵ contemporaine aux lecteurs-spectateurs ? Et que devient quant à elle la bestialité « humaine » une fois donnée à voir sous l'image de la *malveillance* d'un lion, dont la malveillance à l'état naturel n'est jamais observable ?

De la bestialité de l'homme à la *bestialisation* des animaux ; l'enjeu métaphorique.

En introduction de la septième partie de l'« Éthique à Nicomaque⁵⁶ » consacrée aux travers moraux, Aristote nous propose à partir d'un extrait de l'Illiade une définition en négatif de la bestialité chez l'homme « A l'opposé de la bestialité en revanche, le plus pertinent serait de déclarer qu'on trouve cette vertu qui nous dépasse, sorte de perfection héroïque et divine que peignait le poète Homère quand, à propos d'Hector, il fait dire à Priam que c'était quelqu'un d'exceptionnel : 'il n'avait même pas l'air d'être né d'un homme mortel, mais l'air d'un dieu.'...par conséquent, s'il est des hommes, comme on le prétend, qui se font dieu par excès de vertu, c'est un état comme le leur, bien évidemment, qu'on peut placer à l'opposé de l'état bestial. Une bête en effet n'a ni vice ni vertu, et un dieu non plus, tout comme elle ; l'état du dieu est au contraire quelque chose de plus honorable que

55 Je prends appui ici sur la définition que donne Michel Tibon-Cornillot des « structures imaginaires collectives » dans son ouvrage sur la mécanisation du vivant et l'imaginaire de la biologie intitulé « les corps transfigurés » : «Ce concept rassemble ce que l'on vient de désigner dans les lignes précédentes sous les termes d'« images collectives », « structures symboliques », « représentations »...cette notion ne renvoie pas au sens que l'on donne habituellement au mot « imaginaire », conçu à la manière d'un sous produit du « réel ». Ces « structures imaginaires collectives » sont bien imaginaires parce qu'elles participent à la constitution du « réel » dans la mesure où elles participent à l'édification de l'objectivité. Ces structures sont aussi collectives, car elles se donnent toujours de façon social-historique et caractérisent un groupe humain en constituant une sorte de foyer non visible, mais partout présent. » **Michel Tibon-Cornillot**, *les corps transfigurés*, Introduction générale, p.34, collection « dehors », éditions MF, Collection Dehors, Paris, 2011, p.33/34

56 **Aristote**, *Éthique à Nicomaque*, traduction et présentation par Richard Bodéüs, Septième partie : les travers moraux, p. 345, GF Flammarion – éditions Flammarion

la vertu, et celui de la bête, quelque chose qui diffère du vice. » Aussi, en inversant la proposition homérique sur la perfection héroïque, et sur laquelle s'appuie Aristote, la bestialité se reconnaîtrait chez celui « qui aurait même l'air d'être né d'un homme mortel, mais pas l'air d'un dieu » C'est donc bien à une condition « humaine » que renvoie ce travers moral chez Aristote qui insiste, selon Richard Bodéüs, « dès le départ, pour qu'elle soit entendue comme la marque de l'espèce humaine.⁵⁷ » « J'appelle dispositions bestiales » dit-il par exemple « cette représentante de l'espèce humaine qui à ce qu'on dit, éventre celles qui sont enceintes pour dévorer leurs enfants, ou le genre de choses auxquelles se plaisent à ce qu'on prétend certains des sauvages aux alentours du Pont, dévorer des chairs crues pour les uns, des chairs humaines pour les autres, et pour les troisièmes, se répartir entre eux leurs enfants pour en faire bonne chère, ou encore ce qu'on rapporte de Phalaris...⁵⁸ ». Si l'homme ne peut sombrer à l'état de bête en ayant des comportements « bestiaux », cela est du principalement au fait que ces comportements ne correspondent à « aucun comportement naturel et spécifique d'un animal sauvage... » Toujours selon Richard Bodéüs qui se réfère pour cela à l'*Histoire des animaux* d'Aristote, ce dernier n'observe aucune des attitudes dites « bestiales » assimilées à l'homme chez les animaux, ni aucun équivalent à l'anthropophagie chez ces derniers, à l'exception des poissons. Et si ce détail peut avoir de l'importance dans notre étude présente, puisque la seule comparaison aux poissons dans l'Iliade se rapporte aux troyens fuyant par peur d'être mangés par le dauphin-Achille, nous ne pouvons que suivre le traducteur de l'éthique à Nicomaque lorsqu'il « doute que cet exemple des poissons ait inspiré à quiconque l'idée de dire 'bestial' le comportement anthropophage.⁵⁹ » « Aristote refuse à l'homme déclaré bestial ou inhumain, le rang de la bête proprement dite et il rend cette justice aux bêtes qu'elles ne sont pas des modèles de bestialité.⁶⁰ » La bête aristotélicienne n'est pas bestiale, seul l'homme l'est. Pour autant, dans l'Iliade et la poésie homérique, l'homme déverse sur l'animal ses comportements les plus « outrageux », qu'ils soient de l'ordre du vice, ce que suggère Annie-Schnapp Gourbeillon en évoquant les actes commis par Diomède, ou de la bestialité, soit ceux que nous avons attribué à Achille une fois de retour sur le champ de bataille, et notamment sa possible anthropophagie qui vient éclairer d'une lumière nouvelle l'ensemble des comparaisons où se superposent un

57 G. Romeyer Dherbey, Barbara Cassin et Jean-Louis Labarrière, *l'animal dans l'antiquité*, Paris, 1997, Richard Bodéüs, *Les considérations Aristotéliciennes sur la Bestialité*, p. 252

58 Ibid, cite Aristote, *Ethique à Nicomaque*, éditions Garnier-Flammarion, Traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris, 2004

59 Ibid, p.254

60 Ibid, p.254

prédateur et une proie, en situation de chasse « naturelle », à un guerrier vainqueur et son ennemi vaincu, sur le champ de bataille. Si l'opposition opérée par Aristote entre les deux dispositions mauvaises ou immorales que sont le vice et la bestialité⁶¹ nous permettent d'analyser le fonctionnement singulier des deux guerriers basculant dans l'horreur, avec du côté de Diomède une intelligence mise sous tutelle de la perversité, et du côté d'Achille une irrationalité, une « totale absence du principe recteur, qu'est chez l'homme ordinaire, l'intelligence⁶² » (une absence d'intelligence, une irrationalité, soulignée par Héra au chant XVIII lorsqu'Achille est sur le point de revenir sur le champ de bataille⁶³), elle nous permet également de voir ces deux dispositions comme des extrêmes, c'est à dire des attitudes côtoyant, voire dépassant, une ou des limites, entre plusieurs ordres ou à l'intérieur d'un même ordre ; limite pleinement morale, à l'intérieur même de l'ordre humain (vice et vertu sont pleinement de l'ordre humain si l'on reprend l'éthique d'Aristote cité plus haut) pour ce qui est du vice de Diomède qui se demande bien après avoir exterminé 13 hommes endormis quels autres actes d'horreur il peut bien commettre. Diomède est par ailleurs présenté comme un guerrier du seuil, de l'ambivalence pour reprendre les termes de Annie Schnapp-Gourbeillon⁶⁴, à la fois l'autre (le troyen) et le même (le grec) puisque lors d'une de ses premières apparitions sur le champ de bataille, il est difficile de savoir quel camp il représente « C'est ainsi qu'on besogne dans la mêlée brutale ; et, du fils de Tydée, vous ne pourriez savoir dans lequel des deux camps est sa place, s'il a partie liée avec les Troyens ou les Achéens.⁶⁵ ». Une limite plus floue pour Achille, ou plutôt une double limite ; En premier lieu, entre l'ordre humain et l'ordre divin, puisqu'Achille devient un danger pour l'équilibre olympien et la loi même de Zeus ; en second lieu au sein même de l'ordre humain, de par son anthropophagie déclarée, et son rapprochement dans l'acte à des peuples ayant forme humaine mais dont les mœurs et actes ne respectent ni les dieux, dans leur refus des règles de l'hospitalité⁶⁶, ni les hommes puisqu'ils les dévorent.

61 « La bestialité est chose moins grave que le vice, bien qu'elle soit plus terrible, parce que dit Aristote, le principe directeur y est non pas corrompu, comme chez l'homme, mais absent (éthique à nicomaque – 7 – 1150a 1-3)...Le vice étant à un extrême la manifestation d'une rationalité perverse, à l'autre extrême Aristote pose sous le nom de bestialité, la manifestation d'une perversité entièrement irrationnelle. » **Richard Bodéüs**, Les considérations Aristotéliennes sur la Bestialité, référence du recueil de textes, p.250

62 Ibid, p.250

63 « Terrible Cronide,quels mots as-tu dits là ? S'il est vrai qu'un homme doit, à l'égard d'un autre, achever son dessein, alors qu'il est mortel et sait si peu de choses... » **Homère**, Iliade, Traduction de Paul Mazon, édition Gallimard , Collection Folio Classique, Paris, 1997, Chant XVIII

64 **Annie Schnapp-Gourbeillon**, Lions, Héros, Masques ; les représentations de l'animal chez Homère, éditions Maspero, Paris, 1981, p.95

65 **Homère**, Iliade, Traduction de Paul Mazon, édition Gallimard , Collection Folio Classique, Paris, 1997, chant V, 84-86

66 **Malick Ndoye**, Faim, quête alimentaire et travail en Grèce ancienne, lien Dialogues d'histoire ancienne, Année 1993, Numéro 19-1 pp. 63-91, p.78

Ces peuples, les Lestrygons et les Cyclopes, marqueront dans l'Odyssée deux des limites de l'ordre humain au-delà desquels Ulysse ne peut aller s'il veut rentrer en Ithaque. Face aux géants de Télépyle, les hommes d'Ulysse sont comparés à des « poissons harponnés » emportés comme un « affreux festin ». Face à Polyphème, ils sont assommés « comme des chiots » dont « la cervelle en giclant mouille le sol » tandis que leur bourreau incorpore métaphoriquement la silhouette d'un lion des montagnes, qui les mange sans rien laisser, « entrailles, chair et os rempli de moelle.⁶⁷ » Poissons-humains d'un côté qui servent de festins à des habitants quasi-humains d'une cité quasi-humaine, de l'autre Polyphème, le lion « au cœur cruel » dévorant des humains-chiots; la sauvagerie des actes perpétrés contre les compagnons du roi d'Ithaque et les images créées par le poète pour la mettre sous les yeux des lecteurs ne sont pas sans rappeler les outrages commis par Achille et les métaphores animales utilisées pour les donner à voir par le biais des animaux autant que pour les dissimuler sous la silhouette métaphorique de l'animal. Si Annie Schnapp-Gourbeillon souligne à quel point dans l'Odyssée, le lion est vu comme une « bête sauvage, un monstre cannibale créature ambiguë au carrefour de l'animalité et de l'âge d'or, à la fois éloignée et proche des dieux comme une version primitive et incertaine d'eux-mêmes⁶⁸ », nous nous empressons d'ajouter que cette image du lion, si évidente et nouvelle soit-elle dans l'Odyssée en comparaison des métaphores issues de l'Iliade, prend sa source métaphorique dans la geste d'Achille, héros en quête d'une gloire immortelle, être hybride entre Dieu et Gorgone, massacreur d'hommes des deux camps (créature du seuil comme l'est Diomède par cet aspect) que ce soit par sa passivité ou sa bestialité et enfin monstre cannibale.

De la multiplicité des animaux dans lesquels puise Homère pour ses métaphores à l'animal concept philosophique, une certaine forme de réductionnisme, s'opère. Et dans la réduction s'inscrivent possiblement les comportements humains les plus bestiaux, donnant à l'animal dans la construction d'une mémoire constituée et constituante non seulement des épopées mais également d'une vision du monde, d'un discours politique, la part de l'oubli, la part que l'homme souhaite oublier de lui même, transférer à d'autres, dissimuler par d'autres, comme les dieux dissimulent leurs vrais visages aux yeux des hommes en prenant la forme d'animaux ou en se revêtant de leur dépouille. La guerre de Troie engendre la mort de quelques centaines de guerriers et la gloire éternelle de l'un d'entre

67 **Homère**, L'Odyssée, Trad. Philippe Jaccottet, éditions La découverte, Paris, 2004, chant IX, 290/294

68 **Annie Schnapp-Gourbeillon**, Lions, Héros, Masques ; les représentations de l'animal chez Homère, éditions Maspero, Paris, 1981, P.61

eux, mais ce sont les dépouilles d'animaux féroces ou apeurés, prédateurs ou proies, qui parsèment le champ de bataille, des peaux abandonnées par ceux qui s'en sont couverts poétiquement, sous le chant des aèdes, et celui des muses, et ce sont les spectres d'animaux dénaturés qui attendent que leur mort métaphorique cette fois les désenclave de l'accusation de malfeasance qui pèse sur eux au plus profond de notre imaginaire et au plus près de nos représentations. Des peaux dont les humains continuent de se couvrir lorsque l'horreur de leurs propres actes les hante au point de ne plus accepter le regard de l'autre, celui qu'on tue outrageusement, celui à qui on traîne la tête dans la poussière après lui avoir troué les chevilles pour le ligoter, celui qu'on veut manger ; et cet autre là, s'il n'existe pas en tant que concept social dans la Grèce d'Homère, apparaît cependant nettement dans l'animal qui surgit de l'absorption métaphorique des comportements humains par les animaux. L'humain outrageux se débarrasse de sa sueur et se rafraîchît le cœur non seulement dans l'eau de la mer, mais également dans le sang des hommes en devenir-animal, aussi noir que les eaux du Léthé (« Leurs bajoues à tous sont rouges de sang ; alors il s'en vont laper de leurs langues minces la surface de l'eau noire qui jaillit d'une source sombre, tout en crachant le sang du meurtre, ventre oppressé mais cœur qui ne tremble jamais dans la poitrine – ainsi les guides et chefs des myrmidons...⁶⁹»), aussi noir que l'oubli de ce qui ne peut se dire de l'homme par l'homme, aussi noir que les actes ignobles camouflés sous la peau d'animaux dits malfeasants. Les animaux eux disparaissent sous l'horreur des attitudes humaines, réduits à une silhouette en construction, étrange, effrayante, anthropophage, l'animal, qui ne cesse de menacer de son altérité miroir l'incapacité de l'homme à rester dans les limites de son ordre et son irrésistible soif d'immortalité, de gloire éternelle. Les animaux absorbent et effacent les traces de l'horreur humaine, et l'humain, désireux de ne plus voir cette face de l'altérité et de la multiplicité dans laquelle il ne peut que se reconnaître transforme les animaux en un concept, un ordre, une fable, l'animal, dont la gueule béante continue aujourd'hui encore de hanter nos imaginaires d'humains contemporains, enfants lointains des épopées homériques, et niant toujours et encore la singulière bestialité de leur continuelle quête d'immortalité.

Ce passage par l'épopée homérique et ses métaphores transformant les fauves en bêtes et les hommes en héros, ne s'achève pas là. Le récit de l'Illiade est traversé de la présence de deux loups solitaires sans lesquels Troie n'aurait pu être prise [Autolykos et Achille,

69 Homère, L'Odyssée, Trad. Philippe Jaccottet, éditions La découverte, Paris, 2004, Chant XVI, 156-165

chefs de la meute des loups Myrmidons], et sur lesquels nous reviendrons au fil de notre enquête sur le loup et sa meute, et leur place auprès de l'homme « occidental » et sa société. Aussi, nous faut-il désormais suivre les traces du prédateur singulier qu'est le loup dans son parcours aux côtés de nos ancêtres, que ce soit dans un espace géographique partagé de vie et de mort, ou encore dans les représentations du mammifère véhiculées au fil des siècles par les communautés humaines. Pour mieux comprendre les liens qui se sont tissés entre le quadrupède carnivore et le bipède omnivore, nous suivrons en parallèle l'évolution de la figure du lycanthrope, l'homme-loup et ce jusqu'à la renaissance, période durant laquelle la multiplicité des croyances et traditions liées à la fois au loup et au lycanthrope fut réduite à une double incarnation, du mal chrétien et de la maladie mentale.

Chapitre 2 - Le loup, des portes de la cité grecque aux portes de l'enfer chrétien.

Sur les traces du Garou renaissant.

La réapparition du loup en France depuis quelques années, si elle semble *ravir*⁷⁰ certains de nos concitoyens, séduits par le prédateur comme l'étaient parfois au 16ème siècle les esprits faibles⁷¹ envoûtés par la bête diabolique, n'en suscite pas moins une peur profonde, voire une détestation sans faille de la part d'éleveurs d'ovins notamment, qui craignent le massacre nocturne de leurs brebis ou de leurs moutons. Sans épiloguer sur l'un ou l'autre des fantasmes affleurant le long des sentes de nos forêts et campagnes contemporaines, comme autant de « gueules de loup » aux propriétés ambivalentes⁷² en bordure des bosquets renaissants propices aux sabbats des sorcières, il nous semble important de noter que ce retour des loups (si éphémère ou anecdotique soit-il à l'échelle de la planète, puisqu'il y est menacé en d'autres endroits comme aux états-unis ou au canada) se double étrangement de la résurgence d'une autre créature, qui n'avait jamais véritablement disparu de nos espaces imaginaires, parfois totalitaires⁷³, mais s'immisce désormais dans une plus large variété de champs, qu'ils soient artistiques⁷⁴, intellectuels⁷⁵, ou encore politico-médiatiques⁷⁶; celle du lycanthrope. Un être *hybride* qui en appelle au loup, mais qui n'en est pas un, ou plutôt qui n'est pas que loup, puisque désignant littéralement l'être mi-homme, mi-loup, issu de la faculté, ou de la croyance en la faculté,

70 « Le mot loup viendrait d'un mot indo-européen : « varka » (le « ravisseur »), déjà en usage dans le nord de l'Inde dès le XVIIIème siècle avant J.-C. » Beauvoys de Chauvincourt, Discours de la Lycanthropie, ou De la transmutation des hommes en loups, 1599, texte établi, présenté et annoté par **Patrick Sblachiero**, éd. Jérôme millon, Grenoble, 2009, présentation p.14. La notion de ravissement sera reprise et amplifiée dans le bestiaire du moyen âge de Pierre de Beauvais notamment, ou à la renaissance dans le texte même de Chauvincourt.

71 « ...or est-il que Philon [le] Juif tient que ceux qui sont délaissés de dieu, et lesquels il ne tient dignes d'être sauvés, sont courageusement assaillis par la cruauté de ces bêtes [loups ravissants], épiant et guettant l'occasion pour venir à chef de leur entreprise, et des autres qui sont les plus faibles, sont surpris en trahison. » **Beauvoys de Chauvincourt**, Discours de la Lycanthropie, ou De la transmutation des hommes en loups, 1599, texte établi, présenté et annoté par Patrick Sblachiero, éd. Jérôme millon, Grenoble, 2009, p.87

72 « Très toxique, elle [la gueule-de-loup] peut entraîner non une métamorphose en loup, mais la mort, d'où sa renommée pérenne et sulfureuse...elle permet de rendre visage humain au loup-garou. » Ibid p.56

73 Le « Werwolf » comme une figure de guerrier modèle dans l'armée nazie durant la seconde guerre mondiale.

74 Des films comme Wolfman, Twilight ou la série Underworld, au transhumanisme faisant des corps des enveloppes polymorphes, en passant par le mouvement Fandom furry.

75 Entre autres travaux s'appuyant sur le loup-garou comme figure persistante dans les structures imaginaires collectives, **Denis Duclos**: "Le Complexe du loup-garou - La fascination de la violence dans la culture américaine", Ed. La Découverte, 1995, réédité en 2004.

76 L'exemple de ce type le plus récent étant encore et toujours celui de **Mohamed Merah**, qui se définissait lui-même comme un combattant de dieu, mais était décrit par la presse comme un « loup-solitaire », l'association entre la dimension guerrière d'un côté, et du loup-solitaire de l'autre renvoyant à l'origine des loups-garous dans la tradition germanique et scandinave. Soit le Werewolf, ou loup de guerre.

de certains hommes, et de certaines femmes à se changer en loup, à être changés en loup, ou à changer leurs semblables en loup. Le *canis lupus* n'est qu'une des espèces animales en lesquels les êtres humains *ont pu* au cours de leur Histoire, et de la variété de leurs *histoires*, se transformer⁷⁷, que cela soit en rêve, en rite, en croyance, en mythe ou en représentations artistiques, et/ou *devenir l'animal*⁷⁸. Cependant le loup est resté l'animal de la possible mutation *hors du règne humain* le plus représenté, le plus discuté et le plus craint en Europe depuis le moyen-âge. Si le retour du *canis lupus* en France se fait par sa seule volonté (si tant est que l'on puisse ainsi lui transférer, sans douter de sa présence, la charge de ce fardeau humain qu'est la volonté, comme n'ont pas hésité à le faire démonologues et autres juges entre le 15ème et le 17ème siècle⁷⁹), ou plus sûrement par la nécessité qu'a la meute⁸⁰ voyageuse de trouver un territoire de chasse et de la nourriture, sa disparition à l'orée du 20ème siècle fut le fruit d'un travail acharné d'extermination mené par l'homme, grand chasseur d'animaux devant, et souvent *pour l'éternel*⁸¹. Un travail de longue haleine qui trouve ses racines à la fin de l'antiquité gréco-romaine semble t-il⁸² et plus profondément encore dans les peurs, les croyances et les représentations humaines liées au loup durant les siècles de « confrontation hostile » qui succèdent « à une période de cohabitation méfiante ⁸³», voire « de grand respect », de la part des Grecs pour le moins, qui avaient « la longue expérience des sociétés où l'habitat

77 Les Kitsune, ou femmes-renardes au Japon, les guerriers-ours ou Berserkir dans la mythologie nordique ou encore les hommes-tigres en Chine.

78 Un devenir-animal tel que l'entend Deleuze, c'est à dire une continuité en mouvement sans transformation, qui rejoint à mon sens des perceptions animistes non séparatrices entre différents règnes (nature/culture, homme / animal / dieu...). Ici, la multiplicité Deleuzienne s'oppose à des structures plus étanches que nous rencontrerons au cours de nos lectures sur le sujet, sans remettre en question aucune d'entre elle. « Nous croyons à l'existence de devenirs-animaux très spéciaux qui traversent et emportent l'homme, et qui n'affectent pas moins l'animal que l'homme. « On n'entendit plus parler que des vampires de 1730 à 1735... » Or c'est évident que le structuralisme ne rend pas compte de ces devenirs, puisqu'il est précisément fait pour en nier ou du moins en dévaloriser l'existence : une correspondance de rapports ne fait pas un devenir. » **Gilles Deleuze & Felix Guattari**, Mille Plateaux – Capitalisme et Schizophrénie 2 - Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible, Les éditions de Minuit, collection « critique », p.290 Cela pourra faire l'objet d'une étude complémentaire.

79 « Et ce qui t'apportera plus de consolation, c'est que tu te verras délivré de l'incursion sanguinaire de ces loups, affamement enragés, qui de jour en jour te livrent mille assauts, te cherchent, pour d'une dent haute te dévorer. » **Beauvoys de Chauvincourt**, Discours de la Lycanthropie, ou De la transmutation des hommes en loups, p.87

80 Il nous paraît utile de préciser ici que parler « du » loup et non « de » loups nous fait demeurer dans l'espace des représentations, puisqu'un loup n'est que très rarement solitaire, voire ne peut jamais vivre seul très longtemps, sauf dans les forêts de l'imaginaire humain. Sans doute cette solidarité de la meute a-t-elle été insupportable à l'homme qui eut besoin de créer un « animal » isolé pour créer « le loup ».

81 Michel Pastoureau a montré comment l'Église, craignant la place qu'occupait l'Ours dans le cœur et l'esprit des européens au Moyen-âge, a organisé sa chasse et son extermination « Partout, ou presque, des Alpes à la Baltique, l'ours se pose en rival du Christ. Pour l'Église, il convient de lui déclarer la guerre, de le combattre par tous les moyens, de le faire descendre de son trône et de ses autels. » **Michel Pastoureau**, l'Ours, Histoire d'un roi déchu, La Librairie du XXIème siècle, éditions du Seuil, 2007, P.14

82 **Gaël Milin**, Les chiens de dieu, représentations du loup-garou en occident, p.24

83 Ibid, p.24

urbain est longtemps resté dérisoire au milieu de pays de bois et de montagnes.⁸⁴»

Cette extermination fut d'autant plus marquante pour le prédateur qu'elle fut menée en parallèle d'une évolution plus lente, et plus insidieuse, des représentations du loup-garou⁸⁵ entre le Moyen-âge et la renaissance, et ce principalement sous la poussée d'un christianisme désireux de mettre à mal les croyances *païennes* et au pas les *mécréants* ; D'un statut d'*alter ego* spirituel ou métaphorique accompagné d'un rôle souvent bénéfique (comme figure du double psychique des mythologies nordiques, ou encore avec les chiens de dieu⁸⁶ de Livonie combattant des sorciers diaboliques), le lycanthrope deviendra progressivement l'une des figures controversées de la conception métamorphique chrétienne, endossera un rôle résolument maléfique et condamnable (La chasse aux loups anthropophages et *diaboliques*⁸⁷ des campagnes françaises sera bientôt accompagnée d'une chasse aux loups-garous, sorciers et démoniaques), tout en étant apparenté par Johan Wier⁸⁸ et d'autres médecins durant le 16ème siècle, qui suivaient en cela les traces de leurs maîtres médiévaux comme Avicenne, ou plus anciens comme Galien ou Marcellus de Side, à un malade souffrant d'*Insania Lupina*, de Folie Louvière, soit une certaine forme de mélancolie. Ces deux images figées et en apparence éloignées, (en apparence seulement puisqu'elles sont fortement reliées entre elles par la présence influente du *Daimon*⁸⁹ - intérieur- puis par celle du démon -extérieur- qui finira par être réintérieurisé, mais perdra sa dynamique positive, son rôle de conscience, de guide intérieur), qu'offrent la renaissance d'une créature et d'une figure ancienne et protéiforme, agissent encore de nos jours, témoignage de la force d'objectivation médicale du lien spirituel ancien entre l'homme et le loup et par ailleurs de la férocité avec laquelle la

84 **Marcel Détiéne & Jean-Pierre Vernant**, La cuisine du sacrifice en pays grec, **Marcel Détiéne & Jesper Svenbro**, Les loups au festin, ou la cité impossible, p.215, NRF, éditions Gallimard, 1979, p.216

85 Si le terme lycanthrope donne à voir la mixité homme-loup, celui de loup-garou en français offre une redondance, puisque Garou dérive du mot « Garwaf », puis de wariwulf, qui signifie déjà homme-loup (comme WerWulf, ou werewolf en anglais). Du **lycanthrope** où surgit l'espace de dialogue entre deux êtres « différents » qui sont tous deux étrangers et semblables l'un à l'autre, nous glissons vers le terme **loup-garou** où disparaît progressivement la figure humaine derrière un loup bestialisé par l'homme dans son assimilation à un animal de guerre.

86 Un travail comparatif entre les Chiens du Seigneur, les dominicains dont l'ordre fut établi à partir d'un rêve donnant à voir Saint Dominique naître sous la forme d'un chien, et les Chiens de Dieu, combattant les sorciers en rêve sous une forme lupine, pourrait être extrêmement intéressant mais dépasse ici le cadre de notre recherche. Le cynocéphale étant par ailleurs présent dans le panthéon chrétien, avec Saint-Christophe, souvent représenté avec une tête de chien ou même avec deux têtes dont celle d'un chien.

87 « Le loup représente le Diable, car celui-ci éprouve constamment de la haine pour l'espèce humaine, et il rôde autour des pensées des fidèles afin de tromper leurs âmes. [...] Les yeux du loup qui brillent dans la nuit, ce sont les œuvres du Diable, qui paraissent belles et agréables aux hommes dépourvus de raison, et à ceux qui sont aveugles des yeux de leur cœur. [...] » Bestiaire de **Pierre de Beauvais**

88 **Jean Wier**, Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, Genève, 1577

89 Ou encore le Génie, le Double psychique, l'*alter ego*...

chasse au garou⁹⁰ fut menée pour l'humilier, le torturer et le brûler aux cotés de la sorcière, sa parente de procès. Or ce qu'on humilie, torture et brûle en condamnant le loup-garou, ce ne peut être le diable, invisible mais présent, mais bien d'un coté le loup, soit l'une de ses représentations sensibles, *visible* (par le comportement animalisé de l'humain) mais *absent*, et de l'autre l'homme, détourné du droit chemin par le grand séparateur et qui se croit être devenu loup après avoir noué lien avec le diable, sciemment ou non ; L'invisible diabolique et le visible *bestial* sont réunis en un seul animal, permettant de faire de l'humain le « lieu physique et mental » d'inscription au fer rouge du dogme chrétien d'un coté et du dogme rationnel (médical) de l'autre, car de la même manière, celui qu'on crédite d'un pouvoir et de dispositions singulières en faisant de l'homme mélancolique un lycanthrope, c'est le loup. Ce dernier finira par disparaître des campagnes françaises, chassé pour ce qu'il était et surtout ce qu'il n'était pas, soit ce que l'être humain en a fait, un révélateur d'invisible démoniaque et bestial, un être d'influence néfaste sur la santé mentale et un dangereux anthropophage. C'est le glissement de l'être *présent et invisible* dans nos forêts vers un être *visible et absent* dans la construction dogmatique chrétienne, dans la rationalisation médicale en cours et in fine dans la perception populaire renaissantes qui nous intéresse singulièrement sous la peau du loup-garou, et qui nous pousse à chercher les racines d'un tel destin.

Pour mieux comprendre cette construction, nous nous attacherons en premier lieu à montrer que l'image du Lycanthrope n'avait à l'aube du 15ème siècle rien d'uniforme en Europe, puisque provenant d'horizons culturels, géographiques et mythologiques très variés. Nous nous arrêterons ensuite dans les forêts et églises médiévales, deux espaces de visibilité-absence du loup et du loup-garou et de construction d'images paradoxales mais enchevêtrées des deux créatures dans l'ombre du diable. Enfin, nous tenterons de donner à voir cette image bicéphale attribuée au lycanthrope à la renaissance en nous appuyant sur une gravure du 16ème siècle réalisée par Lucas Cranach l'ancien et qui a la singularité d'exposer les deux visages les plus caractéristiques du loup-garou renaissant⁹¹.

90 Claude Lecouteux recense 250 attestations de procédures à l'encontre de Loups-Garous entre 1423 et 1720, tout en spécifiant qu'il est difficile de quantifier les données de par l'inégalité de valeur des témoignages (actes de procès, allusions à des procès, évocation d'un procès sans nom...). **Claude Lecouteux**, elle courait le Garou, éditions José Corti, 2008, p.28 Mais ce ne sont que des attestations ayant trait au Loup-Garou, puisque ce sont plus de 30 000 procès qui seront menés en France au 16ème siècle contre sorcières et lycanthropes, et plus de 100 000 dans toute l'Europe.

91 Ces deux images ne sont pas les seules ayant traversé la renaissance, mais ce sont les plus marquantes pour le loup, l'un des animaux de notre objet d'étude. Par ailleurs comme le rappelle **Roland Villeneuve** dans son étude sur loups garous et vampires, «Les Protestants, aussi bien que les Catholiques, sévissent avec une rigueur atroce contre les suppôts présumés de Satan et les bûchers, de-ci, de-là, s'allument sur l'Europe terrorisée. Pris dans ce tourbillon de

Les loups au seuil des hommes, les hommes au seuil des mondes

Il n'est pas inutile de rappeler que les loups écument les territoires de vie et de chasse du genre Homo depuis quelques 2 millions d'années. Si les espèces de ce groupe d'hominidés auquel nous appartenons n'ont pas eu historiquement le lien familial voir familial avec le loup qu'ils ont pu avoir avec l'ours, autre redoutable prédateur des forêts de nos contrées européennes, avec qui ils partagèrent très tôt non seulement l'habitat⁹² mais également la nourriture ainsi que la station debout sur *deux pattes*, ils n'en ont pas moins développé au fil des siècles de présence côte à côte, ou plutôt devrions nous dire d'interactions entre forêt et ville⁹³, de nombreuses formes de discours sur le monde et le rapport de l'homme au monde⁹⁴, attribuant au loup une place singulière, *au seuil* de l'homme (et aux loups, une place importance au seuil de la société humaine et des hameaux, villages, villes et cités en construction) et faisant dès lors émerger la figure du lycanthrope en de nombreuses régions et cultures du continent.

Des portes de la cité aux portes de l'enfer

Nous avons à notre disposition des écrits savants et/ou poétiques provenant de l'Antiquité Grecque notamment et dont certains seront repris comme sources par les théologiens chrétiens dans leur questionnement sur la métamorphose. Sur le caractère *social*⁹⁵ de la lycanthropie, Platon, Ovide, Pausanias, Pline l'Ancien et d'autres encore nous donnent à lire la légende de Lycaon, roi d'Arcadie, qui doutant de la nature divine de Zeus fut puni par ce dernier à être changé en loup pour lui avoir fait goûté de la chair humaine, celle d'un enfant⁹⁶. Pline l'Ancien⁹⁷ complète la légende originelle du fondateur de la première

flammèche infernales, Rabelais, Montaigne et Cervantès observent une attitude d'extrême prudence, et l'on peut compter sur les doigts de la main les grands esprits qui, tels Jean Wier, Corneille Agrippa et Gabriel Naudé, s'efforcèrent par leurs actes ou par leurs écrits d'arrêter un massacre stupide. » **Roland Villeneuve**, Loups-garous et Vampires, éditions j'ai lu, Paris, 1970

92 **Michel Pastoureau**, l'Ours, Histoire d'un roi déchu, La Librairie du XXIème siècle, éditions du Seuil, 2007

93 **Marcel Détiéne & Jean-Pierre Vernant**, La cuisine du sacrifice en pays grec, Marcel Détiéne & Jesper Svenbro, Les loups au festin, ou la cité impossible, p.215, NRF, éditions Gallimard, 1979, p.216

94 Des discours, de nature différente (poétique, religieuse, politique, populaire...) mais qui ne cessent de se croiser et de s'enchevêtrer.

95 Tout ce qui est constituant (mythologie, traditions, croyances, pratiques...) d'un ensemble décrit sans doute abusivement comme une société et des liens entre personnes vivant au sein de cette société. Nous avons conscience de ne pas être suffisamment précis parfois et de rapporter à un ensemble plus vaste, ce qui ne semble émaner que d'un groupe restreint. Mais cet agrandissement d'un espace restreint peut permettre d'éclairer ce à quoi il n'est pas étranger sans pour autant le définir ou le représenter.

96 Selon **Pline l'ancien**, **Pausanias** et **Augustin** principalement.

97 **Pline l'Ancien**, Histoire Naturelle, Livre VIII, Texte français, Paris : Dubochet, 1848-1850, édition d'Émile Littré, consulté le 13 mai 2012 dans sa version numérique <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/plineancien/livre8.htm>

cité, Lycosoura ('queue-de-loup', au pied du mont Lycée), en rapportant en premier lieu la faculté de certains hommes (d'une même famille selon Pline) de la région de se transformer en loups après l'observation d'un rite considéré comme un rite de confrérie par Louis Gernet dans son étude sur Dolon⁹⁸. Un homme quitte la société humaine et s'en va vivre en loup. « Il suspend ses habits à un arbre, traverse un lac et il est alors soumis, pendant une période définie, à cette ségrégation qui est nécessaire à un initié. ⁹⁹» Si Pline l'Ancien n'accorde que peu de crédit à cette légende, il la prolonge néanmoins d'une seconde mettant en scène Déménète de Parrhasie (ville d'Arcadie), changé en loup pour avoir mangé les entrailles d'un enfant, et qui reprit sa forme humaine 10 années plus tard et devint champion de pugilat à Olympie. Pausanias ne croit pas non plus à cette seconde partie, plus tardive, de la légende Arcadienne, mais porte foi au châtement subi par Lycaon¹⁰⁰, tout en ajoutant un détail d'importance pour la suite de notre panorama métamorphique lié au loup, lorsqu'il évoque au sommet du mont Lycée « une enceinte consacrée à Jupiter Lycéen » dont « l'entrée est interdite aux hommes ; celui qui y entre au mépris de cette défense, meurt infailliblement dans l'année ; on dit aussi que, parvenus dans l'intérieur de l'enceinte, les hommes non plus que les animaux ne produisent aucune ombre¹⁰¹. » Ces récits premiers de lycanthropie, qu'il s'agisse de châtement divin (montrant par ailleurs la proximité des hommes aux dieux puisque Zeus et Lycaon partageaient la même table) ou de faculté propre à un peuple dans le cadre d'un rite d'initiation, nous donnent à voir en premier lieu l'importance de la lisière, du seuil, des frontières entre « règne humain, règne animal et règne divin¹⁰² », marquées soit territorialement par une étendue d'eau ou par la forêt (l'étang comme espace séparant le domestique du sauvage, la forêt marquant le sauvage), soit en matière de moralité par l'anthropophagie, négation même de la civilisation qui sera souvent assimilée à une pratique animale¹⁰³, voire dissimulée sous la peau de l'animal¹⁰⁴. Mais ils montrent également le double rôle occupé

98 **Louis Gernet**, «Dolon le loup», *Anthropologie de la Grèce Antique*, Maspero, 1968. Cette analyse de Gernet rejoint celle de **J. Przyluski**, dans son étude sur les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes, *Revue de l'Histoire des Religions* (1940, 121, p. 128-145). Nous y reviendrons plus loin.

99 *Ibid.* p.158

100 « les hommes de ce temps étaient, à cause de leur justice et de leur piété, les hôtes et les commensaux des dieux; c'est pourquoi les dieux les récompensaient promptement lorsqu'ils étaient vertueux, et les punissaient de même lorsqu'ils commettaient quelque crime.» **Pausanias**, *Description de la Grèce*, Livre VIII, Arcadie, Chapitre II, 3

101 **Pausanias**, *Description de la Grèce*, Livre VIII, Arcadie, Chapitre XXXVIII. 6

102 *Structure* utilisée par **JP Vernant** pour décrire les liens entre hommes, animaux et dieux, et les limites entre chaque nature.

103 Pour **Aristote**, par exemple, si l'homme ne peut sombrer à l'état de bête en ayant des comportements « bestiaux », cela est du principalement au fait que ces comportements ne correspondent à « aucun comportement naturel et spécifique d'un animal sauvage... ».Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre VII, traduction et présentation par Richard Bodéüs, ainsi que « Les considérations Aristotéliciennes sur la bestialité » du traducteur.

104 Avec entre autre exemple, Achille, le seigneur des loups myrmidon, le lion malfaisant, ayant vaincu Hector, et

par le loup au seuil du règne humain; celui d'un « hors-la-loi », d'un banni¹⁰⁵, puisqu'il est l'animal en lequel est transformé l'homme lorsqu'il bafoue, *outré* un interdit (anthropophagie, dépassement punissable du seuil, châtement divin), et en même temps, celui du double, du refuge, qui *dépasse*, qui passe par dessus et permet d'aller au delà d'un état, d'un règne, un dissimulateur de l'homme, permettant son initiation, son séjour et sa subsistance là où il ne peut normalement pas aller pour ensuite pouvoir revenir en société; une ségrégation (règne animal, sauvage, invisibilité, perte de son identité, de son ombre) nécessaire à un retour dans la société humaine. Un loup qui *outré* une limite dont on retrouve la trace dans l'image du Varka, du « ravisseur » des troupeaux de brebis (domestiques) des pasteurs indo-européens qui devaient défendre leurs moyens de subsistance et tentaient de renvoyer le carnassier voleur *présent* dans la forêt (sauvage), de le rendre *invisible* de nouveau. Et un loup qui *dépasse* (visible) un état dans lequel l'homme (*invisible*) se dissimule aux yeux de ses semblables, par lequel il devient méconnaissable, et que l'on retrouve cette fois aux portes des enfers de la mythologie grecque avec Hadès, rendu invisible par un déguisement, une calotte singulière, une coiffe de loup (ou de chien selon les descriptions), la kunée. Louis Gernet associe la faculté d'invisibilité des « représentants du monde des morts, des hommes démons costumés en animaux...méconnaissables parce qu'ils ont perdu leur personnalité ancienne » au domaine de l'invisible, à la perte d'ombre pour quiconque (homme et animal – pas les femmes) entre dans le sanctuaire de Zeus Lycaos. « Perdre son ombre » poursuit-il « c'est se rendre magiquement invisible. ¹⁰⁶» Aussi, prendre la forme du loup, se mettre dans son ombre, c'est passer dans un autre monde, extérieur à la condition humaine, sauvage et/ou hors la loi (animal/ravisseur/ anthropophage) et/ou *infra*-humain (royaume des morts, des démons); et se revêtir de la peau de loup c'est être méconnaissable comme homme (absence de l'homme, présence du loup).

Trois dernières figures de la tradition textuelle grecque antique viennent définitivement renforcer l'idée d'une présence-absence du loup aux portes de la cité et de son ambivalence *aux seuils* du monde humain : Autolykos, aïeul maternel d'Ulysse, est une

qui souhaite le dévorer. Et les 2500 compagnons du fils de Pélée, loups voraces par excellence « « Leurs bajoues à tous sont rouges de sang ; alors il s'en vont laper de leurs langues minces la surface de l'eau noire qui jaillit d'une source sombre, tout en crachant le sang du meurtre, ventre oppressé mais coeur qui ne tremble jamais dans la poitrine – ainsi les guides et chefs des myrmidons... » **Homère**, L'Iliade, traduction de Mazon, Chant XVI, v.156-165. Les loups crachent le sang du « meurtre », comme autant de guerriers achéens ayant dévoré littéralement les guerriers troyens.

105 **Louis Gernet**, «Dolon le loup», Anthropologie de la Grèce Antique, Maspero, 1968, p.164

106 **Louis Gernet**, «Dolon le loup», Anthropologie de la Grèce Antique, Maspero, 1968, p.165

figure quasi tutélaire des voleurs (mais plus largement des ravisseurs, comme Dolon ou même Ulysse). Il possède une coiffe de loup le rendant invisible, dérobe du bétail (principalement) sans jamais être pris, et peut leur donner une autre forme animale pour les dissimuler. En cédant à Ulysse une coiffe animale le rendant invisible, Autolykos lui donne les moyens d'une présence invisible, d'une présence-absence même¹⁰⁷ au sein de la cité de Troie, rendant cette dernière vulnérable. Mais attention toutefois au « loup-solitaire » qui se fait prendre dans l'enceinte de la cité, ou son équivalent humain, sous sa forme animale, car il y perdrait également son ombre (sa vie). C'est ce qui arrive à Dolon qui cherche à pénétrer dans « l'enceinte » grecque, mais rencontre en chemin d'autres hommes-fauves grecs (Diomède et Ulysse) plus forts que lui. Car le loup solitaire, c'est celui qui doit rester en dehors de la cité, en dehors de la société humaine. Pour revenir dans la société de l'homme, il doit abandonner son déguisement, son apparence et sa forme de loup. Le nom d'Autolykos ne laisse d'ailleurs aucun doute quant à l'origine de ses compétences humaines ; loup solitaire, dont le philologue H. Jeanmaire dit qu'il ne peut signifier autre chose que Loup-Garou¹⁰⁸. La seconde figure, c'est celle d'Athamas dont la légende juxte symboliquement celle de Lycaon et des Arcadiens traversant le rituel décrit plus haut ; Telle qu'elle nous est rapportée par Marcel Détiéne et Jesper Svenbro dans leur travail sur les loups au festin de la Cité impossible, Athamas, exilé après avoir sacrifié ses enfants reçoit l'ordre de l'oracle delphique de ne se fixer que dans le pays « où des bêtes sauvages lui offriraient l'hospitalité ». « Après une longue errance », il s'approche de loups partageant des portions de mouton. Le voyant, les prédateurs abandonnent leur partage, leur activité sociale empreinte d'une forte solidarité, et s'enfuient. Athamas s'installe à cet endroit et nomme Athamantia la contrée. D'un statut de hors-la-loi, meurtrier de ses enfants, comparé à un loup séparé de la meute par les Grecs (le lycanthrope originel), le loup solitaire Athamas ne retrouve la condition humaine qu'à la table de la meute des loups, espace politique et rituel où s'organise le partage équitable entre chaque membre, qui s'effacent devant le fondateur de la cité et devant la cité. Des portes de la cité (interdits aux prédateurs) aux portes de l'enfer (interdits aux hommes vivants), le loup est l'animal du passage et de la dissimulation.

Enfin, nous pensons qu'existe un autre loup-garou dans la Grèce poétisée d'Homère, cette

107 Qui fait écho au stratagème utilisé par Ulysse, pour entrer dans la cité et faire des Grecs des guerriers présents-absents sous la forme du cheval en bois.

108 **H. Jeanmaire**, *Couroi et Courètes*, p.400, repris par **Annie Schnapp-Gourbeillon**, *Lions, héros, masques*, Paris, Maspéro, 1981, p.109.

fois en tant que Guerrier-Loup. Achille, chef des loups myrmidons puis loup-solitaire en dehors de sa meute, qui n'est plus simplement le loup métaphorique auquel sont comparés ses compagnons, mais un loup métamorphique à l'égal des dieux lorsqu'il désire dévorer Hector. Un homme-loup qui a la singularité d'être visible de tous comme bête féroce, qui se ramasse gueule ouverte, l'écume aux dents », dont l'«âme vaillante en son cœur gémit» et qui « fonce droit devant lui, furieux, avec l'espoir de tuer un de ces hommes ou de périr lui même aux premières lignes. » Achille, et dans une autre mesure Diomède, sont les deux seuls héros grecs qui seront de *vrais*¹⁰⁹ fauves face aux Troyens, et non pas des fauves métaphoriques grecs face à d'autres fauves, ou animaux métaphoriques, troyens. Et c'est dans la recherche de l'accomplissement de son destin, dans sa quête de « gloire impérissable », mêlé à cette intention cannibale effroyable, qu'Achille ébranlera l'édifice humain entre les Dieux et les Animaux.

Cette dernière silhouette de loup, et d'homme loup, sur laquelle nous reviendrons en fin d'étude, ressemble fortement à celle d'autres guerriers loups de mythologies plus tardives, germaniques et scandinaves, elles mêmes liées à ce que nous pourrions désigner sous le terme d'animal-ombre, de double pneumatique, et parfois physique de l'homme, présents dans des cultures indo-iranienne ou encore chamaniques eurasiatiques antérieures à l'épopée homérique.

Le loup, double psychique et physique de l'homme

Mircéa Eliade dans son ouvrage sur les symbolismes et techniques chamaniques de l'extase¹¹⁰ fait le lien « entre certaines sociétés secrètes cannibales, et d'une manière générale la lycanthropie, impliquant la transformation de l'affilié en chien ou en loup » et les Chamans sibériens « qui eux aussi peuvent se transformer en loups, mais dans un autre sens que dans la lycanthropie. » Plusieurs sens même devrait-on préciser puisque le chaman sibérien pouvait, « revêtir la peau » d'un loup, ou d'un autre animal, pour assurer l'abondance du gibier par exemple, ou encore chevaucher un bâton à tête de cheval, animal « funéraire et psychopompe » pour obtenir l'extase et rejoindre le ciel ou le monde des esprits afin d'en ramener l'âme d'un défunt ou les moyens de guérir une personne.

109 Ce sont, dans le texte, des fauves contre des hommes, et on pas des des lions contre des sangliers, ou des loups devant des biches.

110 **Mircéa ELIADE**, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, « Bibliothèque scientifique », 1950, p.

« En imitant la marche d'un animal ou en revêtant sa peau, on acquérait un mode d'être surhumain. Il ne s'agissait pas d'une régression dans une 'vie animalesque' pure : l'animal auquel on s'identifiait était déjà porteur d'une mythologie ; il était en fait un Animal Mythique, l'Ancêtre ou le Démon. En devenant cet animal mythique, l'homme devenait quelque chose de plus grandiose et bien plus puissant que lui-même...cette projection dans un être mythique, centre à la fois de la vie et du renouvellement universel, provoquait l'expérience euphorique qui, avant d'aboutir à l'extase, révélait le sentiment de sa force et réalisait une communion avec la vie cosmique. » Revêtir la peau de l'animal ou se comporter comme lui équivalaient donc à devenir non seulement l'animal, mais également à s'emparer des pouvoirs qui lui étaient attribués dans la mythologie consacrée. Il ne s'agissait pas tant d'une métamorphose corporelle, que d'une « sortie de soi » (corps sidéral ou esprit) sous une forme animale lors d'une catalepsie et/ou d'un sommeil, provoqués par l'absorption d'un breuvage rituel et pendant lesquels le corps du Chaman était gardé pour ne pas être attaqué par des mauvais esprits ou par des ennemis, ou d'une transe extatique, une danse sur un bâton de cheval, pour galoper, atteindre des vitesses vertigineuses, « voler » et atteindre l'extase.¹¹¹ Pour J. Przymuski¹¹², les premières confréries lycanthropes, survivances d'un lointain passé auquel pouvaient être associés les arcadiens (« considérés par les anciens comme des autochtones ayant préservé des usages archaïques¹¹³ ») s'organisaient en premier lieu autour d'un rituel de dégustation de viande humaine pouvant se rapporter aux mœurs des loups, qui tuaient les plus faibles ou les plus vieux pour les manger. « La comparaison des faits actuels [hommes-panthères du Libéria, du Gabon] avec témoignage des auteurs anciens révèle que pour faire partie de la confrérie, c'est à dire pour devenir un homme-loup, il fallait participer à un repas où les entrailles d'un homme étaient mêlées à celles d'autres victimes...par ce rite de communion, pratiqué sciemment ou non, l'homme devenait loup-garou.¹¹⁴» Ces confréries lycanthropes, toujours selon le même auteur, ont pu évoluer par la suite autour de rites de dégustation de boissons comme le soma (indo-iranien), induisant des changements d'état. Il en veut pour preuve les rituels mis en œuvre par une population évoquée par Hérodote, et qui sont en réalité les Saka Hauvamar, soit « les loups buveurs de Soma ». Dès lors, l'homme ne mange plus de viande humaine pour devenir loup, mais ingurgite des boissons fermentées pour devenir immortel. Rejoins en cela par d'autres mythologies

111 Ibid, p.

112 **J. Przymuski**, « Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes », Revue de l'Histoire des Religions (1940, 121, p. 128-145)

113 Ibid, p. 131

114 Ibid, p. 131

comme celle des Germains et des guerriers vikings qui buvaient eux de l'hydromel pour acquérir ou conserver l'immortalité. Or, là encore les hommes-loups sont présents, sous une forme guerrière, celle des Úlfédhnar, « hommes à peau de loup, et des Berserkir, « guerriers à enveloppe d'ours. » Ces guerriers d'Odhinn décrits dans les grandes sagas nordiques, comme l'Ynglingasaga, peuvent correspondre à la fois à des formes rituelles de préparation à la bataille, les guerriers vikings se revêtant des mêmes peaux de loup ou d'ours pour endosser leurs caractéristiques physiques au combat, mais également de vraies croyances populaires faisant de ces hommes « pleinement des ours ou des loups.¹¹⁵ »

Et si le cheval d'extase chamanique sibérien n'est assurément pas le loup nordique écumant les plaines d'Odhinn, ce dernier prenait le rôle de l'animal véhicule permettant de sortir de soi-même.. « Ainsi, dans l'edda, de snovre, Hyrrokkin, une sorcière géante, originaire de la montagne de Jotanheim, était venue montée sur un « loup avec des serpents en guise de rênes. La poésie courtoise scandinave désigne le loup comme le 'cheval de vol de nuit'. »¹¹⁶ Le loup pouvait endosser le rôle d'un double psychique ou physique, comme le montre Claude Lecouteux dans son ouvrage « Fées, Sorcières et Loups-Garous au moyen âge ». Certains guerriers vikings rencontraient, en état de sommeil, les doubles psychiques d'autrui, ou se projetaient eux-mêmes, sciemment ou non, dans les rêves de leurs ennemis, sous la forme d'un loup.¹¹⁷ Enfin, dans la conception de l'âme des Germains, composée de trois éléments distincts que sont le double spirituel (fylgja), le double physique (hamr) et un principe actif (hugr, équivalent de l'animus) mettant en branle le double physique, les deux doubles pouvaient prendre la forme d'un animal lorsque la personne à laquelle ils étaient attachés dormait ou entraînait dans un état de catalepsie.¹¹⁸

Le loup au seuil de la folie humaine

Autre seuil sur lequel le lycanthrope rôde depuis l'antiquité classique, celui de la maladie,

115 **J. Przulski**, « Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes », Revue de l'Histoire des Religions (1940, 121, p. 133

116 **Bengt Ankarloo**, « Blakulla, ou le sabbat des sorciers scandinaves », dans Nicole-Jacques-Chaquin et Maxime Préaud (dir.), Le Sabbat des sorciers, X^v-XVIII^e siècles, Grenoble, Jérôme million, 1993, p.252. Cité par Patrick Sbalchiero dans sa présentation du texte de Bauvoys de Chauvincourt.

117 **Claude Lecouteux**, Fées, sorcières et loups-garous : histoire du double au moyen-âge, 3^e édition/ mise à jour, Paris, 2001, p.44

118 Ibid, p.59

qui sera plus tard celui de la folie. « A coté des aspects sociaux de la lycanthropie » nous dit Clara Mainoldi dans son étude sur l'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne « il y a un aspect proprement médical qui n'exclut pas des traits superstitieux. » Hérodote¹¹⁹ évoque succinctement, sans y prêter foi, les *Neures* résidant en bord de mer noire, qui « ont chance d'être sorciers », et dont il est dit par les Scythes et les Grecs qu'ils deviennent loup pendant peu de jours et reprennent leur forme. Clara Mainoldi associe cette description à deux traités médicaux ; l'un en provenance de Galien, médecin grec du 2ème siècle, qui classe la lycanthropie parmi les formes de mélancolie ; « ceux qui sont possédés par la maladie que l'on nomme « Kynanthropie » ou « Lycanthropie » sortent la nuit pendant le mois de février, imitant en tout les loups et les chiens, et surtout ils ouvrent les tombes jusqu'au lever du jour. ¹²⁰» L'homme ne devient pas l'animal, mais il se croit devenir l'animal et imite son comportement. Il est intéressant de noter ici la similitude, voire la superposition, faite entre loup et chien (sauvage vs domestique) pour ce qui est de la dénomination de la maladie ; deux des animaux les plus fortement liées au monde de la mort et aux enfers et que les hommes lycanthropes imitent pour ouvrir les tombes durant la nuit. Marcellus de Sidé, au deuxième siècle après JC, prolonge et détaille cette forme de mélancolie, tout en conservant la similitude chien/loup. Ceux qui en sont victimes ont le regard vide et les yeux secs, engoncés dans les orbites. Ils sont pâles. Ils ne peuvent prendre du poids, sont perpétuellement assoiffés et leur peau est couverte de lacérations qui ne peuvent guérir (et donc ne disparaissent pas) puisqu'ils tombent fréquemment et sont mordus par des chiens. Une description qui sera reprise au fil des siècles par Oribase (IVe siècle), Aetius (Ve siècle) et Paul d'Egine (Alexandrie, VIIe siècle), ainsi que par les médecins arabes Rhazes (IX-Xe siècles) et Avicenne au XIème siècle¹²¹. Johannes Nider, dominicain allemand du début du 15ème siècle connu pour son *Formicarius*, rapprocha également lycanthropie et mélancolie, insistant sur la démence des individus souffrant de l'illusion de devenir loup¹²². L'une des questions qui se pose à la lecture des symptômes de la lycanthropie comme forme de mélancolie, et à la lumière d'une définition¹²³ de la mélancolie comme « état de hantise » donnée par Xavier Papais

119 **Hérodote**, *Histoires* (Livre IV, 105)

120 **Galien**, *La Mélancolie*, XIX, p.719, repris par **MAINOLDI, Clara**, *L'Image du loup et du chien dans la Grèce ancienne; d'Homère à Platon*; éditions de l' Association des publications près les universités de Strasbourg, 1983, p.18

121 **Jean Goens**, *Loups-Garous, vampires et autres monstres*", Editions CNRS, 1993

122 **Cameron, Euan**, *Enchanted Europe: Superstition, Reason, & Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p.49

123 « La mélancolie comme condition spectrale, où le deuil est infini, interminable. Une condition où le temps est figé, et l'ombre de l'objet (des morts) est tombé sur le moi (a saisi le vivant). Être mélancolique, c'est être hanté. » **Xavier Papais**, séminaire « Emprise et Hantise »

dans son séminaire sur « Emprise et Hantise », est de savoir de quel mort l'homme lycanthrope, c'est à dire se prenant pour un loup, tente de faire le deuil sans pouvoir y parvenir. « L'ombre » du loup (en train de mourir comme double de l'homme) « tombe telle » dès le second siècle après JC sur l'homme vivant ?

Le loup au seuil des traditions

Enfin les contes, légendes ou traditions populaires de toute l'Europe tissent, détissent et retissent sans cesse le récit des relations complexes entre l'un et l'autre de ces êtres vivants et témoignent de la multiplicité des regards, des représentations et des traditions liés au loup-garou. En premier lieu, la multiplicité de ses noms, différents dans chaque pays, et dans chaque région même, d'Europe est l'une des preuves « de la diffusion et de la pérennité¹²⁴ » de la croyance. Des noms qui illustrent diverses qualités attribuées à la créature avec son aspect guerrier par exemple, comme le Werwulf allemand en 1450, ou encore sa capacité de transmission d'un lycanthrope à un autre, comme dans le terme normand Varou (varouer/varouage), ou bien la description du moyen utilisé par le lycanthrope pour se transformer, comme le terme latin « versipellis » qui signifie « qui retourne sa peau ». Il existait justement une infinité de manières de devenir Loup-Garou ; Nous pouvons évoquer ici les prédispositions héréditaires et causes physiques, avec notamment les nés coiffés, c'est à dire nés enveloppés dans la membrane amniotique, qui sont des potentiels lupins selon les traditions nordiques et slaves (à noter d'ailleurs que la filgja islandaise évoquée plus haut signifie enveloppe / membrane et le Hamr, placenta / membrane amniotique,¹²⁵ et que la puissance des chamans sibériens pouvait également se déterminer à la naissance selon que la tête ou le corps entier étaient enveloppés dans la « chemise », autre terme désignant l'enveloppe amniotique). Les utilisations d'objets (ceinture, corde), d'onguent ou de baume (qui sont également associées à la notion de transe et de sommeil) ou encore, par le fait de revêtir la peau même d'un animal, que ce soit celle d'un loup ou celle d'un agneau. La malédiction n'était pas absente du tableau, et le varouage évoqué plus haut pour la Normandie, était aussi efficient en Livonie; il suffisait pour cela qu'un loup-garou boive à votre santé et que vous le remerciez pour devenir un

124 **Claude Lecouteux**, elle courait le Garou, textes réunis, présentés et annotés par Claude Lecouteux, éditions José Corti, 2008, p.15

125 **Nicole BELMONT**, Les Signes de la naissance. Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières. Paris, Pion, 1971

homme-loup. En Roumanie, les Pricolicii destinés à se transformer en loup sont les âmes des malfaisants que l'au delà refuse, et naissent d'une lignée de bâtards ou ont bu le sang d'une autre personne. Pour autant, se voir transmettre ainsi le *virus* du Garou n'avait pas que des conséquences négatives. Celui des lycanthropes de Livonie justement était de défendre les récoltes et d'assurer la fertilité des sols chaque année en poursuivant de nuit et en meute les sorciers, suppôts de Satan, jusqu'en enfer pour leur reprendre bétails, semences et blés dérobés aux paysans.¹²⁶ Les guerriers-loups des civilisations anciennes germaniques et scandinaves, ou Ulfhêdnar, littéralement « hommes à peau de loups » qui revêtaient leurs « chemises » de loups pour en absorber force, vitesse et courage, appartenaient de façon officielle à l'organisation sociale¹²⁷. Enfin le lycanthrope était protéiforme également dans ses origines sociales, ou plutôt dans son statut d'homme (ou de femme) au sein de la société dans laquelle il devenait loup ; Nous avons évoqué les chamans sibériens, les rois grecs, les guerriers scandinaves ou encore les élus de naissance (quelque soit leur descendance), mais il ne faut pas oublier les nobles ou chevaliers métamorphosés malgré eux dans les récits médiévaux, que ce soit Bisclavret ou Mélion, loups-garous ancrés dans le domaine du merveilleux, ou encore des personnes cultivés et civilisés comme le couple marié transformé en loups par un saint et connaissant parfaitement le dogme chrétien de la Topographia Hibernica, ou bien pour finir, le militaire du Satyricon de Petrone au I^{er} siècle qui a la singularité d'être « aussi fort que le diable »¹²⁸.

Ce catalogue mythologique et rituel, médical et folklorique des discours autour de la figure du lycanthrope jusqu'au moyen-âge, s'il est loin d'être exhaustif, donne cependant une petite idée de la multiplicité des origines et des regards posés sur l'être mi-homme mi-loup que les lituaniens appelaient le chien de Dieu¹²⁹. Il permet surtout de faire apparaître en filigrane une autre figure qui émerge à la fin du 15^{ème} siècle, comme pure « construction sociétale d'une image du mal destinée à nourrir des représentations sensibles du diable¹³⁰ » : celle de la sorcière. Métamorphose en animal, anthropophagie et infanticide,

126 **Claude Lecouteux**, elle courait le Garou, textes réunis, présentés et annotés par Claude Lecouteux, éditions José Corti, 2008, p.214, compte rendu du procès de Thieß, loup-garou livonien, jugé en janvier 1691, pour avoir fréquenté le diable et été loup-garou.

127 **Gaël Milin**, Les Chiens de dieu, la représentation du loup-garou en Occident (XI^{ème} siècle – XIX^{ème} siècle), cahiers de Bretagne Occidentale, N°13, Université de Bretagne Occidentale, Brest, 1993, p.19

128 **Pétrone**, le Satyricon 61-62 ; trad. P. Grimal

129 **Gaël Milin**, Les Chiens de dieu, la représentation du loup-garou en Occident (XI^{ème} siècle – XIX^{ème} siècle), cahiers de Bretagne Occidentale, N°13, Université de Bretagne Occidentale, Brest, 1993

130 **Yves Hersant**, « Le diable à la renaissance », séminaire du 05/04/2012.

seuils et tombes, bâton (mythologie nordique incluse¹³¹) ou balai, ou même manches à balai auxquels étaient attachés des queues de cheval comme ceux utilisés par les sorciers affrontant les loups-garous de Livonie¹³², onguents, rassemblements de nuits, vol, rêve et extase, nés coiffés ou portant la marque visible de leur nature démoniaque¹³³... Mais avant de juxtaposer les figures sorcières et lycanthropes sur la potence où ceux et celles qui y étaient associées, sous le sceau du grand séparateur, furent torturés, brûlés et décapités pendant plus de deux cent ans, il nous paraît important de faire un rapide dernier détour par le moyen-âge pour suivre les traces du canis lupus, dans l'ombre du garou, des portes de la ville médiévale jusqu'aux portes de l'enfer chrétien et de son seigneur, le diable.

Le loup au moyen âge : esquisse d'une réalité, ébauche des représentations

Dans son étude sur la représentation du Loup-Garou en Occident, Gaël Milin insiste sur la rupture entre l'antiquité gréco-romaine et le moyen-âge quant à la perception du loup par l'homme ; d'un statut d'animal respecté, notamment pour la solidarité existant dans la meute et le sens du partage de la nourriture qui y est pratiqué¹³⁴, le loup devient un animal détesté et possiblement déjà craint (Une peur et un sentiment de haine à l'égard du loup que nous relativisons ici notamment au regard des travaux de Michel Pastoureau dans son étude historique sur l'ours qui date l'émergence de cette peur à la fin du moyen-âge seulement. Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de l'historien pour une plus ample analyse¹³⁵ et y reviendrons un peu plus loin dans notre texte). Mentalités et attitudes, mais également faits matériels et quantifiables nous dit Milin qui privilégie la thèse de Gherardo Ortalli¹³⁶ pour expliquer la présence de plus en plus importante des loups aux seuils des cités, soit « la modification des stocks de loups en Europe » et la venue « des loups des forêts germaniques durant les grandes invasions ». La détestation possible du loup (avant tout mangeur de brebis et de moutons non bibliquement métaphoriques) accompagne sa

131 **Claude Lecouteux**, Fées, sorcières et loups-garous : histoire du double au moyen-âge, 3ème édition / mise à jour, Paris, 2001, p.45

132 Extrait des actes de procès de Thieß, loup-garou de Livonie, janvier 1691- *En quel lieu et quand Skeistan t'a t-il frappé et avec quoi* . R : *En enfer, avec un manche à balai auquel étaient attachées des queues de cheval*. **Claude Lecouteux**, elle courait le Garou, éditions José Corti, 2008, p.216

133 « Certains individus, hommes ou femmes se transforment en loups, de sorte que toute blessure infligée au loup affecte en même temps le corps de l'homme qui a pris cette forme. » **J. Przymuski**, Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1940, 121, p. 128

134 **Marcel Détienné & Jean-Pierre Vernant**, La cuisine du sacrifice en pays grec, Marcel Détienné & Jesper Svenbro, Les loups au festin, ou la cité impossible, p.215, NRF, éditions Gallimard, 1979, p. ????

135 **Michel Pastoureau**, L'Ours, Histoire d'un roi déchu, La Librairie du XXIème siècle, éditions du Seuil, 2007, p.217

136 **Gherardo ORTALLI**, « Natura, storia e mitografia del lupo nel medioevo », la cultura, roma, 1973, p. 257-311, repris par Gaël Milin, Les chiens de Dieu, p. 23

prolifération dans les forêts et campagnes et les témoignages d'agressivité (souvent exagérés nous dit Milin) partout en France et en Europe. Dès lors, du IX^{ème} siècle jusqu'au XIX^{ème} siècle, les chasses au loup seront organisés par l'autorité régnante, et mises en œuvre par des louvetiers, mais également par l'ensemble de la population, sous peine d'être mis à l'amende¹³⁷. Au 15^{ème} siècle, « Le Journal d'un Bourgeois de Paris, atteste que les loups pénètrent dans les villes et dans Paris, du moins certaines années... »¹³⁸ Les loups ne restent donc plus au seuil de la ville et du monde humain. Ils y entrent sans y être conviés, se nourrissent parfois de cadavres (guerres, famines, maladie...les repas étaient souvent servis chauds aux loups à cette époque) et s'attaquent parfois, mais plus rarement directement, à l'homme vivant. Il ne s'agit plus tant d'un report allélophagique sur le loup d'une pratique humaine refoulée ou que l'on cherche à oublier, que de la matérialisation de ce travers moral dénoncé en son temps déjà comme marque de la bestialité humaine par Aristote¹³⁹. Si le loup était l'animal du report d'un travers humain dans l'Iliade¹⁴⁰ par exemple ou dans le récit du Roi Lycaon, le voir ainsi dévorer nos semblables ne fait que le rapprocher de l'homme et le rend possiblement encore plus détestable. Par ailleurs, le loup qui rôde aux alentours des cimetières, des tombes fait ré-émerger la figure de l'homme hagard, aux yeux engoncés dans les orbites, terriblement pâle, qui souffre de Mélancolie, de lycanthropie.

A cette matérialisation d'une anthropophagie redoutée et d'un double dépassement du seuil (moral et territorial) à partir des textes de l'antiquité grecque s'ajoute le traitement réservé au loup dans l'Évangile et dans la symbolique chrétienne en cours de construction : « je vous envoie comme des brebis au milieu des loups » . Ces paroles du Christ à ses apôtres¹⁴¹, qui renvoient au ravissement lupin des pasteurs indo-européens, résonneront durant tout le moyen-âge dans les églises, dans les villages, et donneront au prêtre le rôle du pasteur protecteur du troupeau d'hommes face à la voracité du loup. Les figures du bien, le pasteur et ses brebis, sont opposés ici à une figure du mal, le loup,

137 **Gaël Milin**, Les Chiens de dieu, la représentation du loup-garou en Occident (XI^{ème} siècle – XIX^{ème} siècle), cahiers de Bretagne Occidentale, N°13, Université de Bretagne Occidentale, Brest, 1993, p.27

138 Ibid, p.27

139 **Aristote**, Éthique à Nicomaque, traduction et présentation par Richard Bodéüs, Septième partie : les travers moraux, p. 345, GF Flammarion – éditions Flammarion

140 Avec entre autre exemple, Achille, le loup myrmidon, le lion malfaisant, ayant vaincu Hector, qui souhaite le dévorer. Et les 2500 compagnons du fils de Pélée, loups voraces par excellence « Leurs bajoues à tous sont rouges de sang ; alors il s'en vont laper de leurs langues minces la surface de l'eau noire qui jaillit d'une source sombre, tout en crachant le sang du meurtre, ventre oppressé mais coeur qui ne tremble jamais dans la poitrine – ainsi les guides et chefs des myrmidons... » L'Iliade, Chant XVI, 156-165, traduction de Mazon. Les loups crachent le sang du « meurtre », comme autant de guerriers achéens ayant dévoré les guerriers troyens.

141 Évangile selon Matthieu, X, 16

avatar du diable, qui ne cesserait selon les hommes de foi de vouloir croquer de l'agneau bipède et ne cessera donc plus de hanter les missels, les prédications¹⁴² et les « consciences », en sus de rôder aux alentours des étables et des cimetières. Une voracité lupine (Diabolus, Vorax Lupus) qui sera soulignée dans un ouvrage lui même protéiforme (protéisource conviendrait mieux ici), le *Roman de Renart*, compilation de textes en provenance d'un grand nombre de « branches » françaises, monastiques en particulier, pour un ensemble de récits et fables constituant de l'œuvre finale¹⁴³, effectuée entre 1175 et 1250. Dans ce Roman, qui forme selon Michel Pastoureau, un bestiaire soigneusement organisé, sélectionné, hiérarchisé, et illustre moins un imaginaire clérical qu'un imaginaire profane et rural¹⁴⁴, le loup (représentant la force, le connétable, le seigneur) occupe une place centrale face au Goupil (représentant la ruse, un « petit seigneur rebelle et insoumis, très individualiste, ne respectant pas le droit coutumier, hors de toute hiérarchie et fidélité vassaliques¹⁴⁵», et auquel peut s'identifier le commun des mortels, le paysan ou le clerc), et se voit en permanence ridiculisé, humilié, blessé, roué de coup jusqu'à être châtré, puis dépecé pour que le roi, malade, guérisse en revêtant sa peau¹⁴⁶. La faim, selon Gaël Milin, constitue l'un des moteurs essentiels du récit et sans doute l'une des préoccupations de la société. Aussi le Renart ne cesse t-il d'abuser le loup perpétuellement affamé, en usant de cette voracité qui deviendra légendaire¹⁴⁷. D'un côté, le ravisseur de brebis qui s'enfuit avec sa proie dans la forêt, tel que le loup est décrit dans une des branches du *Roman* populaire et plus spécifiquement dans le mythe des origines du loup¹⁴⁸, lui même inscrit dans une parodie de genèse du monde, renvoie à l'image de l'évangile ; celle du loup comme diable. De l'autre, la force du seigneur loup est perpétuellement bafouée et vaincue par le paysan, le simple homme et sa ruse faisant du prédateur une victime « n'inspirant guère la pitié puisqu'elle occupe toujours une position ridicule... » Une mise en scène « d'un loup dont tout le monde se moque qui constitue non pas un exutoire, comme on le croit trop souvent, mais l'image d'une certaine réalité...On

142 **Gaël Milin**, Les Chiens de dieu, la représentation du loup-garou en Occident (XIème siècle – XIX ème siècle), cahiers de Bretagne Occidentale, N°13, Université de Bretagne Occidentale, Brest, 1993, p.39-43

143 **Michel Pastoureau**, l'Ours, Histoire d'un roi déchu, La Librairie du XXIème siècle, éditions du Seuil, 2007, p.213

144 Ibid. p.212-216

145 Ibid. p.216

146 L'origine de cet épisode du roman de Renart étant, comme nombre d'autres, repris d'une fable d'Ésope, en l'occurrence « Le Lion, le Loup et le Renard » Ésope, fables, édition les belles lettres, Paris, 1996, p.90

147 Un proverbe du XVIème siècle cité par **Eugène Rolland** (Faune Populaire de la France. Les Mammifères sauvages, p.116) et repris par **Gaël Milin** montre que le mot loup a fini par désigner la faim elle même « Jeune homme en sa croissance, a un loup en la pance. »

148 **Gaël Milin**, Les Chiens de dieu, la représentation du loup-garou en Occident (XIème siècle – XIX ème siècle), cahiers de Bretagne Occidentale, N°13, Université de Bretagne Occidentale, Brest, 1993, p.36/37

n'a guère peur du loup dans les campagnes des XII^{ème} et XIII^{ème} siècles, du moins en Occident.¹⁴⁹ » Deux images du même animal qui s'enchevêtrent, s'alimentent l'une l'autre, tout en faisant apparaître deux formes de représentations extrêmement différentes ; avec d'un côté l'exégèse et la symbolique religieuse qui font de cet animal la représentation sensible du diable, celui à qui l'on doit résister et que l'on doit chasser sous peine de se voir dévorer et de finir en enfer, et de l'autre le commun des mortels, le petit seigneur rebelle dans lequel peut se reconnaître le paysan vivant en bordure de forêt, qui voit dans le loup une créature ridicule, tout au plus une nuisance dont il peut se débarrasser aisément (tout en se débarrassant dans le texte de la nuisance seigneuriale, mais dont il peut avoir peur tout de même lorsque les intrusions du loup dans les villages et les villes se multiplient). Et dans l'interstice « imaginaire » créé par la collision et l'interaction entre ces deux représentations du loup, se superposent, sans que l'une se substitue encore à l'autre, deux silhouettes ; l'une métaphoriquement métamorphique, anthropomorphique et lycanthropique (Dans le *Roman de Renart*, le loup représente l'homme connétable, et en adopte les comportements pour se faire ridiculiser par l'homme-renart rebelle, mais par ailleurs l'homme-renart rebelle, paysan, transforme le roi en un possible homme-loup en lui faisant revêtir la peau d'Ysengrin, et devient un possible sorcier à venir usant de pratiques diaboliques...), l'autre maléfique, vorace, réelle (ou plutôt de moins en moins métaphorique) et *possiblement réellement* métamorphique, celle du loup comme avatar du diable, comme figure du mal incarné. D'un côté la silhouette lycanthropique diabolique surgit dans la foulée du loup poursuivant les brebis bibliques (que se refusent à être les païens aux yeux du clergé, puisqu'ils n'ont pas vraiment peur du loup et donc pas vraiment peur du diable), de l'autre la silhouette métamorphique animale se dissimule dans l'ombre des hommes en proie aux douleurs de leur époque (d'un petit seigneur ou d'un paysan « rebelle » qui se gausse des seigneurs, les dépèce et fait du roi un loup-garou, le couvrant ainsi métaphoriquement « de ridicule ».)

La sorcellerie renaissante des garous diaboliques n'est pas loin ; manque à l'appel le dernier lien, soit la question de la métamorphose chrétienne ; une source d'interrogation, de réflexion et de suspicion théologiques sur la possibilité d'une mutation substantielle et/ou illusoire de l'homme en animal (et inversement) et de la nécessité de l'intervention du diable dans l'opération.

149 **Michel Pastoureau**, *L'Ours, Histoire d'un roi déchu*, La Librairie du XXI^{ème} siècle, éditions du Seuil, 2007, p.217

La métamorphose chrétienne; des limites posées par le dogme chrétien à l'évidence du démon

« Dieu créa l'homme à son image » : comment un chrétien peut-il admettre le passage de l'humain à l'animal? » La question ainsi posée par Laurence Harf-Lancner dans ses études sur la métamorphose au moyen âge¹⁵⁰ reflète la réflexion des théologiens sur la métamorphose qui pose un véritable problème pour le dogme chrétien. Le chapitre XVIII du livre 18 de la cité de Dieu de Saint-Augustin et le Canon Episcopi serviront au cours du moyen âge, puis à la renaissance, de référence fondamentale aux théologiens et autres démonologues (même si certains s'en détacheront à la renaissance notamment pour affirmer, comme Bodin, la réalité physique et substantielle des métamorphoses). Pour Saint-Augustin, « les démons ne peuvent ni créer ni même altérer la création divine ». Cependant ce que Dieu leur permet, c'est de « modifier quant à l'apparence seulement les créatures du vrai dieu, pour qu'elles semblent être ce qu'elles ne sont pas. ¹⁵¹...appelant d'ailleurs à leur aide l'assoupissement ou la léthargie, ils parviennent, je ne sais comment, à imprimer dans les âmes une forme toute fantastique [phantasticum], assez fortement pour qu'elle semble réelle à nos faibles yeux» Et il met en place la notion du Phantasticum pour « démonter le mécanisme subtil de cette illusion diabolique. ». Le *Phantasticum hominis*, nous dit Harf-Lancner, « c'est le double fantastique de l'homme qui échappe à son contrôle quand il est endormi[rêve] ou engourdi[catalepsie] et que les démons peuvent le modeler à leur guise. ¹⁵²» Pour Claude Lecouteux, qui s'intéresse de près au double au moyen-âge, le phantasticum n'est rien d'autre que le Daïmon grec, le Génie latin, le double germain de l'homme, croisé plus tôt dans le catalogue des croyances et mythologies de tous horizons, « partie de l'homme la plus exposée aux assauts de satan¹⁵³ ». Mais c'est une vision réduite du double, toujours pour Lecouteux, qui n'est ni corps, ni âme, dualité chère aux théologiens, mais une représentation que le rêveur a de lui-même, à laquelle le démon, et non le Daïmon, donne n'importe quelle

150 **Laurence Harf-Lancner**, Métamorphose et bestiaire fantastique au moyen âge, recueil d'études, collection de l'école normale supérieure de jeunes filles N°28, Paris, 1985, p.11 & La métamorphose illusoire : des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou, In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 40e année, N. 1, 1985. pp. 208-226.

151 **Laurence Harf-Lancner**, Métamorphose et bestiaire fantastique au moyen âge, recueil d'études, collection de l'école normale supérieure de jeunes filles N°28, Paris, 1985, p.11

152 Ibid. p.11

153 **Claude Lecouteux**, Fées, sorcières et loups-garous : histoire du double au moyen-âge, 3ème édition/ mise à jour, Paris, 2001, La métamorphose, le double, le Loup-Garou, p.125

forme de son choix et fait faire ce qu'il désire sans que le dormeur en soit conscient. Pour Saint-Augustin, qui semble hésiter à aller plus loin dans la description de ce phantasticum, le diable agit dans un espace entre l'âme et l'imagination. Le *Canon Episcopi*, premier texte dogmatique consacré à la sorcellerie, se charge cinq siècles plus tard d'entériner cette doctrine théologique de la métamorphose comme impossible mutation substantielle et condamne sans équivoque toute personne croyant en une métamorphose substantielle (si elle n'est pas l'œuvre directe du Créateur): « Quiconque croit qu'il peut se faire qu'une chose soit changée, en bien ou en mal, ou soit métamorphosée pour revêtir une autre apparence ou un autre aspect, par une intervention autre que celle du Créateur, qui a tout créé et par qui toutes les choses ont été créées, est sans doute possible un incroyant. ¹⁵⁴» Ici, le phantasticum a disparu. L'homme est victime d'illusions dans son sommeil, ou dans un état de veille quelconque et c'est son imagination qui est travaillé directement par le diable. La dualité fondamentale corps-âme reprend ses droits. Et si aucune métamorphose corporelle de l'homme ne peut être l'œuvre des démons, ces derniers ne peuvent pas non plus changer l'âme d'un homme en celle d'une bête. Là encore le pouvoir divin unique serait concurrencé de manière trop flagrante, et l'égalité entre les puissances infernales et les puissances du bien ne peuvent décemment pas rivaliser de la sorte ; l'enjeu étant également l'immortalité physique de l'être humain dont l'âme pourrait dès lors changer de corps comme bon lui semble. Un évêque de Worms, Burchard de Worms (965-1025), sera semble t-il « l'un des premiers à souligner avec force et insistance le lien spirituel entre métamorphose de l'homme en une forme animale et malédiction d'origine diabolique »...par ailleurs selon lui, « les Parques peuvent changer l'homme en loup dès la naissance...¹⁵⁵ » Des « femmes scélérates, disciples de satan¹⁵⁶ » apparaissent tant dans le Canon Episcopi que dans le *Corrector* de Worms, mais les textes ne font pas encore le lien entre métamorphoses en animal et pouvoirs attribués par le Diable à ces femmes. Il faudra attendre 1440 pour qu'un premier lycanthrope, Barbe bleue, Gilles de retz, soit condamné et 1484 pour que se généralise la chasse aux sorcières et aux loups-garous. Quelques deux cent ans plus tard, en France, un arrêté de Colbert interdira définitivement le bûcher pour les sorciers et les lycanthropes.

154 **Laurence Harf-Lancner**, Métamorphose et bestiaire fantastique au moyen âge, recueil d'études, collection de l'école normale supérieure de jeunes filles N°28, Paris, 1985, p.11

155 **Burchard de Worms**, Decretum, livre XIX, de Paenitentia, 5, 151, également appelé Corrector – cité par Patrick Sbalchiero, Beauvoys de Chauvincourt, Discours de la Lycanthropie, ou De la transmutation des hommes en loups, p.59

156 **Carlo Ginzburg**, Le sabbat des sorcières, NRF, éditions Gallimard, 1992, p.98

Le « Werewolf » de Lucas Cranach l'Ancien

Lucas Müller, dit Lucas Cranach l'ancien, est un peintre et graveur allemand du 16^{ème} siècle, peintre de cour auprès de l'Electorat de Saxe et connu principalement pour ses portraits de princes allemands et des acteurs principaux de la réforme protestante. Nous ne souhaitons aucunement faire de la gravure de Cranach une référence dogmatique sur la lycanthropie renaissante. Cependant, la figure du loup-garou telle qu'elle apparaît sur la gravure finalisée en 1512 nous permet de présenter un grand nombre des questions soulevées à la fois par les chrétiens devant les mythes païens évoquant le loup-garou, mais également par les autres autorités, qu'elles soient civiles ou médicales, devant la figure du lycanthrope, et comment dès lors la créature s'inscrivait dans une organisation du monde, du temps, de l'homme et de son rapport à dieu telle que la souhaitaient ou l'imaginaient hommes d'église, juges, seigneurs et hommes de sciences confrontés aux mythes, croyances et violences *propres à l'homme ordinaire*. Ce dernier n'était pas protégé des sorciers et lycanthropes au contraire des juges, qui, ne pouvant être charmés, « peuvent prononcer sans crainte leurs sentences contre les coupables et les convaincus. ¹⁵⁷»

La gravure sur bois intitulée «werwolf» [Voir Annexes – Figure 2] représente un homme à quatre pattes, tenant entre ses dents un enfant vivant en très bas âge, et venant vraisemblablement de déchiqueter d'autres êtres humains plus âgés ceux là, qui gisent à quelques pas. Derrière lui, une maison en bois d'une famille paysanne, où se regroupent deux adultes et deux enfants, ainsi qu'une vache tournant la tête vers l'endroit du massacre. L'ensemble de la scène se déroule en bordure de rivière et de forêt. Au loin à droite du cadre surplombe une ville et son château au sommet d'une colline. Les sources d'inspiration de l'artiste ne nous sont pas connues même si l'on peut imaginer un fait divers ayant trait à une pratique anthropophage ayant eu lieu dans un village saxon alentour, avec ou sans évocation de sorcellerie, ou encore une tentative de l'artiste de donner corps à l'image d'une créature dont on parle abondamment tant dans les milieux catholiques que protestants.

157 « Les juges ne peuvent pas être charmés ; il est prohibé aux sorciers d'exercer leurs arts en leur présence, et peuvent les juges librement et sans crainte prononcer leurs sentences contre les coupables et convaincus.» **Pierre le Loyer**, Discours et histoires de spectres et apparitions des esprits, anges, démons et âmes séparées des corps se montrant visibles aux hommes, Paris, 1605

Un fait divers semblable par exemple, dans ce que l'image évoque, aux accusations de lycanthropie et d'anthropophagie portés contre Peeter Stubbe¹⁵⁸, fermier allemand mené au bûcher quelques 80 ans plus tard ; si les contes médiévaux ne font jamais du loup-garou un cannibale, la figure renaissante mélange la perception et la peur d'une pratique anthropophagique lupine aux intentions diaboliques de la sorcière, kidnapeuse d'enfants vivants (comme c'est le cas pour la figure enfantine représentée par Cranach entre les incisives du prédateur humain) pour les dévorer et/ou en faire des onguents démoniaques. Par ailleurs, l'homme qui tient entre ses dents un bébé n'est pas vraiment un homme, ou plutôt il est à la fois homme et autre chose qu'un homme ; à quatre pattes, il n'est pas l'équivalent des bipèdes humains, paysans et enfants, qui se tiennent juste derrière lui ; il a une attitude animale voire « bestiale¹⁵⁹ », c'est à dire qu'il se tient au sol sur ses quatre membres. Mais il présente également des caractéristiques in-humaines, comme la longueur de ses pieds (à comparer avec le pied au premier plan d'une des victimes) et de ses mains dont les doigts semblent démesurés et déformés par la station accroupie, comme si cette posture n'avait pas été adoptée récemment mais avait *transformé* en profondeur, dans le temps, le corps de l'homme. Autre caractéristique marquant son animalité, ses cheveux sont extrêmement longs, broussailleux, et sa barbe lui couvre la moitié du visage, presque à la manière d'un pelage. A côté de lui, les corps démembrés et à moitié dévorés de deux personnes, têtes et bras arrachés, donnent à voir la puissance de la mâchoire et du monstre qui a agi et qui doit être connue des éleveurs et autres paysans ayant trouvé l'une de leur brebis ou de leur vache dévorés. Ce n'est donc ni une force humaine, ni une *attitude* humaine, ni un visage humain. Au delà du nom donné à la gravure, le contexte social et temporel nous permettent de formuler une hypothèse vraisemblable quant à l'identité de l'animal auquel est assimilé le personnage ; soit le loup. Les loups étaient très présents dans les campagnes européennes durant le moyen-âge et

158 Il fut accusé également d'avoir entretenu une union de vingt années avec une succube, d'avoir obtenu d'elle une ceinture magique qui lui permettait de se transformer. Roland Villeneuve, Loups-Garous et Vampires, éditions J'ai Lu, Paris, 1970

159 Le terme de bestialité est ici équivoque, puisque pour les démonologues il signifie « copuler » avec des animaux et « des louves notamment avec lesquels les lycanthropes prenaient parait-il beaucoup de plaisir ». Le côté bestial étant par ailleurs l'objet de croyance tant pour Saint-Augustin que pour Ambroise Paré (Des monstres et des Prodiges, ch. XX). Plutarque auparavant avait pourtant relevé que l'absence de tempérance résultant en des unions entre hommes et animaux était le fait d'êtres humains, jamais celui d'animaux (Gryllos). D'autre part, pour Aristote notamment, la bestialité est un comportement purement humain, même si l'homme ne peut sombrer à l'état de bête en ayant des comportements « bestiaux », puisque ces comportements de bestialité (anthropophagie notamment, ou allélophagie plus largement) ne correspondent à « aucun comportement naturel et spécifique d'un animal sauvage... » **Aristote**, Éthique à Nicomaque, Septième partie : les travers moraux, éditions Flammarion, p. 345

la renaissance¹⁶⁰, et se risquaient de plus en plus à sortir de leur habitat naturel, la forêt, souvent poussés par la faim, pour pénétrer dans les lieux de vie humaine qui grignotaient progressivement leur territoire et chassaient les mêmes proies. La peur du loup chez les paysans européens, si elle est relativisée par Michel Pastoureau dans son ouvrage sur l'Ours, n'en est pas moins présente, et ce notamment à des endroits isolés, des villages sans forteresse alentour, comme celle au sommet de la colline de la gravure. Apparaît donc dans cet homme à quatre pattes la figure invisible du loup, qui n'est surtout pas un chien, le cousin¹⁶¹ du loup, domestiqué par l'homme. L'un d'entre eux, un chiot apparemment, se tient juste derrière la créature humanoïde cannibale et semble non seulement incapable de le repousser, de le faire fuir, mais paraît ridiculement petit devant la force évoquée. Cependant quelque chose d'autre surprend dans ce loup « absent » rendu visible dans et par l'homme. C'est un loup dévoreur d'homme; les loups sont redoutés plus que tout par leur appétit pour les brebis, moutons et autres vaches des troupeaux domestiqués par les hommes, même s'ils s'attaquent en ces temps de guerre, de maladie, de forte mortalité infantile, de famine etc. d'un côté aux cadavres dans les cimetières mais occasionnellement également aux humains ; mais ici, la vache, nourriture plus qu'appropriée pour le loup, qui apparaît à proximité de la ferme semble paisible ; elle se tourne à peine pour regarder ce qui se trame derrière elle, et n'a donc pas la réaction coutumière des membres de son espèce devant la venue d'un tel prédateur, soit la fuite. Il s'agit donc d'un loup dévoreur d'hommes et non de troupeaux ; C'est un loup que ne craignent pas les autres animaux, comme la vache impassible, le canard paisible sur l'eau ou même le chiot qui finalement semble à peine effrayé. Mais c'est un loup que craignent singulièrement les hommes. C'est un loup qui n'est pas qu'un loup mais autre chose également ; c'est le loup vorace qui hante l'évangile et les troupeaux de brebis humaines et pour lequel le Christ demande à ses apôtres d'être des pasteurs. Le diable sous les traits du loup qui s'en prend aux figures du bien, aux brebis de dieu, aux hommes et à leur progéniture pour empêcher que les générations nouvelles grandissent. « Or le diable » écrit le juge et démonologue Pierre de Lancre « fait ces transmutations en loup plus volontiers qu'en tout autre animal tant par ce que le loup est dévorateur, et partant il fait plus de maux que tout autre ; comme aussi parce qu'il est ennemi mortel de l'agneau, en la forme duquel fut figuré Jesus-Christ notre Sauveur et Rédempteur.¹⁶² » Un loup d'autant

160 **Gaël Milin**, Les chiens de dieu, représentations du loup-garou en occident, p.24

161 De par leur ancêtre commun le Miacis (ancêtre également de l'ours)

162 **Pierre de Lancre**, De l'Inconstance des mauvais anges et démons, ou il est amplement traité des Sorciers et de la Sorcellerie, Paris, 1612

plus diable et un homme d'autant plus loup qu'il se tient en lisière de forêt et de rivière ; le premier espace représentant non seulement le sauvage, le dangereux, l'in-humain, mais également l'endroit de réunion des sorcières durant leur sabbat (auxquelles elles se rendent à dos de loups notamment), et de concoction de leurs onguents à base de graisse de petit enfant. Le second étant possiblement l'espace séparant les deux mondes, l'espace de transition entre le civilisé et le sauvage, mais également entre le bien et le mal, l'espace traversé par l'humain qui devient loup dans certaines légendes et croyances anciennes. Nous avons donc affaire au diable, invisible mais présent, dans la peau d'un homme se comportant comme un loup, absent, mais visible. Absent parce que le loup n'y est pas. Visible parce que l'homme se comporte comme lui. Une première image du lycanthrope renaissant apparaît ici dans toute sa splendeur chrétienne ; sous la bannière de l'impossible mutation de l'homme en animal par la seule puissance diabolique, qui ne peut modifier l'homme créé à l'image de Dieu par Dieu, puisque Dieu seul peut la changer ; Or le démon est bien présent puisque notre homme croit être devenu Loup. L'homme, est possiblement victime d'illusions provoquées par Satan et se comporte comme un loup, mais ne peut en être *devenu* un. Le Loup-garou est donc un homme sous le joug de Satan ; que ce soit *volontairement*, par la signature d'un pacte essentiellement comme l'avouera (sans doute aidé en cela par quelques tortionnaires) Pierre Bourget, l'un des premiers hommes jugé, condamné et exécuté pour lycanthropie en 1521, et qui une fois ce pacte signé se frotta le corps avec un onguent, crut être changé en loup et courir avec la rapidité du vent¹⁶³, soit *involontairement*, sous le coup d'une possession. L'homme est dans ce cas manipulé par Satan qui agit sur ses sens, durant son sommeil ou lors d'un état de catalepsie pour reprendre la thèse de Saint-Augustin développée dans la Cité de Dieu. Ce qui est touché par le diable n'est pas l'homme mais son Phantasticum, sorte de double psychique ne relevant ni du corps ni de l'âme, et ressemblant fortement aux doubles spirituels de type Daïmon pour les grecs, génie pour les romains ou le fylgja dans les croyances germaniques. La théorie de Saint-Augustin servira de référence dogmatique, tout comme le Canon Episcopi, mais sera également complétée, interprétée ou même contestée pour son insuffisance par de nombreux démonologues et juges de la renaissance, Bodin entre autres qui prétendait que le Diable pouvait exercer une action sur la nature corporelle et opérer même des miracle de premier ordre¹⁶⁴. Ce

163 **Pierre de Lancre**, Tableau de l'inconstance des Mauvais anges, Actes du Procès de Poligny, 1521, repris par **Claude Lecouteux**, elle courait le Garou, éditions José Corti, 2008, p.191/192 Mais celui qui signe le pacte peut user d'autres artefacts comme une peau de loup ou encore une ceinture fournis par le diable également et lui permettant les mêmes actions.

164 « Or, si nous confessons que les hommes ont bien la puissance de faire porter des roses à un cerisier, des

questionnement autour de la possible métamorphose substantielle ou de la seule métamorphose illusoire si elle fut tranchée in fine par la victoire dogmatique de la seconde, n'obtenait pas de réponses aussi tranchée par les juges lors des procès en sorcellerie et autre lycanthropie. Les procès de par leur existence même laissaient penser que des hordes de loups-garous, d'hommes véritablement devenus loups, pouvaient traverser n'importe quel village. Le doute subsistait quant à la substantialité de la transmutation, dans la nature même des questions posées par les juges. Lorsque Jacques Roulet fut jugé et condamné à Angers pour faits de lycanthropie en 1598, les questions qui lui furent posées évoquent un degré de réalité physique de la métamorphose.

- *Les pieds et les mains vous venaient elles de loups ?*
- *Oui*
- *La tête vous venait elle de loup, la bouche plus grande ?*
- *J'ignore comment était ma tête au moment de l'attaque ; je me suis servi de mes dents...*

Malgré les tentatives d'explication de la métamorphose par l'action des fumées diaboliques ou des onguents démoniaques, l'image du lycanthrope donnée à voir ou créée en tribunal et dans les livres démonologiques n'était autre qu'un possible changement d'état physique, jamais défini comme tel pour ne pas se détourner des textes fondateurs du dogme, mais toujours à la lisière, au seuil de la possible mutation, au seuil de la possible immortalité de l'âme à laquelle ne pouvaient se permettre de penser sans culpabilité les chrétiens patentés de la démonologie. Tout comme restaient à la lisière de leur imaginaire les questions sur les succubats, incubats, et autres interactions sexuelles entre sorcières et démons ; espaces de repli invisible pour d'invisibles ébats, devenant visibles matériellement dans le corps de l'autre inaccessible, dans la corporalité féminine coupablement désirée. Et l'appui théorique de certains médecins fameux de la renaissance quant à la possibilité d'une transformation physique, Paracelse (*De Natura*) et Ambroise Paré (*Monstres et Prodiges*) entre autres, ne faisait que rendre plus difficile encore les frontières entre réalité (comme espace de dialogue entre l'homme et le monde où s'instaure le mythe, la croyance et les liens à l'autre) et délire dogmatique, scientifique ou religieux.

pommes à un chou, et changer le fer en acier, et la forme d'argent en or, et faire mille sortes de pierres artificielles qui concurrencent les pierres naturelles, doit on trouver étrange si Sathan change la figure d'un corps en l'autre, vu la puissance grande de Dieu lui donne en ce monde élémentaire ? » **Jean Bodin**, *Démonomanie des Sorciers*, Paris, 1580, repris par **Roland Villeneuve**, *Loups-garous et Vampires*, 1970

Quoi qu'il en soit, entre l'homme possédé, ou en état de catalepsie incontrôlé, et le diable dévoreur d'âme et d'enfants, se tient le loup, ou plutôt l'image qui lui est collée au museau, soit un loup solitaire, un démon vorace, mangeur d'hommes, dangereux animal sauvage à la lisière de la vie humaine, du bien, et compagnon nocturne de la sorcière sur lequel elle se rend au Sabbat. Sous ce premier vernis lycanthropique présent à la surface de la gravure se cache possiblement une seconde figure qui a pu être associée à la première dans l'esprit de l'artiste, ou même en être l'intention première. L'homme accroupi, nous l'avons vu, est hirsute, cheveux longs non peignés, barbe foisonnante, ce qui renforce le caractère animal, velu, de son aspect. Mais il est également habillé en haillons, sans chaussure, son pantalon est déchiré au niveau des genoux (pour indiquer sensiblement le temps passé à se déplacer dans cette posture propre aux mammifères quadrupèdes) et sa veste, ou sa chemise, lui recouvre à peine le corps. De plus son regard, tourné vers un possible spectateur ou vers le graveur, est fixe, ses yeux comme vides, aux pupilles à peine visibles, et soulignés par des cernes très marquées ; l'homme est un pauvre hère, un être isolé socialement, qui a tout du mendiant ou de l'errant. Ces caractéristiques ne sont pas sans rappeler celles d'un grand nombre de condamnés pour lycanthropie et anthropophagie, comme Jacques Raollet, en août 1598, dont l'aspect physique, sa description pour le moins par Pierre de Lestoile en novembre de la même année (personnage atypique, inquiétant, hirsute) et en 1599 par Beauvoys de Chauvincourt dans son Discours de la Lycanthropie, évoquent irrésistiblement celle du loup-garou de Cranach. « J'ai ouï dire que quand il fut pris il avait les cheveux pendant jusque sur les épaules, les ongles merveilleusement grands, voire de telle grandeur qu'il serait quasi-impossible de le croire, si puant et infect qu'homme du monde ne pouvait approcher de lui, couvert de graisse de deux doigts d'épaisseur par tout le corps, la vue fort égarée, les sourcils renfrognés, et les yeux enfoncés en la tête, qui sont indices et pertinentes conjectures, outre les confessions, qu'ayant si longtemps mené cette misérable vie, il semblait avoir dépouillé toute cette humanité, et ne sentait, ni ne représentait plus rien de l'homme que les seuls linéaments du corps, étant abâtardi et assujetti par son maître Satan à la brutalité.¹⁶⁵» Une déchéance sociale (pauvreté, haillons, dépouillé de toute humanité) et spirituelle (anthropophagie, dévore de bons chrétiens) qui marquent évidemment son appartenance à Satan. Mais cette apparence physique, et le lieu d'apparition du personnage, évoquent également des positions sociales, soit des endroits

165 **Beauvoys de Chauvincourt**, Discours de la Lycanthropie, ou De la transmutation des hommes en loups, 1599, texte établi, présenté et annoté par Patrick Sblachiero, éd. Jérôme million, Grenoble, 2009, p.106

où la lycanthropie existe, et où en opposition (ville surplombant la colline, château, non entourés par la forêt, préservés du sauvage et du diabolique et dominant l'espace domestique...) elle n'apparaît pas. La majeure partie des supposés garous de la renaissance est formée par des pâtres et des bergers, des paysans, des guérisseurs et des mendiants¹⁶⁶...soit des figures très différentes de celles qui écument les textes de l'antiquité classique, les cultures chamaniques, les mythologies germaniques ou encore les récits médiévaux où apparaît la figure du loup-garou (Chevaliers, nobles, guerriers, chamans...). Le loup-garou anthropophage renaissant est pauvre et inhumain, dangereusement laid et puant et il ressemble à s'y méprendre à la vaste majorité de la population des pays d'Europe dans son métier d'appartenance lorsqu'il en a un, tel encore le jeune berger Jean Grenier que rencontre et interroge Pierre de Lancre au début du 17ème siècle ; « les yeux hagards, enfoncés et noirs...aucunement hébété...dents forts longues et ongles aussi longs... ce qui montre clairement qu'il fait le métier de loup-garou, et comme il usait de ses mains, et pour courir et pour prendre les enfants et les chiens à la gorge...il avait une merveilleuse aptitude à aller à quatre pattes...fils d'un laboureur...» et très attiré par la gente féminine, jeune notamment. Trois des témoins sont des jeunes femmes qu'il a agressées sous la forme d'une « beste estant plus grosse & plus courte qu'un loup, de poil roux, une queue courte... » Émerge ici la réalité d'une société où dénoncer son voisin paysan ou berger de sorcellerie est affaire courante, dès lors que ses comportements sont étranges, ou dès lors que lui même devient gênant. Mais lorsque le commun des mortels craint et dénonce son voisin, les institutions étatiques ou ecclésiastiques en place et/ou en construction n'en sont que plus craintes pour ce qu'elles représentent le double bras armé, séculier et régulier, et ordonnateur du monde, comme le montra Carlo Ginzburg dans son étude sur le Sabbat des Sorcières en évoquant entre autres les complots organisés à l'échelle de ces institutions contre lépreux et juifs au moyen-âge, et comme semble l'indiquer dans la gravure de Cranach la présence surplombante et menaçante de la forteresse et du probable clocher d'une église émergeant dans le village au loin. Pour A. Du Laurens, chancelier de l'Université de Montpellier, « l'homme est un animal divin et politique mais le lycanthrope est un 'animal sauvage, ombrageux, solitaire, ennemy du Soleil', c'est-à-dire du roi, lui-même image de Dieu »¹⁶⁷. Cette figure du bouc émissaire, pauvre et errante, ennemie de Dieu, se double

166 **Claude Lecouteux**, elle courait le Garou, éditions José Corti, 2008, p.

167 **A. Du Laurens**, Des maladies mélancoliques, 1597 (2e éd. 1621, p. 24), cité par Yvette CONRY, Thomas Willis ou le premier discours rationaliste en pathologie, mental, Revue d'histoire des sciences. 1978, Tome 31 n°3. pp. 193-231, p.196

elle même de la figure du malade, du lycanthrope comme mélancolique tel que décrit par Marcellus Sidetes dès les premiers siècles chrétiens ou encore par Jean Wier qui n'hésitait pas à ramener l'ensemble des actions des lycanthropes à l'insania lupina, à la folie et au délire. Roland Villeneuve nous dit que Jean Wier « considérait avec beaucoup d'audace la plupart des faits de sorcellerie comme le reflet d'un état d'âme de persécutes morbides, de maniaques et d'obsédés si misérablement tourmentés par de petits scrupules de conscience que, cherchant cinq pieds de mouton ou il n'y en a que quatre, ils imaginent une faute où il n'y en a pas et, se défiant de la miséricorde divine, ils pleurent jour et nuit et ont opinion d'être damnés. » Nous retrouvons cette figure du dément, du débile ou encore de la personne fortement influençable, dans des procès de lycanthropes comme celui de Jacques Roulet, qui ressemble fort au garou de Cranach dans la description qu'en font deux témoins au procès qui affirment l'avoir croisé « couché sur le ventre, de son long, la face contre terre, au lieu des Cinq-Chesnes...hideux, qui avait de grands cheveux et mauvais regard. ¹⁶⁸» Roulet, accusé d'être larron, d'avoir offensé Dieu, de s'être frotté avec un onguent par lequel il devenait loup, d'avoir les pieds et les mains tels des pattes de loups et d'aller au Sabbat, fut condamnée à mort dans un premier temps. Une sentence commuée par le parlement de Paris, estimant l'homme plus fou et misérablement idiot que malicieux et sorcier, en placement durant deux années à l'hôpital de Saint-Germain les prés où l'on mettait alors les fous. Mais tous les malades mentaux ne seront pas épargnés. Les questions posées à Roulet durant le Procès, et les réponses qu'il formule, montrent à quel point ce qui importe n'est ni l'état maladif de l'accusé, ni les crimes commis (ici le possible meurtre d'enfants) mais l'appartenance aux cohortes infernales de cette « vermine empestée¹⁶⁹ ». Car c'est se donner au diable qui est un crime, et pas tant, pourrait on croire à en lire les actes de procès, assassiner, massacrer ou manger des enfants. La frontière entre vapeurs mélancoliques lycanthropiques et vapeurs démoniaques lycanthropiques est ténue, comme l'affirme Jean Bodin, puisque c'est le diable qui agit dans les deux cas. Faire commerce avec le démon, n'exclut donc pas une disposition physique et malade comme base de cet état naturel. Dès lors, victime des illusions projetées en lui par le démon ou jouet des tourmentes de son propre esprit qui se livre à la figure du loup (diabolique par ailleurs), l'homme lycanthrope est doublement condamné, au bûcher pour ses liens avec Satan, et à ne plus être en harmonie avec son double, pneumatique, spirituel, physique, social, le loup.

168 Procès de Jacques Roulet, Angers, 1598, **C. Lecouteux**, elle courait le Garou, éditions José Corti, 2008, p. 205

169 **Roland Villeneuve**, Loups-garous et Vampires, P.73, citant Boguet

La multiplicité des sources, des traditions, des formes, des représentations et des intentions auréolant la figure du lycanthrope à l'aube de la renaissance se trouve donc réduite dès la fin du 15^{ème} siècle à une double *perspective* ; Celle d'une recherche de la représentation sensible du diable, mal nécessaire pour imposer la puissance d'un seul Dieu, et la non moins nécessaire obligation de punir « les sorciers, qui ont fait banqueroute avec l'église de Dieu ¹⁷⁰» (conforter un dogme, celui de la dualité âme/corps et celui de la supériorité de Dieu sur le Diable et ses formes terrestres, substantielles ou illusives, en se réappropriant des croyances païennes, tout en les condamnant) et celle d'une tentative de rationalisation de la pensée, du discrédit jeté sur des croyances « folkloriques », avec notamment l'avènement de la lycanthropie comme maladie mentale; La mélancolie de Marcellus de Side, d'Avicenne ou de Jean Wier, encore empreinte d'une présence démoniaque ou démonique selon les âges, perdra progressivement au fil des siècles sa composante « surnaturelle », irrationnelle ou encore spirituelle, pour devenir une maladie mentale à part entière. A la fin du 17^{ème} siècle, le lycanthrope peut être sauvé soit par l'église (exorcisme, rattachement à l'église, abandon des cultes païens...) soit par la médecine (enfermement, traitement, séparation du corps social et séparation entre corps et esprit,...), et souvent dans les deux cas à l'aide des autorités civiles en construction (justice, prisons, asiles...). Chemin faisant, l'homme est séparé de son double « spirituel », de son ombre lupine, et s'enfonce inexorablement vers une individualité faite d'une indiscutable dualité corps/âme, tandis que la société humaine se débarrasse de son double « collectif » de meute socialisée et solidaire. Quelques siècles et des dizaines de milliers de procès plus loin, l'*image extraordinaire* du Loup-Garou créée par des guerriers de dieu et des juges à la pensée troublante et troublée continue de hanter nos sociétés, signe de la fabuleuse réussite d'une tentative de construction mémorielle dogmatique, que ne renierait aucun praticien des arts de la mémoire. Nous sommes les héritiers génétiques et historiques de ces loups-garous diaboliques. Nous aussi naissons coiffés. Car s'ils portaient sur eux et en eux la marque du Diable, l'image bicéphale qui fut apposée au fer rouge sur leur corps et leur esprit par l'inquisition divine, reste à jamais enfouie dans les recoins de notre conscience, faisant de nous depuis cette époque de véritables suppôts de Dieu.

170 **Beauvoys de Chauvincourt**, Discours de la Lycanthropie, ou De la transmutation des hommes en loups, 1599, texte établi, présenté et annoté par Patrick Sblachiero, éd. Jérôme million, Grenoble, 2009, p.87

Chapitre 3 - l'émergence de l'homme comme seuil entre bête et dieu

Cependant, quelque chose résiste à cette interprétation de la gravure de Cranach l'Ancien. Il y a bien évidemment l'énigme des intentions de l'artiste, qui en tant que « réformé » travaille à la fois pour des ennemis de la réforme et pour des adeptes de Luther. Notre méconnaissance de son parcours et des motivations à la source de cette gravure nous poussent en premier lieu à utiliser son œuvre comme un support ouvert de notre réflexion sur la construction d'une figure de l'animal qui au fil des siècles finira par dévorer le loup, puis de mettre nos pas un court instant dans ceux d'un spécialiste de l'art renaissant, Daniel Arasse afin de le suivre dans son travail sur la disparition progressive d'un diable inhumain dans la peinture renaissante, ou plutôt de l'intériorisation dans l'homme de la figure diabolique¹⁷¹.

Ce qui dérange dans cette gravure a quelque chose à voir avec l'atmosphère qui s'en dégage, la relation entre les personnages censées être antithétiques et la trop parfaite évidence d'une triple scène et des oppositions qui la traversent ; Celle d'un meurtrier dément, lycanthrope, celle d'une famille de paysans apeurés et enfin celle du monde alentour, entre sauvage et civilisation, entre forêt des basses terres et village *seigneurial* perché sur la colline, dans laquelle s'inscrivent ces deux autres scènes en apparence opposées, mais qui en même temps la structurent. L'équilibre pictural envisagé plus tôt (en fin de chapitre 2) est rendu évident par le *regard* qu'on y porte. Ou plutôt devrions nous dire dans la correction de ce premier regard, dans l'évitement post-regard d'une

171 Daniel Arasse, *Le portrait du Diable*, éditions arkhê, 2009

pensée, d'une image spectrale, mentale ou psychique, qui n'est pas celle de la menace anthropophage et lupine pesant sur une famille de paysans, bien au contraire. Aussi vais-je revenir à une impression première. Le caractère ambivalent de la scène. Inquiétant et paisible à la fois. *in-familier* pour adopter une traduction simple et respectueuse du sens de l'Unheimliche Freudien, « l'inquiétant comme type d'effroi que suscite ce qui est bien connu, ce qui nous est familier depuis longtemps.¹⁷² » Ce qui est familier ici, c'est la scène de vie quotidienne représentée par une famille de paysans au seuil de sa demeure ; une femme lève les bras au ciel en regardant son enfant, légèrement difforme, qui s'accroche à ses jupons. Un homme observe la scène qui se déroule devant lui, bouché bée, mais ne cherche pas à intervenir, et reste à l'abri. Un second enfant, le regard tourné vers la femme, semble courir vers le petit chien quasiment à ses pieds. Autour d'eux les éléments naturels renvoient à une forme d'intemporalité, de permanence, que ce soit la rivière et son flot lent, ou les arbres aux troncs larges et aux nœuds marqués. Une intemporalité (permanence) de la nature environnante (proximité) qui renvoie à la temporalité (impermanence) des humains qui appartiennent à un autre monde, représenté au loin derrière la maison par une demeure semblable envahie par la nature (toit d'une maison qui dépasse sous la colline) et par un village en équilibre au sommet d'une petite montagne (éloignement). La distance avec le monde d'appartenance, et la proximité du monde de la différence participent du caractère inquiétant de la scène. Une lutte incessante semble se jouer à l'échelle de la famille paysanne pour ne pas être recouverte par la nature, par les herbes aux tiges tournées vers la maison, par les arbres aux branches orientées vers la maison. Une bataille entre deux mondes que l'artiste a pu illustrer de manière violente par la présence d'un lycanthrope sur le seuil entre deux mondes et les cadavres qui gisent à ses côtés. Mais cela n'est pas suffisant. A regarder de plus près les corps démantibulés, il apparaît que certains sont plus détériorés que d'autres. L'une des têtes séparées du corps, légèrement en aval du genou de l'homme à quatre pattes, semble très abîmée, quasiment réduite à l'état de crâne, c'est à dire d'ossement. De même, le cubitus et le radius de l'avant-bras droit tout en bas de la gravure manquent de chair, que le lycanthrope a possiblement pris le temps de dévorer. Au regard du nombre de cadavres, et de charognes même, disposés à quelques mètres de la maisonnée, on peut se demander depuis combien de temps l'homme vorace a fait de cet espace son territoire de chasse et/ou son garde manger. De la même manière émerge la question de savoir qui sont ses victimes et depuis combien de temps elles sont

172 Sigmund Freud, *L'inquiétant familier*, édition Payot & Rivages, Paris, 2011

là. Ou encore pourquoi l'homme-loup n'a pas encore dévoré l'enfant qu'il tient entre ses dents comme une louve tiendrait un louveteau entre ses mâchoires pour le ramener dans son antre, ou vers la protection de la meute. La réponse à cette dernière interrogation rejoint la vision chère aux démonologues d'un lycanthrope comme suppôt de Satan, emportant de la matière première à onguent vers les profondeurs de la forêt, loin des lumières de la chrétienté, ou faisant de lui son héritier maléfique. Mais si la dimension temporelle et spatiale que nous venons de souligner a une quelconque importance, c'est le rôle même des paysans qui est remis en question, et de leur relation dans l'espace et le temps avec le lycanthrope. On peut imaginer qu'une réaction autre s'impose à toute personne potentiellement victime de l'attaque d'un loup-garou ; la fuite. Or ni les animaux, ni les humains ne fuient la scène. Si la femme lève les mains au ciel, n'est-ce pas pour s'emporter contre l'enfant qui s'accroche à sa robe ? Le second enfant lui, semble courir, non pour fuir, mais pour jouer avec le chien. L'homme regarde la scène de l'enlèvement de l'enfant par le lycanthrope sans chercher à l'en empêcher. Si les massacres ne sont pas inscrits dans une immédiateté subie, une attaque en bonne et due forme d'un homme *presque-animal* rapide et vorace, qui tue et dévore trois personnes au moins et s'apprête à emporter un enfant, comment peut-on lire cette triple scène ?

Double devenir, l'exclusion du banni et la mort

La gravure représente possiblement l'inéluctable double devenir de l'homme ; de la vie à la mort, et de l'humain à l'animal en passant par le loup absent. Un double devenir qui est inscrit dans une double trajectoire en forme de X que forment les personnages dans la gravure. De la femme aux bras levés dans l'encadrure de la porte, à l'enfant entre les mâchoires de l'homme loup, il existe une continuité *géométrique* (courbe qui traverse 4 points), *physique* (scène de transformation en 4 étapes) et *temporelle* (4 étapes d'un devenir). De l'homme qui regarde la scène terrifiante sans intervenir au crâne du premier plan, il existe également cette continuité géométrique, physique et temporelle. Nous inscrivons ici le travail de Cranach dans l'évolution de la fonction de la peinture au 16^{ème} siècle décrite par Daniel Arasse dans son opus sur le portrait du diable, à savoir peindre pour « faire croire, non plus par la mémoire, mais par la persuasion et la vraisemblance de l'image, à la réalité de l'histoire représentée¹⁷³ ». Aussi, considérons-nous le regard de la femme et le regard de l'homme comme points d'appui intentionnels de l'artiste pour

173 Daniel Arasse, *Le portrait du Diable*, éditions arkhê, 2009, p.76/77

l'appropriation de la gravure par le spectateur, puisque ce sont les deux personnages à partir desquels nous nous surprenons nous même à observer la scène pour imaginer ce que ces deux protagonistes voient, regardent, imaginent. Cette scène est *vraisemblable*, elle se déroule devant nos yeux (spectateurs), et devant ceux des paysans, (protagonistes), femme et homme, nos *semblables*, ceux à qui nous pouvons nous identifier. En premier lieu donc, il y a cette femme et un enfant en bas âge à ses basques, qui illustrent le lien maternel, mais également le poids de l'enfant pour la femme, et le foyer, ainsi que l'éducation comme charge de la mère dans le foyer. C'est une première étape, symbolisant le devenir humain de l'enfant. En second lieu sur la courbe, et seconde étape de la transformation, le chiot dont la course semble avoir pris son départ aux pieds de la femme et qui se dirige en direction du quadrupède humain. Le chien, en tant que chiot, représente à la fois l'enfant dans son jeune âge mais également le loup dans son étape de domestication, dans la tension vers la dernière phase de la transformation. Un loup domestiqué qui n'est plus loup, mais chien. Un loup devenu chien par et dans le devenir humain, et ayant par ailleurs rendu possible le devenir humain. Leroi-Gourhan¹⁷⁴ montre que le développement des techniques tout au long de l'histoire des hominiens s'est inscrit dans un double mouvement ; d'un côté la maîtrise par l'homme de son environnement, l'invasion de niches écologiques et l'expulsion ou la soumission d'êtres vivants les occupant. De l'autre, un mouvement de projection de l'espèce humaine hors d'elle même, à travers des outils, des machines, le langage ou encore des animaux domestiqués qui rendent possible la maîtrise de l'environnement. L'humain devient donc humain par le biais des animaux, en tant que projections *techniques* de l'homme hors de lui. L'homme a fait du loup un chien, et donne au chien une qualité humaine de par son état de projection. C'est la seconde étape de la transformation visible dans la scène ; ou plutôt du devenir en cours. Le troisième point de la courbe est illustré par une tête coupée ; de femme semble t-il. Une tête qui contraste avec celle de la femme au foyer bien vivante du premier point de la courbe, en ce sens où elle est sans coiffe, découverte, cheveux aux vents qui s'écoulent sur le sol comme l'herbe alentour. C'est la femme coupée de ce qu'elle est dans la maisonnée, de son rôle d'éducatrice, recouverte d'une coiffe qui dissimule ses cheveux, de son rôle dans sa peau-tissu de femme. C'est la femme *nue*, sans la peau-tissu de son rôle d'éleveuse. Une femme séparée doublement du corps de la femme traditionnelle et du corps social et divin dans lequel s'inscrit cette femme traditionnelle, éleveuse d'enfant. C'est une tête de femme rattachée *directement* à

174 André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, tome 1 : Technique et Langage, Albin Michel, Paris, 1964

la terre, à la nature. C'est la femme *sauvage*, vers lequel court l'enfant-chiot. La femme sorcière. C'est la séparation d'un état d'être humain dans une tête coupée et c'est le lien vers la dernière étape du devenir-loup. L'enfant dans les mâchoires d'un lycanthrope, louveteau tenu entre les canines de la louve, enfant qui bientôt disparaîtra dans la forêt, enfant qui deviendra loup, et ne sera plus homme. Le devenir de l'enfant-homme vers l'enfant-loup ; de l'humain vers l'animal. Sans que jamais le loup ne soit montré, l'animal apparaît. Et lorsque l'homme s'enfoncera dans la forêt le bambin entre les dents, l'image qui restera, c'est celle qui se substitue au loup présent mais invisible. Celle d'un *devenu-animal* du loup. L'humain ne devient jamais réellement loup, mais l'animal apparaît par l'homme et dans l'homme. Nous suivons dans cette première courbe du devenir qui surgit de la gravure de Cranach, la pensée de Deleuze et Guattari sur le devenir-animal de l'humain «Le devenir-animal de l'homme est réel, sans que soit réel l'animal qu'il devient ; et simultanément, le devenir-autre de l'animal est réel, sans que cet autre soit réel...c'est le principe d'une réalité propre au devenir (l'idée bergsonienne d'une coexistence de « durées » très différentes, supérieures ou inférieures à « la nôtre », et toutes communicantes).¹⁷⁵ » Si cet autre que l'animal devient n'est pas réel, il est pourtant bien présent, figure surgissante dont la force d'évocation est telle qu'elle écrase l'animal-loup du devenir et finit par le remplacer. Là encore, à l'instar des animaux homériques métamorphiques sur lesquels étaient plaqués des comportements bestiaux humains, se substitue au loup absent la figure de l'animal présent dans le devenir-loup de l'homme. Un homme qui rejoint la forêt, et disparaît de la sphère humaine, laissant la place dans nos esprits à son fantôme animal que chacun d'entre nous appelle loup sans sourciller. Agamben rappelle que dans la culture chrétienne, « l'homme a toujours été pensé comme l'articulation et la conjonction d'un corps et d'une âme, d'un vivant et d'un logos, d'un élément naturel (ou animal) et d'un élément surnaturel, social ou divin.¹⁷⁶ ». Cette gravure de Cranach vient faire écho à la suggestion du philosophe Italien de penser l'homme non dans la conjonction de ces deux éléments, mais dans « le mystère pratique et politique de leur séparation ; s'il invite par ailleurs à se demander en quelle manière – chez l'homme – l'homme a été séparé du non-homme et l'animal de l'humain, afin d'y trouver les sources « de la sphère plus lumineuse des relations avec le divin ¹⁷⁷», le werewolf de cranach donne quelques éléments de réponse, étudiées plus haut dans notre analyse ; Bestialité et

175 **Gilles Deleuze & Felix Guattari**, Mille Plateaux – Capitalisme et Schizophrénie 2 - Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible..., Les éditions de Minuit, collection « critique », p.291

176 **Giorgio Agamben**, L'ouvert. De l'homme et de l'animal, éditions Payot & Rivages, Paris, 2002, p.31

177 Ibid, p.31

anthropophagie caractérisent l'humain à quatre pattes prêt à disparaître dans la nature, à s'y fondre de nouveau, à recréer le voile diabolique ou/et sauvage (naturel) entre le lycanthrope, devenu animal par sa bestialisation et l'*homme*, devenu humain par sa désanimalisation. Le lycanthrope redevient ici le banni des anciens droits nordiques et germaniques (Vargr, le hors-la-loi) ou grecs (droit divin, Athamas). « Exclu de la société des hommes, il était réduit à errer dans les forêts comme une bête fauve...Expulsé de l'ordre légal, il devient la proie d'une battue populaire. Chacun peut le tuer impunément...celui qui demeurait sur le territoire était décrit comme 'le loup dans le sanctuaire'...et on le représentait avec une tête loup. ¹⁷⁸»

Le second devenir auquel nous renvoie Cranach est celui de la mort. De l'homme sous l'étable jusqu'à la tête réduite quasiment à l'état d'os, de crâne en premier plan, s'établit une ligne de fuite et un lien. L'homme regarde la scène se déroulant sous ses yeux sans agir, bouche ouverte, figé dans une position évoquant à la fois la sidération et la curiosité, posture possible d'un spectateur ou de ce que nous appellerions aujourd'hui un voyeur, caché, à l'abri de la menace qui semble peser, à la fois inquiet sans être apeuré. Il évoque une forme d'impassibilité, d'inertie, là où il pourrait intervenir et sauver l'enfant des mâchoires du lycanthrope. Il laisse la vie de l'enfant s'échapper, et rejoindre soit l'estomac du loup-garou, soit sa tanière pour y être bestialisé. Ce qui dans les deux cas revient à la même chose : la mort. Aussi, la seconde étape de la « ligne » dont il est l'origine est elle singulièrement représentée par un enfant (l'enfant qui court vers le chiot) dont le sort ne saurait être autre (les cadavres qui parsèment le sol indiquent la voracité de l'homme-loup qui risque de ne pas se satisfaire d'un seul des enfants présents). Personne n'interviendra pour sauver cet enfant là non plus, et le troupeau entier de brebis sera dévoré. Aucun protection ne vient défendre les enfants ou les paysans. Aucun berger ne les protège. Ce sont des brebis égarés, des brebis sans berger, sans pasteur. Des brebis jetés la nuit hors de leur parc ou de leur étable, jetés en la gueule des loups.¹⁷⁹ Ont-ils été excommunié ? Leur éloignement de la ville est elle une marque d'exclusion ? Leur situation représente t-elle le sort réservé aux hérétiques, qui méritent « non seulement d'être séparés de l'église par excommunication, mais encore d'être ôtés du monde par la mort ¹⁸⁰» ? Leur éloignement de la ville où culmine un clocher est possiblement le signe de cette exclusion,

178 Grégoire Chamayou, Les chasses à l'homme, éd La fabrique, Paris, 2010, Brebis galeuses et hommes loups, p.37, citation Albert du Boys, Histoire du droit criminel des peuple modernes, Paris, 1854, p.122-124

179 Ibid, p.36, citation Jacques Eveillon, Traité des excommunications et monitoires, Couterot, Paris, 1672, p.28

180 Ibid, p.36, citation Saint-Thomas, Somme Théologique, II, II, Q. XI, art.3, p.360

volontaire ou subie, et les amène à fréquenter le territoire des loups, des bêtes voraces qui rôdent. Leur sort n'est autre qu'une double mort, aux yeux de l'église et dans la bouche du loup-garou. L'enfant dans la lignée de l'homme impassible devant la boucherie de brebis s'offrant à ses yeux, vivra le même sort, et sera séparé du corps social et clérical. Son crâne garnira lui aussi bientôt le territoire de chasse des loups.

Une autre scène de la pensée, l'image métaphore ou l'évocation de l'imaginaire du mal pour la réalisation du bien

De ces deux possibles devenir, finir dans l'estomac du loup ou soi même loup dans sa tanière, aucun n'est présenté favorablement. Encore une fois, ce qui surprend ici, c'est une forme de décalage temporel et spatial entre d'un coté une famille qui ne prend pas ses jambes à son cou pour fuir, et l'horreur de la scène se déroulant devant leurs yeux. Pire. La scène d'horreur semble être un spectacle. Un spectacle inquiétant, pour ce qu'on en sait. Mais ce qui est montré sur la gravure n'est pas forcément une réalité visible physiquement par les paysans. Leur attitude ne forme pas vraiment une unité de comportement face à la présence de l'anthropophage. La femme est en interaction avec un enfant qui s'accroche à ses jupons. Les bras au ciel, alors qu'elle pourrait se saisir de l'enfant pour le protéger de ce qui se tient devant eux, et le mener au loin. Un enfant court devant eux pas tant pour fuir le monstre vorace qu'en écho à la course du chiot. L'homme est fasciné, sidéré, apeuré, intrigué, figé, le regard tourné possiblement vers le charnier à ciel ouvert, mais plus sûrement au regard de sa posture vers la forêt, vers l'au-delà de la rivière, vers l'ouverture constituée par deux arbres aux troncs épais devant laquelle se tient le loup-garou, vers ce qui peut arriver. Il a une attitude de guetteur. Inquiet. Mais pas paniqué. Là également l'évidence peut être trompeuse. Ce que nous voyons en premier, soit le spectacle de l'anthropophagie et du rapt de l'enfant au sort d'ores et déjà scellé, nous sert de tremplin et de filtre à la scène qui se déroule légèrement en aplomb, soit la scène familiale. Et c'est en premier le regard du spectateur qui confronte ces deux scènes spatialement et temporellement, qui les fait interagir physiquement, réellement, dans la réalité de ce petit monde à mi chemin entre sauvage et civilisé. Mais les deux scènes ne correspondent pas aussi précisément que deux pièces d'un même puzzle, ou plutôt d'un puzzle dont la résolution se ferait dans une seule et même dimension, sur une seule et même scène (en tant que support à des scènes s'y déroulant). Ce qui est représenté en premier plan (anthropophage / charnier) ici peut correspondre à ce que Hume puis Freud

ont désigné par l'expression « Une autre scène de la pensée ». Elle est superposée à la scène principale (paysans/forêt/ville), la filtre tout en la laissant apparaître. Cette autre scène est *première*, premier plan, en ce sens où elle filtre la scène principale qui n'est principale que parce qu'elle rend possible la *première*. Le quasi enchevêtrement des deux scènes dans la gravure est ce qui rend difficile leur séparation d'un même plan. Le fait même que l'anthropophage capturant un enfant entre ses dents et le charnier qui l'entoure soient représentés entre la forêt et la maison indique cependant la toujours-présence d'un espace entre les deux. Il est sur le seuil. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre. Il est l'entre deux. Il est lui même un espace et un temps qui ne correspondent ni à l'intemporalité sauvage, ni à la temporalité humaine. Par ailleurs, il ne semble pas menacer ni les paysans (regard tourné vers l'artiste ou vers le spectateur du tableau), ni dans un mouvement de repli vers ce qui pourrait être son habitat naturel, soit la forêt. La scène première ne pourrait-elle être une scène intérieure ? Une scène imaginaire ? Une scène commune aux personnages dans la maison, ou à l'enfant courant à proximité ? Une scène évoquée oralement par la femme à l'enfant qui veut être pris entre ses bras et qu'elle menace d'être saisi par un loup s'il ne se tient pas en paix ? Une scène crainte par l'homme qui guette la forêt pour tenter d'apercevoir les signes du loup ? Ou plus précisément du lycanthrope tel que décrit par les démonologues et les juges de l'époque, surplombant de leur présence quasi-divine (entre ciel et terre, au sommet de la colline, protégé du sauvage et des lycanthropes puisqu'aucun sorcier ne peut exercer ses pouvoirs sur eux) l'intégralité de la double scène ? Une scène première d'autant plus présente et pressante qu'un seul moment d'inattention peut faire basculer l'enfant joueur au chien (le premier jouant avec le second, et se jouant de lui au regard de sa taille) dans la gueule du loup près à surgir des bois et en devenir le jouet ? Les attaques de loups sur les humains répertoriées au moyen-âge, à la renaissance ou plus tard visent essentiellement des enfants ou des femmes en train de faire leur besoin dans les bosquets, en dehors des quatre murs de la cité ou de la maison. Dès lors, cette double-scène n'est elle pas la représentation d'un espace du réel (Pouvoir dogmatique des autorités cléricales et administratives de la ville / Paysans isolés dans leur ferme / Forêt et territoires non humains, non exploités) sur lequel vient se superposer un espace de l'imagination (forêt d'où surgissent les loups anthropophages et les loups voraces diaboliques / Paysans comme premières victimes et coupables de sorcellerie et de lycanthropie / Juges et démonologues assoiffés de sang - féminin notamment - et prêts à tout pour endiguer la sorcellerie, soit la paysannerie rebelle, de par sa beauté, sa

connaissance des plantes ou ses croyances non chrétiennes). Et Cranach de nous montrer sciemment ou non, avec une légère ironie ou sans, ce qui se trame dans la tête des paysans vivant en bordure de forêt, des peurs qui les traversent, des aberrations ou illusions les gouvernant. Le filtre anthropophagique et lupin comme repoussoir à la fois comme diable pour les adultes (voués à la mort s'ils se laissent emporter) et comme ogre pour les enfants (voués à être emportés par le loup) s'ils s'écartent de la maisonnée et de la maison de Dieu, des quatre murs et du dogme. *A new scene of thought*, dont la puissance symbolique est bien plus effrayante et écrasante que la réalité des lycanthropes pauvres, malades, errants qui parsèment possiblement les abords des villes et villages à l'époque, bannis, exclus, voués à la mort. Une scène spectrale, une scène décapitante, une scène blasphématoire, pour réformés comme pour non réformés, une scène fortement pédagogique tant pour les païens que pour les croyants.

La bestialité humaine entre les mondes

1 - A la lisière des mythes chrétiens et païens.

Ce passage par une scène de la pensée, dogmatique et individuelle, qui se superpose à une scène de la réalité, pour nous montrer les limites territoriales de l'homme (territoires de l'imagination, territoires de la croyance et territoire de l'humanité) nous pousse dans une autre direction qui, si elle en reprend les éléments, va un peu plus loin encore dans *l'in-familier*. Nous avons vu que la famille au seuil de la maisonnée ne craint pas outre mesure l'anthropophage et que les gestes signifiant possiblement la crainte peuvent être interprétés d'une toute autre manière. Si nous admettons qu'un lien autre que la peur s'établit entre les humains bipèdes d'un côté et le quadrupède anthropophage de l'autre, et que ce lien puisse ne pas être que spectral (*a new scene of thought*), nous parvenons à une conclusion quelque peu édifiante mais qui ne semble pas si éloignée que cela des contenus de certains textes sur la métamorphose chrétienne, notamment le chapitre 18 de la cité de Dieu de Saint-Augustin, et qui renvoient à des pratiques païennes condamnables auquel l'évêque d'Epone semble prêter foi¹⁸¹. En suivant la trace de quelques cailloux devant la porte de la maison, où se tient les bras levés la femme et l'enfant à ses jupons, nous pouvons sinuer jusqu'à l'orée des bois, en passant par l'un des

181 « Comme nous étions en Italie, on nous assura que certaines hôtelières de notre voisinage, initiées aux arts sacrilèges, se vantaient de donner aux passants d'un certain fromage qui les changeait sur-le-champ en bêtes de somme dont elles se servaient pour transporter leurs bagages, après quoi elles leur rendaient leur première forme. » **Saint-Augustin**, La cité de Dieu, Livre XVIII, Chapitre XVIII, ce qu'il faut croire des métamorphoses, consulté sur le site internet : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/>

cadavres allongés sur le sentier, la tête tournée vers d'autres cailloux qui jouxtent la créature à quatre pattes devant l'ouverture formée par deux troncs d'arbres où un dernier amas de cailloux crée une continuité avec le seuil de la ferme (et un possible dialogue). Les cailloux marquent une voie, un passage, un chemin qui mène de la forêt (deux arbres comme colonnes marquant l'orée, l'entrée et la sortie, du monde sauvage) à la demeure paysanne. Une maison qui prend dès lors un tout autre statut. C'est un lieu de passage, entre un monde humain et un monde in-humain. Et l'absence de porte, le cadre vide et sombre où se tiennent femme et enfant, renvoient à l'entre-deux troncs, le passage, l'orée des bois vers laquelle est tourné le werewolf, prêt à s'y engouffrer pour y emmener l'enfant. Le lycanthrope est immobile, son attention tournée vers une scène extérieure, celle d'un possible spectateur de la gravure. Le bébé qu'il tient entre ses dents ne semble avoir été mordu, et si sa peau se plisse sous la force des mâchoires du presque-animal, la pression est insuffisante cependant pour entamer la chair, suggérant autre chose que l'intention de dévorer. Nous avons déjà évoqué la figure de la louve prenant soin de son louveteau, qui n'est pas très éloigné de celle d'une chienne avec ses chiots. L'anthropophage est posté entre la maison et la forêt et quiconque tente d'aller d'un côté ou de l'autre se heurte à lui chemin faisant. Tient-il la garde comme le ferait un chien auprès de ses maîtres, près à ramener l'enfant égaré au bercail à la manière d'un avatar de Christophe, géant porteur d'enfant dans la légende chrétienne, mais monstre anthropophage à tête de chien dans un récit gnostique antérieur ? Ou bien, à rebours de cette éventualité, est-il celui à qui l'on jette les corps de voyageurs entre deux mondes (maison/civilisation d'un côté, forêt/diable de l'autre) victimes d'une toute autre pratique, le vol et/ou le meurtre, mise en œuvre par cette famille au seuil de la civilisation ? Est-il ce qui les dévore intérieurement et leur ôte tout salut dans la figure de l'enfant qu'il s'apprête à ramener dans la forêt comme lieu du déroulement des pires diableries ? Cette traversée à venir d'un cours d'eau en sens inverse de la légende chrétienne n'est elle pas la marque de la perte de Dieu et du monde humain, là où saint-Christophe représentait le salut du christ et la sauvegarde de ce monde ? Le remplacement de la figure chrétienne de Saint-Christophe (kynanthrope) par une figure anthropophage (lycanthrope) renvoie à la parenté originelle des deux animaux et à leur assimilation dans les premières évocations médicales de la lycanthropie comme forme de la mélancolie (déterreurs de cadavres nocturnes dans les cimetières) mais également et surtout à l'hagiographie du saint ; né géant, cynocéphale, au pays des Cananéens, anthropophages et qui communiquent par

aboiement¹⁸², son nom est alors Reprebo, « le réprouvé » et sa physionomie est terrifiante : noir, païen, féroce et horrible. Il demande à Dieu de lui montrer son pouvoir en lui donnant le don de parole humaine. Un ange est envoyé frapper sa bouche et il se met à parler en Grec. Toujours de forme géante, il est rapetissé par le christ enfant qui lui demande de le porter sur l'autre rive d'une rivière dont les flots se gonfle durant la traversée, rendant le parcours périlleux. Lorsque Christophe ne peut plus avancer, le christ révèle sa vraie nature et l'ancien cannibale se met humblement à son service. Lycanthrope et Kynanthrope sous la peau de l'homme anthropophage ; le premier est vorace, dévoreur d'enfants et de brebis, et devient loup (diable) pour avoir mangé un enfant comme Lycaon ou se croit changé en loup par la puissance de Satan et emporte un enfant dans les ténèbres. Il évoque une continuité de mythes évoquée plus haut que l'église veut *réprouver* et condamner. Le second est un ancien anthropophage (cadavres à ses cotés), de grande taille (mains, pieds mais son corps est grand également à coté de ceux des gisants), issu d'un devenir humain du chiot derrière lui (trajectoire observée plus haut), qui prend un enfant dans sa bouche et s'apprête à renoncer à ses actes terrifiants en traversant une rivière un enfant entre les dents. A la lisière de la forêt, au seuil de la société, entre sauvage et humain, entre diabolique et divin, à la lisière entre deux mythes, entre deux âges et surtout entre deux types de croyances, deux figures (d'un cannibale en devenir-homme et d'un homme en devenir-anthropophage) se superposent dans la silhouette d'un homme à quatre pattes, d'un homme hirsute (Christophe à la barbe et aux cheveux longs porteur du christ, le Polyphème¹⁸³ chrétien, protecteur¹⁸⁴, face à l'homme errant, mélancolique, lycanthrope), géant par la force et par la carrure, tenant entre ses crocs un enfant et qui se tourne vers la forêt pour y pénétrer, ou garde les portes de la société contre toute tentation ou dérive païenne. Dès lors, les cadavres à ses cotés sont soit les victimes de son anthropophagie lycanthrope, malade ou/et diabolique, soit celles des juges et de l'inquisition réservant aux lycanthropes en cette période de chasse aux sorcières et assimilés un sort équivalent à la dévoration (démembrements, décapitations...). Dans les deux cas, ni le chien, ni le loup ne peuvent être donnés à voir.

182 **David Gordon White**, *Myths of the Dog-Man*, the University of Chicago Press, 1991, p.34

183 «Par contre, voici un genre d'hommes qui, sans aucun doute est tout à fait notre farine, ce sont ceux qui aiment bien entendre ou raconter eux-mêmes des miracles ou des prodiges inventés...Or, ceux ci ont pour proches les gens qui nourrissent la folle conviction, cependant bien agréable, que s'ils aperçoivent un Polyphème, saint-Christophe en bois ou peint, ils ne mourront pas dans la journée. » **Erasmus**, *Éloge de la folie et autres textes*, éditions Robert Laffont, collection Bouquins, 2004, p.47

184 Saint-Christophe était un symbole de sécurité au 16ème siècle et ses effigies passaient pour préserver celui qui les contemplait de la mort subite (**Erasmus**, *Éloge de la folie et autres textes*, éditions Robert Laffont, collection Bouquins, 2004, p.47, Note de bas de page N°6).

Pourquoi pas le chien ? Parce que le géant chien anthropophage devient homme dans le salut du christ et du monde, ce qui par ailleurs relève d'une action divine. Pourquoi pas loup ? Parce que Satan n'a pas le pouvoir de métamorphoser et ne peut que créer l'illusion pour l'homme qu'il est devenu loup. Le loup est à l'intérieur de l'homme, que ce soit sous l'effet d'une illusion diabolique ou d'une *Insania Lupina*, de sa mélancolie. Devenir humain (chrétien) ou devenir bestial (diabolique), voici le choix qui se présente aux hommes. Mais le sort de l'humain n'est pas ce qui nous intéresse ici. Dans les deux chemins possibles, la figure du loup est dissimulée à l'intérieur de l'homme. L'homme perd son anthropophagie en n'étant plus loup (humain quadrupède qui a avalé le loup pour ne plus dévorer comme lui) ou sera anthropophage (bestial/diabolique) sous l'effet d'un loup intérieur, imaginé. Ce que finalement dissimule, cache l'anthropophagie lycanthrope, c'est l'anthropophagie constituante du salut. Pour dissimuler une ancienne anthropophagie structurante (que l'on retrouve *in fine* dans la cène, le dernier repas du christ) ou combattre un retour à ce que la chrétienté met dans l'anthropophagie (diable, rites païens, adorations d'idoles...), l'homme doit dévorer l'être du seuil dans lequel il a transféré son allélophagie. Il doit le faire disparaître. L'homme dévore le loup. De la même manière, l'homme dévore le territoire du loup pour faire disparaître l'abominable seuil, symbole de la séparation d'avec Dieu (diable) et la figure désormais absente de son double (loup) sur le seuil. L'homme chrétien doit avancer, conquérir le monde sauvage pour continuer à dissimuler et combattre ses origines. L'homme se sépare du loup (physiquement, psychologiquement et symboliquement – un devenir-humain opératif, c'est à dire un humain-devenu) et dans le gouffre créé, construit la figure, l'image d'un animal *réellement* réceptacle de la bestialité humaine.

2 – *Intériorisation du loup, intériorisation du seuil*

Qu'il soit créature du seuil et de l'initiation, devenu chien puis homme, soit l'animal du passage entre le sauvage et le civilisé, ou créature diabolique en lequel l'homme se croit transformé, le loup disparaît dans la peau de l'homme. Il n'apparaît plus physiquement. Pourtant, c'est sa figure, son image qui vient éclairer la scène et donner son titre à la gravure de Cranach ; werewolf. Un homme tue ses semblables, les dévore, ravit un enfant à une famille paysanne pour le manger, et c'est la faute du loup, ou plutôt c'est un homme qui adopte les mœurs du loup. L'homme fait comme le loup. L'homme fait le loup et devient animal. La métaphore picturale de Cranach renvoie aux métaphores homériques

de l'Illiade, et en particulier à celles illustrant les atrocités commises par Achille et Diomède. Elle crée une image du loup qui n'a rien à voir avec le prédateur des forêts renaissantes, mais beaucoup à voir avec la projection en lui d'intentions, d'attitudes, de comportements purement humains, et de peurs purement instrumentales. La cruauté, l'allélophagie et la chasse à l'*autre* dangereux, comme autant de pratiques humaines déversées dans la figure du loup. La bestialité humaine chasse le loup, le fait disparaître, l'anéantit. C'est l'homme qui dévore le loup et non l'inverse. C'est l'homme qui conquiert les territoires de vie du prédateur et non l'inverse. C'est l'invasion humaine, et non lupine, qui est illustrée dans la figure du lycanthrope à figure humaine de Cranach. C'est lui qui s'apprête à entrer dans la forêt, territoire du prédateur, un enfant entre les dents. Un enfant qu'il ne tue ni ne mange, mais qu'il porte comme une louve porte son louveteau, et qui représente le futur de l'humanité, la génération à venir, élevée par un homme (image du bien) qui prend la place du loup dans son territoire, et lui attribue les maux ayant décimé l'*autre* (image du mal) dans sa multiplicité (sorcières, lycanthropes ou plus tôt dans l'histoire, lépreux, juifs) sur les terres qu'il quitte. Les cadavres jonchent le sol, et il va chercher ailleurs sa nourriture. Une *faim sacrée*¹⁸⁵ l'anime qui l'entraîne vers d'autres territoires, d'autres multiplicités territoriales et humaines à dévorer. L'homme à l'enfant s'apprête à conquérir le monde. Un monde nouveau qui s'ouvre à lui. En permanence. Il n'y a plus de seuil, plus de limites qui soient extérieures à l'homme. Il les a dévorés en dévorant l'être du seuil. Avalés. Intériorisés.

Agamben définit la religion comme ce qui « soustrait les choses, les lieux, les animaux ou les personnes à l'usage commun pour les transférer au sein d'une sphère séparée... ». Pour le philosophe italien, « il n'est pas de religion sans séparation et toute séparation contient ou conserve par devers soi un noyau authentiquement religieux...le dispositif qui met en œuvre et qui règle la séparation est le sacrifice : il marque dans chaque cas le passage du profane au sacré, de la sphère des hommes à la sphère des dieux, à travers une série de rituels minutieux qui varient en fonction de la diversité des cultures...la césure qui sépare les deux sphères est essentielle, comme l'est ce seuil que la victime doit passer dans un sens ou dans l'autre. Ce qui a été séparé par le rite peut être restitué par le rite à la sphère profane. Ainsi, une des formes les plus simples de la profanation se réalise par contact (contagione) à l'intérieur même du sacrifice qui met en œuvre et régleme le passage de la victime de la sphère humaine à la sphère divine. Une partie

185 La faim sacrée de l'or, qui n'a toujours pas cessé de remplacer, de voiler ou de se substituer à la chair humaine.

de la victime est réservée aux dieux alors que ce qui reste peut être consommé par des hommes. Il suffit que ceux qui participent au rite touchent ces chairs pour qu'elles deviennent profanes et qu'on puisse simplement les manger. Il est donc une contagion profane, un toucher qui désenchanter et restitue à l'usage ce que le sacré avait séparé et comme pétrifié.¹⁸⁶» Or ici la figure à double présence du banni et du souverain¹⁸⁷ (du sacré dans sa plus grande équivoque ; maudit, exclu de la communauté et auguste, consacré aux dieux¹⁸⁸), du vorace prédateur et du chien de berger (et celle non moins équivoque de l'enfant à la fois dévoré et sauvé, du «divin et de l'humain dans une seule personne¹⁸⁹») est à la fois l'exécutant et le réceptacle du sacrifice, ce qui donne à cet être ambigu la valeur même de seuil. « Dans le christianisme, avec l'entrée de Dieu comme victime dans le sacrifice et avec la forte présence de tendances messianiques qui mettaient en crise la distinction entre le sacré et le profane, la machine religieuse semble atteindre un point limite ou une zone d'indécidabilité, où la sphère divine est toujours sur le point de s'effondrer dans la sphère humaine et où l'homme est toujours sur le pas du divin.¹⁹⁰» Si l'on peut définir de manière simple le rite de passage comme la création d'un seuil permettant les successions temporelles (passé, présent, futur. Organisation du temps) et les co-existences de sphères différenciées dans l'espace (sacré et profane, la question du devenir), la double nature de l'être-seuil qu'est devenu l'homme rend difficile la distinction entre les différents temps et entre le sacré et le profane. Ce qui se joue dès lors pour l'homme-seuil, c'est la permanence de ce rite de passage où il n'est plus question d'un devenir humain, de l'animal à l'homme par exemple, mais d'un devenir-divin, soit l'impossible rêve à portée de main et la consécration de l'homme comme non séparé de son dieu, c'est à dire comme dieu même. En avalant, en intériorisant la figure de la séparation (diable/abstrait et son avatar loup/concret), le territoire de vie de ce séparateur (loup sépare la brebis du troupeau) et le seuil sur lequel le loup se tient, l'homme avale également sa limite, c'est à dire sa capacité de projection. Sans limite, la projection n'a plus de sens puisque tout est déjà humain. Ou bien *tout* tend à le devenir. Et pour répondre à cette humanisation du monde (dans la divinisation de l'homme) en lieu et place

186 **Giorgio Agamben**, Profanations, éditions Payot & Rivages, Paris, 2005, p.92/93

187 « La vie du bandit -pas plus que celle de l'homme sacré – n'est un bout de nature sauvage sans lien aucun avec le droit et la cité : c'est, au contraire, un seuil d'indifférence et de passage entre l'animal et l'homme, la phusis et le nomos, l'exclusion et l'inclusion : loup-garou précisément ni homme ni bête, qui habite paradoxalement dans ces deux mondes sans appartenir à aucun d'eux. » **Giorgio Agamben**, Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue, éditions du seuil, Collection l'ordre philosophique, 1997, Le ban et le loup, p.116

188 Ibid, p.96

189 Ibid, p.99

190 Ibid, p.100

d'une projection de l'homme dans et par le monde, l'homme avale, dévore, mange, intériorise.

Finalement, le Werewolf de l'artiste allemand illustre parfaitement la citation de Pic de la Mirandole reprise par Daniel Arasse dans son étude sur le portrait du diable : »[Dieu parle à l'homme] Si nous t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler toi même et de te façonner toi même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales [diaboliques] ; tu pourras par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines.¹⁹¹» La croisée des chemins et le choix offert à l'homme entre Dieu et le Diable sont désormais des combats intérieurs, propres à l'humain dans sa quête de salut individuel¹⁹², contre le loup d'un côté, et pour sauver le christ de l'autre. Et c'est le loup solidaire qui va disparaître pour que l'homme solitaire puisse se sauver.

« L'homme est un loup pour l'homme » : l'individu à la conquête des mondes.

Le loup n'est qu'une des premières victimes de cette dévoration. D'autres lui succéderont bientôt, ou accompagneront sa disparition. Il est éliminé non pas pour ce qu'il est, prédateur vivant en meute, mais pour ce qu'il n'est pas, anthropophage diabolique. Il est l'autre dans sa dangerosité annihilante, dans sa proximité nous éloignant de la vraie « humanité », il est le brigand aux abords de la ville, le loup-garou aux portes de la ville, le sauvage dans les forêts brésiliennes mais également le loup ravissant prêt à « envahir la liberté » de la cité humaine (l'Italie) que dépeindra Hobbes en 1642 en reprenant et rendant célèbre un vers écrit par Plaute « l'homme est un loup pour l'homme.¹⁹³ » Dans sa recherche archéologique sur la violence, Pierre Clastres rappelle que « la découverte de l'Amérique a fourni à l'Occident l'occasion de sa première rencontre avec ceux que désormais on allait nommer Sauvages...¹⁹⁴» Que trouvent les européens face à leur conception du politique « incarné dans la fonction de commandement du chef, du roi ou du

191 Daniel Arasse, Le portrait du Diable, éditions arkhê, 2009, p.73/74

192 « 'Imiter Jesus' revient d'une part à intérioriser son modèle et, donc, la loi morale chrétienne, d'autre part à lutter contre la tentation, c'est à dire le Diable. On sait par ailleurs que cette dévotion au Christ est contemporaine d'une action nouvelle portée à un salut de caractère individuel et non plus seulement collectif. » Daniel Arasse, Le portrait du Diable, éditions arkhê, 2009, p.72

193 « L'homme est un loup pour l'homme, non pas un homme, lorsqu'il ne le connaît pas. » Plaute, Asinaria, 495

194 Pierre Clastres, Archéologie de la violence, la guerre dans les sociétés primitives, éditions de l'aube, La Tour-d'Aigues, 2010, p.6

despote en débarquant sur les côtes atlantiques? Des gens *sans foi, sans loi, ni roi*...les dispositions agressives des *Sauvages* sont presque toujours sévèrement jugés : comment en effet christianiser, civiliser, convaincre des vertus du travail et du commerce des gens soucieux principalement de guerroyer contre leurs voisins, de venger les défaites ou de célébrer les victoires ? De fait l'opinion des missionnaires français ou portugais sur les indiens Tupi du littoral brésilien au milieu du XVIème siècle anticipe et condense tous les discours à venir : n'était l'incessante guerre que ces tribus mènent les unes contre les autres, le pays serait surpeuplé. ¹⁹⁵» Des Sauvages sans Dieu et sans Société selon les théoriciens de l'état contemporains de *leur découverte* comme Thomas Hobbes. Pierre Clastres montre in fine que des sociétés existaient bel et bien, sans État certes, mais se maintenaient différentes par la guerre « moteur de la machine sociale...plus il y a de la guerre, moins il y a de l'unification, et le meilleur ennemi de l'État c'est la guerre. ¹⁹⁶ » Il souligne cependant que Hobbes « bien qu'incapable de penser le monde primitif comme non naturel ¹⁹⁷ » fut le premier théoricien de l'État à déceler le lien profond entre Guerre et État, les deux états de société ne pouvant co-exister. Ce qui nous intéresse ici dans ce regard porté par Hobbes sur des sociétés primitives, c'est leur assimilation à des animaux dans le Léviathan « En maint endroit de l'Amérique, les sauvages, mis à part le gouvernement de petites familles dont la concorde dépend de la concupiscence naturelle, n'ont pas de gouvernement du tout, et ils vivent à ce jour de la manière *quasi animale* que j'ai dite plus haut ¹⁹⁸. » Un quasi-animal qui était déjà carrément un carnassier dans une œuvre précédente de Hobbes, *De Cive*, où il utilise pour la première fois la comparaison de l'homme au loup ¹⁹⁹ « Le peuple romain...disait autrefois par la bouche de Caton le Censeur, que tous les monarques étaient de la nature de ces animaux qui ne vivent que de rapine. Comme si ce même peuple qui a pillé presque tout le monde par ses Africains, ses Asiatiques, ses Macédoniques, ses Achaïques, et par ses autres citoyens renommés à cause des dépouilles qu'ils ont emportées de différentes nations n'était pas une bête plus formidable ? De sorte que Pontius Telesinus n'avait pas moins de raison lorsque dans le combat qui se fit à la porte Colline contre Sylla, il s'écria passant au travers des rangs de ses soldats, qu'il fallait démolir la ville de Rome parce qu'on trouverait toujours des loups ravissants qui envahiraient la liberté de l'Italie, si l'on n'abattait la forêt où ils avaient coutume de se retirer. Et certainement, il est également vrai, et *qu'un homme est un dieu*

195 Ibid, p.7

196 Ibid, p.88/89

197 Ibid, p.89

198 **Hobbes**, *Leviathan*, éditions Sirey, p.125 (cité par Pierre Clastres)

199 Comparaison issue d'un dialogue de « La comédie des ânes » de Plaute – nous y revenons plus loin

à un autre homme, et qu'un homme est aussi un loup à un autre homme. L'un dans la comparaison des Citoyens les uns avec les autres ; et l'autre dans la considération des Républiques. Là, par le moyen de la Justice et de la Charité, qui sont les vertus de la paix, on s'approche de la ressemblance de Dieu ; et ici, les désordres des méchants contraignent ceux mêmes qui sont les meilleurs de recourir, par le droit d'une légitime défense, de la force et de la tromperie, qui sont les vertus de la guerre, c'est à dire la rapacité des bêtes farouches ; laquelle quoique les hommes, par une coutume qui est née avec eux, se l'imputent mutuellement à outrage, se représentant leurs actions dans la personne des autres ainsi que dans un miroir où les choses qui sont à la main gauche paraissent à la droite, et celles qui sont à la droite, à la gauche, n'est pas toutefois condamnée comme un vice par ce droit naturel qui dérive de la nécessité de sa propre conservation.²⁰⁰» Plus bestial que le peuple romain est chose impossible semble dire Hobbes, alors que ce même peuple dépeint ses ennemis comme les pires carnassiers qui soient. Bestial non seulement parce que Rome dévaste le monde et le pille, mais parce que Rome est la proie de la férocité de ceux là même qui s'unirent pour dominer le monde. Au fondement de la politique, le loup non plus comme celui qui laisse sa place pour que l'homme construise une cité (Athamas), mais celui que l'on chasse de l'homme en détruisant la cité où il s'est tapi. Le loup ne construit plus la cité, il la détruit. Rome la louve est malade de ses origines et de sa progéniture. Rome est devenue la forêt. Et les loups ravissants ce sont les Romains ou les italiens qui convoitent Rome et le pouvoir, entre eux. C'est une *guerre civile*, une guerre intérieure, à laquelle fait face l'Italie lorsque Pontius Telesinus combat Sylla. Rome ne peut plus se dissimuler sous la dépouille des *bêtes féroces* que sont ses ennemis vaincus pour cacher sa propre voracité, puisque c'est sa propre peau qu'elle devrait cette fois retirer pour de nouveau s'en couvrir. Alors, il faut chasser le loup, chasser la bête qui n'est plus ni animal de passage ni animal de dissimulation. Le loup, animal du lien avec les dieux, avec la mort, animal du champ politique donnant à l'homme sa ville, et à la ville son nom, qu'elle soit Rome ou Lycosoura, animal permettant à l'homme de s'initier à l'humanité en passant à l'état sauvage, c'est à dire de *co-exister* avec l'autre (de ne pas exister sans lui, mais par et avec lui), est désormais à l'intérieur de l'homme, enfermé en lui. Le combat qui s'engage dès lors est décrit plus loin par Hobbes comme un antagonisme entre la part divine de l'homme et sa part lupine. « Homo homini deus & homo homini lupus ». La séparation est effective. Le

200 **Hobbes**, Le Citoyen ou les fondements de la politique, éditions GF Flammarion, Paris, 1982, Épître dédicatoire, p.83

loup n'est plus au seuil, passage entre humanité et divinité. L'homme est devenu le seuil entre le loup et Dieu. Et il s'agit de faire disparaître le loup en l'homme. A l'échelle individuelle, citoyenne, entre personnes identiques, l'homme reste divin, juste et charitable. A l'échelle de la multitude, des frontières entre pays, et des différences politiques, l'homme est un carnassier. Le tyran de la République de Platon, « le loup comme homme qui goûte à la chair humaine et boit le sang de ses semblables. Le loup tyrannique²⁰¹. » L'un et l'autre semblent soit se confronter, soit s'équilibrer. Mais la séparation est effective entre le loup et Dieu, et c'est l'homme qui devient un seuil, un entre-deux mondes. Un premier monde (la forêt, *le sauvage* et bientôt ses habitants assimilés à la nature, *les Sauvages*) qui doit disparaître pour ne pas que l'animal (loup ravissant, loup cruel dévoreur d'homme, loup-guerrier destructeur) apparaisse au seuil de l'homme. L'autre monde, un royaume vertical qui doit recouvrir le premier afin que la part divine en l'homme l'emporte sur la part animale.

Hobbes ne semble pas faire grand cas cependant des versions originelles des adages qu'il oppose pour faire de l'homme son propre seuil vers l'humanité et la divinité. La comparaison au loup qu'utilise Plaute dans *Asinaria*, « la comédie des ânes », et dont je reprends une traduction du Latin utilisée par Derrida, implique une inconnue, ou plutôt un non connu, c'est à dire *un* homme pour *un* autre « Quand on ne le connaît pas, l'homme n'est pas un homme, mais un loup pour l'homme. » Le loup semble t-il c'est celui avec qui un marchand ne peut pas commercer sous peine de se voir ravir son bien (Dans la pièce, celui qui prononce cette phrase est un marchand qui ne souhaite pas confier son argent à un autre homme qu'il ne connaît pas). Le loup dissimule l'homme hors-la-loi, le mangeur d'homme. L'homme inconnu est dangereux pour l'homme comme le loup est dangereux pour l'homme. Mais Derrida propose une seconde traduction « moins probante mais grammaticalement possible : 'Loup [le loup] est un homme pour l'homme, ce que n'est pas un homme, quand on ne le connaît pas'....la bête c'est ' qui ' ou 'quoi '?. Quand il y a substitution, il peut toujours y avoir *qui pro quo*, un qui pour un qui mais aussi un qui pour un quoi ou un quoi pour un qui.²⁰²» La seconde traduction nous paraît d'autant plus juste que la version latine originale de « De Cive » qui marque depuis 450 ans nos rapports à l'homme et au loup ne reprend pas exactement le texte latin de Plaute, soit : « *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit, non nouit* » La traduction littérale du texte *en*

201 **Marcel Détiéne & Jean-Pierre Vernant**, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Marcel Détiéne & Jesper Svenbro, *Les loups au festin, ou la cité impossible*, p.215, NRF, éditions Gallimard, 1979, p.228

202 **Jacques Derrida**, *Séminaire La bête et le souverain I (2001-2002)*, éditions Galilée, Paris, 2008, p.96

français fait ici du loup le sujet ; tandis que dans la version proposée par Hobbes, l'homme devient le sujet de la traduction française, décalant le sens de la proposition initiale. Il est intéressant avant d'aller plus loin dans cette voie du *loup-sujet* de rappeler ici rapidement qui est Plaute, soit un auteur latin du 3ème et 2ème siècle avant JC. Plaute est connu pour ses comédies s'inspirant de modèles grecs (*fabulae palliatae*). Plaute indique avoir *imité* une pièce de Démophile²⁰³ pour écrire sa comédie des ânes (Onagos, ou l'Ânier) et dont il dit « il y a du charme et de l'amusement dans cette comédie ; la matière prête à rire ²⁰⁴ ». Dans *Asinaria*, la personne qui prononce le fameux aphorisme est un marchand, victime d'un complot fomenté par deux esclaves en quête d'argent pour le fils de leur maître. Le marchand quant à lui ne connaît pas celui à qui il doit verser une somme d'argent liée à la vente de 20 ânes. Léonidas, l'un des deux esclaves, se fait passer pour le bénéficiaire afin de s'emparer du pécule. Le marchand est décrit comme étranger ; doublement étranger même. Il se dit lui-même *Peregrinus*, c'est à dire venant de l'étranger, homme libre mais ne disposant pas de la citoyenneté romaine. Et l'un des esclaves s'adresse à lui pour implorer son aide en l'appelant *Hospes*, soit un hôte de passage mais possiblement également quelqu'un qui n'est pas au courant de quelque chose. La traduction française ne distingue pas les deux termes dans l'ensemble des versions consultées (étranger), mais nous pouvons imaginer que la pièce grecque originelle de Démophile incluait cette différence existant dans la traduction latine. Aussi, le *peregrinus* devait il être un « métèque » dans l'Ânier, l'étranger résidant dans une cité autre (Athènes en l'occurrence) que dans sa cité d'origine, et l'*Hospes* un « étranger de passage », qui lui ne bénéficiait d'aucun droit dans la cité grecque mais pouvait obtenir statut de métèque après un mois de résidence (selon les accords existant entre les deux cités concernées). Connaître l'homme, cela veut dire avoir vécu avec lui, l'avoir côtoyé en société, dans sa ville, connaître ses mœurs (en pleine évolution à l'époque où est rédigé la pièce de Démophile si l'on en croit Pierre Grimal, auteur de l'avant-propos à la pièce dans les œuvres complètes de Plaute²⁰⁵), avoir mangé avec lui, avoir partagé avec lui un repas

203 **Démophile** dont nous ne connaissons rien ou presque si ce n'est « qu'il a certainement existé, et qu'il écrivait à Athènes, vers le même temps que les principaux poètes de la comédie nouvelle, c'est à dire à la fin du 4ème siècle avant Jésus-christ ou au début du IIIème siècle. » **Plaute/Terence**, œuvres complètes, éditions nrf – Gallimard, La comédie des ânes, notice, p.62

204 Ibid, prologue, p.66

205 « Il est probable que la pièce de Démophile fut composée vers 311 avant Jésus-Christ, c'est à dire au moment où le roi de Macédoine, Cassandre, s'empara de l'Arcadie. C'est l'événement auquel ferait allusion la vente des ânes arcadiens au marchand de Pella. C'est aussi la période où Demetrios de Phalère, qui gouvernait dans Athènes, établissait toute une législation des mœurs et des lois somptuaires, politiques à laquelle feraient allusion quelques vers de la comédie. » Selon d'autres sources, Demetrios de Phalère « semble s'être laissé abusé par sa propre bonne fortune, et il se laissa gagner par la corruption (Athénée VI, p. 272, XII p. 542 ; Élien, V, 11 ; IX, 9). Il sera chassé du pouvoir par Démétrios Poliorcète en 307 av-JC, menacé de mort et poussé à l'exil.

isonomique, et avoir été accueilli par lui, avoir bénéficié de sa solidarité. Or, le marchand ne connaît pas les mœurs de la ville où il se trouve. Il est solitaire. Il est seul parmi d'autres qui ne s'effacent pas devant lui (comme le font les loups de la meute devant Athamas). Il est à la fois le solitaire (homme seul devant une société d'hommes dont il ne connaît pas les mœurs) et celui menacé par un citoyen qui ne s'adresse pas à lui (Léonidas), ce dernier feint de vouloir battre, tuer, punir Liban (son complice esclave) afin de rendre le marchand malléable à leur petit jeu de dupe. Léonidas renvoie au marchand l'image même du loup solitaire revenant vers la meute (une meute) que lui, métèque ou étranger de passage, devrait être dans la cité. Par ailleurs, Démophile semble jouer sur les codes de l'hospitalité et de la citoyenneté. Ainsi, c'est à l'homme libre étranger sans droit dans la ville que l'esclave Liban demande la protection devant les assauts simulés de son complice Léonidas. Si la traduction *Hospes* latine nous donne une indication supplémentaire sur la valeur à laquelle fait appel Liban en désignant le marchand ainsi, c'est à sa méconnaissance des lois. L'*hospes* « n'est pas au courant ». Il est ici renvoyé avec humour par Liban à sa triple ignorance ; des mœurs et des lois (société athénienne / meute), de ce qui se trame à son insu (complot) et de l'identité véritable de ses interlocuteurs (Léonidas se faisant passer pour Sauréa). Aussi, la lecture de la réplique du marchand qui ne veut pas céder son argent à un inconnu prend elle une dimension plus complète, et plus complexe, que celle reprise et arrangée par Hobbes un peu moins de deux millénaires plus tard²⁰⁶. Le loup retrouve sa dimension ambivalente. L'animal du passage qui ne peut rester dans la cité (qui reste au seuil de la citoyenneté), mais par lequel l'homme peut retrouver l'humanité (connaître et partager avec l'autre homme) à condition qu'il ne mange pas de chair humaine (Léonidas trompant le marchand). Nous retrouvons ici les mécanismes et sujets propres aux fables d'Ésope, dont l'œuvre n'est sans doute pas méconnu de Démophile ou de Plaute. En particulier *Le loup et l'âne*²⁰⁷ (dont le titre renvoie à la double spécificité mythologique et zoologique de l'Arcadie (à savoir la *présence* des deux animaux) d'où viennent les ânes de la pièce grecque et la source du complot) dans laquelle un loup devenu chef des autres loups établit des lois générales communalisant le butin de la chasse afin d'empêcher la disette et l'allélophagie. Un âne intervient pour féliciter l'intention du chef mais souligner également la singularité de son comportement dans la conservation dans son repaire d'une part non partagée. Le loup solitaire évoqué avec méfiance par notre marchand, et dont il est également un

206 Après avoir été reprise par un grand nombre d'auteurs, renaissants notamment, dont Érasme, qui associera également dans ses adages les deux états possibles de l'homme, lupin et divin. Nous y revenons rapidement plus loin.

207 **Ésope**, fables, édition les belles lettres, Paris, 1996, p.100

possible équivalent, rejoint ici le loup tyran de la République, celui qui ne partage pas, qui garde pour lui, qui abuse de la meute. Celui qui refuse le partage, fait céder la solidarité, rompt avec une pratique égalitaire « comme règle destinée à modifier le rapport social dans un monde de prédateurs et de carnassiers...Manger à parts égales, c'est une manière de table que l'auteur du *Banquet des sophistes*, Athénée, situe dans une histoire de l'espèce humaine, orientée de la violence à l'égalité. Les premiers hommes se conduisaient comme des rapaces : 'comme ils n'avaient pas la nourriture en abondance, dès qu'elle paraissait, ils se jetaient dessus tous ensemble, la prenaient de force, l'enlevaient à ceux qui la tenaient, si bien qu'avec le désordre (akosmia), il se produisait encore des meurtres (phonoï)'. Mais d'Homère à Plutarque, pendant près de dix siècles, le repas égalitaire fonctionne, à travers les sacrifices et les banquets publics comme une pratique institutionnelle solidaire des rapports sociaux qui sous-tendent la figure isonomique de la Cité. »²⁰⁸ Et c'est la meute des loups qui représente cette solidarité du partage, du repas équitable et juste, aux yeux des hommes. Ce sont les myrmidons du récit homérique à la tête desquels se trouve Achille, le colérique clamant l'injustice d'un partage humiliant à ses yeux et décidant de sortir de sa condition d'homme-guerrier et de chef de meute, mais qui continue malgré tout, à partager le repas équitablement lorsqu'il reçoit Ulysse et Ajax venus parlementer²⁰⁹. Une solidarité qui n'est possible que par la « ressemblance » des loups entre eux. « C'est la similitude qui donne son armature au projet de société déposé par un loup nomothète.²¹⁰ » Dans sa fable « Les loups et les chiens en Guerre », Ésope donne à voir la supériorité dans leur ressemblance des loups sur les chiens lorsqu'il s'agit de rejoindre le champ de bataille. Les chiens ne peuvent prendre de décision, riches et lourds à la fois de leur « diversité culturelle.²¹¹ ». De même, lorsque les deux mille cinq cent guerriers-loups myrmidons se préparent au combat dans l'Iliade, c'est une meute à l'unisson qui fond sur Troie dont l'armée est composite²¹², semblable à celle des chiens de la fable d'Ésope. Les myrmidons entament la dernière incursion guerrière unitaire, solidaire, *similaire* de l'épopée. Une fois Patrocle tué, Achille fera basculer la guerre dans une autre sphère, celle de l'anomalie, d'un anomal deleuzien

208 **Marcel Détienné & Jean-Pierre Vernant**, La cuisine du sacrifice en pays grec, Marcel Détienné & Jesper Svenbro, Les loups au festin, ou la cité impossible, p.215, NRF, éditions Gallimard, 1979, p.220

209 **Homère**, Iliade, traduction de Paul Mazon, chant IX, v.202-228

210 **Marcel Détienné & Jean-Pierre Vernant**, La cuisine du sacrifice en pays grec, Marcel Détienné & Jesper Svenbro, Les loups au festin, ou la cité impossible, p.215, NRF, éditions Gallimard, 1979, p.219

211 Ibid, p.219

212 « Pareille est la clameur qui monte de la vaste armée des Troyens. Tous n'ont pas même accent ni semblable parler : les langues sont mélangées ; ce sont des gens venus de tant de pays ! » **Homère**, Iliade, traduction de Paul Mazon, chant IV, v.435-437

sorti de la multitude, d'un loup-solitaire, de l'homme quasi-loup isolé de sa meute, et de l'homme quasi-divin désireux de dévorer son ennemi. La supplication d'Hector n'y fait rien « Non, chien, ne me supplie ni par mes genoux ni par mes parents. *Aussi vrai que je voudrais voir ma colère et mon cœur m'induire à couper ton corps pour le dévorer tout cru*, après ce que tu m'as fait, nul n'écartera les chiens de ta tête...²¹³» David Bouvier décrira cet acte de violence final comme le fantasme anthropophage d'Achille « Accepter qu'un cadavre humain puisse servir de repas à une bête fauve équivaut à nier une humanité définie autant par le tabou anthropophage que par l'interdit de nourrir les bêtes avec des corps humains : livrer un cadavre aux bêtes revient en fait à s'assimiler au fauve qui mange son semblable. La société qui laisse ses morts devenir la proie des bêtes se renvoie à elle-même l'image d'un destin sauvage qui nie tout à la fois le rituel des funéraires et du repas sacrificiel.²¹⁴ » Bouvier fait ici référence à Hésiode qui dans *Travaux et les jours* souligne que contrairement aux hommes, les bêtes s'entre-dévorent²¹⁵. Une nature allélophagique attribué aux loups notamment et dont l'origine proviendrait selon Vernant et Svenbro d'une source égyptienne reprise par l'auteur latin du 2^{ème} siècle Élien « les loups se rassemblent en cercle (es kuklon) et se mettent à courir. Lorsque l'un d'eux, pris de vertige, se met à tituber puis s'écroule, les autres se jettent sur lui, le déchirent et puis le mangent. Ils n'agissent ainsi qu'en période de chasse infructueuse...ce cannibalisme réglementé se déroule dans un espace circulaire. Et le loup appelé à servir de repas à ses congénères est celui, qui, sortant de la ronde queue-à-queue, se met en dehors du cercle formé par la meute égalitaire. Une sorte de tirage au sort tempère et socialise l'allélophagie des loups, victimes de la disette.²¹⁶» Dans la meute humaine cependant, ce n'est pas la disette mais le jeûne (mort de Patrocle / jeûne avant funérailles) qui pousse Achille semble-t-il à vouloir dévorer son ennemi juré. Et contrairement aux loups, dans la meute humaine, ce n'est pas l'anomal qui se met en dehors du cercle qui est dévoré. Mais c'est lui qui dévore le Troyen sorti de son propre cercle, l'enceinte de Troie.

Dès lors, le partage équitable n'est plus possible. Les grecs prendront Troie, mais y perdront leur unité. Une unité perdue dans la chute de Troie qui était non seulement

213 Ibid, Chant XXII, 345-349.

214 **David Bouvier**, *La fascination du cadavre dans la poésie homérique*, « Antigone et le devoir de sépulture », Actes du colloque international de l'université de Lausanne, Lausanne, Labor et Fides, 2005, p.84

215 **Hésiode**, *Travaux et les jours*, 276 et ss.

216 **Marcel Détiéne & Jean-Pierre Vernant**, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Marcel Détiéne & Jesper Svenbro, *Les loups au festin, ou la cité impossible*, p.215, NRF, éditions Gallimard, 1979, p.226

l'unificatrice des peuples *multiples* et aux langues différentes en son enceinte, mais également des grecs *similaires* devant ses murailles. Leur unité se disloquera entre les vagues, le meurtre, le complot, la punition divine, le retour improbable et les enfers, desquels les ombres de la majorité des héros grecs émergeront devant Ulysse lors de son périple de retour vers Ithaque. Et cette eau noire jaillissant d'une source sombre que lapaient les loups achéens tout en crachant le sang du meurtre, fait écho à l'eau de l'océan dans laquelle l'ensemble des guerriers grecs se lavaient des horreurs de leurs actes ; eau qui deviendra l'eau noire de leur mort, de leur vie d'ombre dans les enfers d'Hadès. L'unité solidaire des myrmidons effaçait (oublie) l'horreur de la guerre, le meurtre cruel efface et renvoie dans l'oubli (ombre/oubli) le guerrier solitaire. La gloire est à ce prix. Et plus loin dans l'Odyssée, l'ombre d'Achille répondant à celui qui le convoque, Ulysse, d'envier le sort même des paysans qui vivent plus longtemps que l'espace d'un destin glorieux.²¹⁷

« *Lupus est homo homini* »... Dans le *lupus*, l'homme voit un homme sans société, sans meute, sans *lupi*. C'est par le loup que l'homme se fait homme, se voit homme, se sait homme, se connaît homme, c'est à dire homme parmi les autres. Ne pas connaître un homme, c'est ne pas voir l'homme fait homme par le loup. Nous flirtons une fois encore avec les rites d'initiation et de confrérie décrits plus haut par Plin, Gernet ou Przyluski. Le loup c'est celui qui ne vit pas dans la cité. C'est l'être différent au seuil de l'humanité, de la cité. C'est l'être dans lequel l'humain projette sa propre humanité pour exister quelques temps avec la meute sauvage et ré-exister parmi les hommes. Il est bien question ici de *Lupus*, mais pas de *lupi*. C'est le loup solitaire, et pas le genre. C'est le loup de la transition. Il est celui par lequel l'homme accède aux *Lupi*, à la meute. Mais gare à celui qui mangerait de la chair humaine durant son temps de *lupus*, car il resterait *lupus* à jamais. Loup-solitaire. Il resterait seul, en dehors de la meute, en dehors de la société humaine. Ésope nous montre que *loup* et *loups* sont deux choses distinctes, qu'il convient de ne pas mélanger. Le titre même de ses fables ne prête pas à confusion. Parler du loup ne revient pas à parler des loups. On parle de l'un et de l'autre, mais jamais de l'un par l'autre. Le loup seul n'est pas la meute. Le marchand de la comédie des ânes le sait. Il est seul devant une meute qui n'est pas la sienne, et n'a pas été invité à partager le repas. Hobbes fait du loup *seul* le terme étranger de la comparaison à l'homme comme genre humain dans son ensemble lorsqu'il évoque la guerre entre républiques. Il ramène les

217 Homère, L'Odyssée, Trad. Philippe Jaccottet, éditions La découverte, Paris, 2004, chant XI, p.488-491

liens entre hommes à l'état de nature à des liens de guerre équivalents à ce que vit le loup seul. Mais l'homme dont parle Hobbes c'est également l'homme en devenir Dieu, l'individu seul devant la forêt qui avale le seuil, et devient le seuil. L'individu est le genre pour Hobbes. « homo homini deus & homo homini lupus ». S'il précise plus loin que les deux comparaisons diffèrent (Citoyens & Républiques / individu & Sociétés), le loup est renvoyé ici à un statut d'*individu* existant sans la meute et représentant la meute. Le loup seul représente l'état de guerre. Dès lors, la meute n'est plus le modèle de société (solidaire et juste dans son partage de la nourriture), puisque le loup n'est plus le seuil. C'est l'homme qui crée la société, pas le loup²¹⁸. L'homme seul, l'individu devient le seuil de sa propre humanisation, c'est à dire de sa vie en société.

Quant au second adage employé par Hobbes, il est semble t-il emprunté à Symmaque²¹⁹, et se complète de la façon suivante « L'homme est un dieu pour l'homme *lorsqu'il connaît son devoir.* » Une phrase que Symmaque²²⁰ lui même attribue à un poète comique, Caecilius, contemporain de ...Plaute. Seuls des fragments de l'œuvre de Caecilius ont été préservés, et il est donc difficile de réinscrire son «*homo homini deus est, si suum officium sciat*» dans un contexte de comédie propre à l'auteur. Mais lui aussi a connu une carrière d'écrivain de pièces en latin s'inspirant d'un modèle grec, et en particulier des comédies de Ménandre, auteur grec du IV^{ème} siècle avant JC et figure de proue de la Comédie nouvelle. Ménandre fut un élève de Théophraste (lui même élève d'Aristote) dont nous retenons principalement ici la réflexion sur la *philanthrôpia* et sur les animaux. « La philanthrôpia s'étend à tout le genre humain, laissant derrière soi comme non philosophique et non pieuse la distinction qui fait des seuls Grecs des hommes et transforme les Barbares en quasi-animaux privés du vrai langage qu'est la langue grecque; d'autre part, la philanthrôpia ne laisse pas les animaux hors du champ de sa tendre bienveillance et les rassemble, au contraire au bercail de l'humanitas. On peut dire que, chez Théophraste, l'antiracisme et l'antispécisme ne font qu'un.²²¹ » Hommes et animaux ont une âme, et partagent les mêmes affections. Tuer un animal et/manger de la viande sont donc contraires à l'éthique selon Théophraste, sauf s'ils sont malfaisants et

218 En contraste avec la pensée d'Aristote, l'homme n'est pas naturellement social pour Hobbes.

219 « homo [...] homini deus, si suum officium sciat », Symmaque, Epistolae, IX, 114 cité en notes dans **Hobbes**, du Citoyen, présentation et traduction par Philippe Crignon, éditions Flammarion, Paris, 2010, notes de la p.75, p.398

220 « Recte Caecilius comicus — Homo homini deus est si suum officium scia » Symmachus, Epist., IX, 114, cité dans Remains of old latin, Ennius and Caecilius, edited and translated by **E.H. Warmington**, M.A., éd. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1935, p.552

221 Elisabeth de Fontenay, Le silence des bêtes

injustes. Néanmoins ces comportements condamnables ne sont pas selon lui une généralité d'espèce, mais une affaire de singularités au sein des espèces, humaine ou autre. La bienveillance est un lieu commun entre les hommes et les animaux. Voilà qui n'est pas sans rappeler la solidarité et le partage équitable ayant cours dans la meute des loups, et l'hospitalité chère à Zeus (accueillir l'étranger comme s'il était un parent) comme valeur essentielle et divine de la société grecque. Nous ne savons pas à quel point Ménandre fut influencé par Théophraste dans la rédaction de ses comédies, mais un indice vient aiguiller notre analyse. Alain Blanchard qui a travaillé sur « La Comédie de Ménandre » nous indique « que les années de formation de Ménandre, disons de quinze à vingt-cinq ans, ont été marqués par l'intérêt que l'on portait aux questions morales...on peut connaître de façon assez sûre le sujet moral d'une douzaine de comédies de Ménandre²²² » et de donner comme exemple un passage du *Dyscolos* dans lequel un vieil homme, Cnémon, prend conscience de l'erreur qui fut sienne de n'avoir jamais cherché le soutien d'autrui, d'avoir pendant trop longtemps rompu avec l'humanité²²³ « On doit avoir, et avoir près de soi, quelqu'un de prêt à porter secours, en toute circonstance²²⁴. » La bienveillance est ici présentée comme une vertu découverte fort tardivement par un homme au seuil de la mort, qui regrette de ne l'avoir pas cherché plus tôt, ayant cru « pouvoir se suffire et n'avoir besoin de personne.²²⁵ » Mais comme nous sommes dans une comédie et pas une tragédie, rien de très grave pour Cnémos, qui trouvera quelqu'un pour le tirer d'affaire (le sortir d'un puits²²⁶) et apprendra que des hommes bons existent. Entre malfaisants et bienfaisants, Théophraste et ses *caractères* ne sont pas très loin.

De la même manière, il nous est difficile de savoir à quel point le travail de Ménandre fut influent sur l'œuvre de Caecilius, mais nous avons là encore quelques indices nous permettant de tenter d'inscrire l'aphorisme repris par Hobbes dans un contexte originel d'écriture. Esclave amené comme prisonnier de guerre à Rome, il fut fait homme libre par un certain Caecilius dont il prit le nom tout en conservant son nom d'origine Statius ; Il nous est dit par Warmington qui réunit les fragments de son œuvre et les traduisit que Caecilius « became a friend of Ennius and took to writing comedies from Greek model

222 **Alain Blanchard**, La Comédie de Ménandre, Politique, éthique, esthétique, éd. Presse de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007, Chapitre VIII, Ménandre et Aristote, p.99-106

223 « Cnémon décide de rompre avec l'humanité... Cnémon va refuser de parler à telle personne, de l'aider etc... » **Alain Blanchard**, La Comédie de Ménandre, Politique, éthique, esthétique, éd. Presse de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2007, Chapitre VIII, Ménandre et Aristote, p.101

224 **Ménandre**, *Dyscolos*, Acte IV, v.717

225 **Ménandre**, *Dyscolos*, Acte IV, v.714

226 Ce qui n'est pas sans rappeler la fable « Du Renard et du Loup » d'Ésope

(*fahulae palliatae*) belonging to the New Attic type and apparently wrote nothing else besides plays of this kind. It is not unreasonable to suggest that Caecilius chose this department of drama because Ennius was already composing tragedies ; and thus the two poets were able to be friends without being rivals in the same sphere. ²²⁷» Enfin, nous savons que le succès pour Caecilius fut tardif et n'eut lieu qu'à la mort de Plaute dont les pièces étaient alors extrêmement populaires. Mais il semble également que les premières pièces de Caecilius aient rencontré un accueil plus que mitigé en raison du fait qu'il écrivait dans une langue qu'il ne maîtrisait pas encore²²⁸. Langue qu'il finira par maîtriser et qui lui permettra de se faire entendre du public. Esclave fait homme libre par son ancien maître, ayant un sens profond de l'amitié jusqu'à adopter un seul genre d'écriture pour ne pas se brouiller avec un ami, et enfin ayant subi les foudres du public romain en raison de la *barbarie* de sa langue, nous comprenons un peu mieux pourquoi Giancarlo Pontiggia et Maria Cristina Grandi dans leur somme sur la littérature latine diront de Caecilius qu'il « soutint que les hommes devaient être solidaires entre eux et se rendre service mutuellement : cela devait être le devoir de tout homme²²⁹ » Aussi, pouvons nous aisément imaginer ce qu'il entendait lorsqu'il écrivit « homo homini deus est, si suum officium sciat » ; l'homme est divin lorsqu'il est solidaire et rend service à autrui. L'homme atteint le sommet de son humanité en étant bienveillant. Le vers de Caecilius pourrait même sonner comme une réponse, ou un clin d'oeil, au vers de Plaute dont les influences poétiques et politiques grecques s'opposaient par ailleurs sensiblement à celles de Caecilius²³⁰. Aussi, à la méfiance de l'homme seul devant ceux qu'il ne connaît pas et qui n'ont pas été hospitaliers, répond la divinité de l'homme qui rend service à autrui, *hospes*, *peregrinus* ou esclave en toute circonstance. La bienveillance de l'homme pour la multitude des autres hommes dont il est un particule le rend divin.

Ce long détour par Athènes et Rome des 4ème et 3ème siècles avant JC nous ont permis de faire un lien essentiel entre deux périodes, deux espaces géographiques distincts, et deux vers émanant du répertoire comique antique ; La bienveillance, la solidarité et

227 Ennius and Caecilius, edited and translated by **E.H.Warmington**, M.A., éd. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1935, p.33

228 « Caecilius was not successful, for, says Lucius mbivius Turpio," the stage-manager and actor, at first, in new plays of CaeciUus which I produced, I was in some cases hissed off the stage, in others maintained my ground with difficulty.' This was perhaps because Caecilius as an Insubrian had not yet mastered Latin fully." » Ennius and Caecilius, edited and translated by **E.H.Warmington**, M.A., éd. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1935, p.33

229 **Giancarlo Pontiggia et Maria Cristina Grandi**, Letteratura latina. Storia e testi, Milan, Principato, 1996

230 Ménandre était ami de Démétrios de Phalère (contre qui s'éleva possiblement Démophile) et faillit être exécuté lorsque ce dernier fut remplacé au sommet du pouvoir athénien.

l'entraide sont des valeurs primordiales de la société grecque au cœur de laquelle les auteurs latins puisent leur inspiration. Des valeurs qu'ils reprennent tous deux à leur manière. L'un en mettant le public de sa pièce sous la protection de Mars²³¹, le dieu loup et guerrier des romains, père de Romulus, de la ville de Rome. L'autre en prodiguant à son public les sources d'une morale humaine à valeur divine dont il fut lui même un héritier. L'un utilisant la figure du Loup. L'autre la figure de Dieu. Et au seuil de l'humanité multiple dans son devenir divin de bienveillance, rôdent encore et toujours le loup et sa meute, solidaire et partageuse, aux portes de la cité. Sans vouloir initier une nouvelle analyse de la pensée de Hobbes dont nous serions bien incapable, et qui a par ailleurs été réalisée de manière très détaillée par Hannah Arendt, dans son second volume des *Origines du totalitarisme*²³², nous pouvons nous demander ce que la formule « homo homini deus » signifie pour le théoricien de l'état qu'était Hobbes ? De quel devoir s'agit-il pour lui ? **Pour Érasme avant lui, qui reprendra également la formule dans l'un de ses adages, c'est « celui qui apporte soudain un salut inespéré ou qui vient en aide par un important bienfait.**²³³» Sauver l'homme en sauvant dieu, comme le fait Saint-Christophe. Sauver l'homme en passant par Dieu, en devenant Dieu pour être homme. Pour Hobbes, quelque cent ans plus tard, est en devenir-dieu (« s'approche de la ressemblance », ce qui n'est jamais ressembler, mais toujours devenir-dieu, ou devenir-toujours-dieu) celui qui manifeste ou met en œuvre les vertus de la paix, soit « la Justice et la charité. » Pour Hobbes, la justice c'est la loi établie par l'État. La charité, c'est l'action de l'État revenant à donner à autrui ce à quoi il n'a pas droit au regard de la loi. D'un côté la justice n'est plus un commandement venant de Dieu (Morale), mais un commandement venant du Souverain (Loi) auquel se soumet le citoyen et à qui ce dernier remet les clés de sa liberté et de sa sécurité. De l'autre, la charité « chrétienne » est absorbée dans le corps de l'État (public) qui recouvre le corps de l'individu (privé). Aussi devient dieu celui qui se soumet à la loi de l'État dans son intérêt personnel. Le public recouvre le privé. Et Hannah Arendt de souligner que dans le projet de Hobbes d'élaboration d'un « Commonwealth » ayant pour « base et pour fin ultime l'accumulation du pouvoir », la solidarité n'est qu'un moyen individuel pour accéder au pouvoir « La solidarité dans telle ou telle forme de communauté est une affaire temporaire et limitée qui, pour l'essentiel, ne change rien au caractère

231 **Plaute / Terence**, œuvres complètes, éditions nrf – Gallimard, La comédie des ânes, préface, p.66

232 **Hannah Arendt**, L'Impérialisme, éditions Le Seuil (collection « Points / Essais », Paris, 2006

233 « ...quod dici solet de eo, qui subitam atque insperatam attulit salutem, aut qui magno quopiam beneficio iuvit » ou dans une version grecque que nous tentons de reproduire ici « Anthrôpos Anthrôpou Daïmonion » Érasme, Adages, tome 1, p.141, 69, I, 1, 69 – consulté en ligne : <http://sites.univ-lyon2.fr/lesmondeshumanistes/wp-content/uploads/2010/Adagestome1/index.html>

solitaire et privé de l'individu (qui ne trouve 'aucun plaisir mais au contraire mille chagrins dans la fréquentation de ses semblables, nul pouvoir ne réussissant à les tenir tous en respect') ni ne crée de liens permanents entre lui-même et ses semblables.²³⁴ » De même, si pour Hobbes les individus sont tous égaux, cette égalité « a pour fondement le fait que chaque homme a par nature assez de pouvoir pour en tuer un autre...Leur égalité en tant que meurtriers en puissance place tous les hommes dans la même insécurité, d'où le besoin d'avoir un État. La raison d'être de l'État est le besoin de sécurité éprouvé par l'individu, qui se sent menacé par tous ses semblables. » La sphère publique de l'État protège la sphère privée des individus qui se soumettent à lui dans leur propre intérêt, et pour se protéger de la multitude humaine, source de leurs misères. Pour Hobbes, « Si l'état de nature est un état de guerre, ce n'est pas à cause de la nature des hommes mais à cause de la pluralité des hommes²³⁵ ». Aussi, en déléguant ses droits politiques et sa protection à l'État, « l'individu lui abandonne également ses responsabilités sociales : il demande à l'État de le soulager du fardeau que représentent les pauvres exactement comme il demande à être protégé contre les criminels. » Justice et Charité Hobbesienne se trouvent bien éloignés des valeurs de bienveillance et de solidarité soulevées par Plaute et Caecilius, ses muses lointaines. L'homme seul (le devenir-divin) est garant de la paix. Mais comme l'homme vit en société (multitude/meute/danger), l'homme seul parmi les autres recrée une entité unifiante, structurante, verticale, l'état, pour reconstituer dans la sphère du public (lois/justice/ État-Dieu) la sécurité perdue dans la vie en communauté (apparaît l'image du loup sans sa meute). L'état protège l'homme seul de la pluralité. L'homme seul (individu privé) est un seuil entre le commandement étatique et l'état de guerre naturelle en collectivité. La meute solidaire et équitable à laquelle l'homme se rapportait pour devenir humain parmi les siens (divin) est devenue le symbole de la guerre permanente, au travers de la figure de la figure même de ce qui la compose ; une multitude de *loup seul*. Bête terrifiante, anthropophage et menaçant le divin en l'homme.

234 **Hannah Arendt**, *L'Impérialisme*, éditions Le Seuil (collection « Points / Essais », Paris, 2006

235 **Thomas Hobbes**, *du Citoyen*, présentation et traduction par Philippe Crignon, éditions Flammarion, Paris, 2010, p.398, note de la page 75.

« De qui se moque t-on ? Les loups n'avaient aucune chance de s'en tirer, de sauver leur meute. » La disparition de la meute derrière le loup-père et l'absence de loup-queue/castration contre laquelle s'insurge Deleuze dans son commentaire de l'homme aux loups de Freud²³⁶ renvoie indubitablement à la disparition de la meute de notre étude derrière la figure d'une bête seule, terrifiante et anthropophage. De là à nous comparer nous même à Deleuze, il reste un pas que nous ne franchirons pas, par respect pour le terme étranger (Deleuze) de cette improbable métaphore que nous ne voulons pas voire souffrir en retour des travers moraux et autres pensées malfaisantes animant le terme premier (nous) auquel il est renvoyé sans l'avoir demandé. Nous préférons de loin l'imaginer comme un double, un anomal en bordure de sa meute et de notre société, qui ne souhaite aucunement devenir solitaire et quitter l'espace sociétal, mais qui pourtant se tient souvent, nécessairement, à distance, et dont l'errance s'achève toujours par un retour tôt ou tard à la meute. Un loup parmi une multitude de loups. Ou plutôt, pour laisser enfin ces prédateurs en paix, sans justice ni charité, sans amour ni détestation, un homme parmi une multitude d'hommes. Que les loups reviennent en France et repeuplent les forêts, c'est une chose qu'il nous fait plaisir à entendre, égoïstement, puisque nous y trouvons là le signe que l'être humain occidental ne peut pas tout tuer, essentialiser, humaniser comme il a tenté de le faire avec le carnassier. Il y est sans doute parvenu dans l'esprit de nombreux de nos semblables qui ne vivent plus qu'avec l'image du loup créé au fil des siècles dans nos communautés urbaines, sans croiser jamais l'ombre d'un lupin le long des centres commerciaux de nos cités de ciment. Et lorsque le loup est

236 Gilles Deleuze & Felix Guattari, Mille Plateaux – Capitalisme et Schizophrénie 2, 1914 . Un seul ou plusieurs loups?..., Les éditions de Minuit, collection « critique », p.41

encore présent aux abords de villes, aux états-unis entre autres, la bataille fait rage entre chasseurs avides de trophées et défenseurs d'une nature magnifiée. Fort heureusement, le loup parmi les loups ne se laisse pas entraîner dans cette spirale anthropophile et allélophage créée de toutes pièces par l'homme, et dans laquelle l'amour de son prochain (homo homini deus) consiste à le dévorer pour mieux digérer et recracher sa différence en postillons contaminants de similitude. La mêmification menace les hommes, mais les loups eux continuent à partager leur repas.

Quant au loup-solitaire ayant inspiré notre démarche, Mohamed Merah, ennemi de l'État et guerrier de Dieu, dont on se demande encore aujourd'hui auprès de quel Dieu ou médiateur divin cher à Hobbes il prenait ses ordres, il ne fut pas le premier ennemi de l'homme et ennemi d'État à mourir revêtu d'une peau de bête, comme pour dissimuler son appartenance à l'humanité, la bestialité proprement humaine de ses actes et son devenu quasi-divin dans cette bestialité. Derrida cite notamment le travail de Noam Chomsky sur les Rogue states (Les États voyous), soit les États qui n'obéissent pas à la loi divine états-unienne. Saddam Hussein, pendant très longtemps allié de l'Empire alors même qu'il menait une terrible répression sur une partie de sa population (kurde notamment), ne fut considéré comme un ennemi que lorsqu'il cessa « de se montrer docile à la stratégie politique et militaro-économique des États-Unis.²³⁷ » Et il fut dès lors surnommé la bête de Bagdad, « The beast of bagdad. », l'animal anthropophage et menaçant le divin en l'homme (états-unien). Rogue et Beast vont de pair dans la construction d'un ennemi à l'ordre établi ; nous reprenons ici la pensée de Hobbes sur l'impossible participation des bêtes aux affaires de l'État, c'est à dire ceux qui ne veulent pas transférer leurs droits à un état, et qui par conséquent sont dangereux pour la sécurité de tous « En conséquence, nous ne pouvons ni conclure de pacte avec des bêtes, ni leur accorder ni leur ôter aucun droit en raison de leur défaut de discours et d'intelligence. Et nul ne peut initier de pactes avec la Majesté divine, ni être obligé par un vœu envers à moins qu'il n'ait plus à Dieu, à travers les saintes-écritures, que certains hommes se substituent à lui et détiennent l'autorité de dispenser et de recevoir ce genre de vœux et de pactes au titre de ses lieutenants.²³⁸ » Le contrat est rompu avec les états-unis et l'Irak deviendra un Rogue State. Si Derrida retient en premier lieu la seule définition de voyou rattaché au mot Rogue, il est intéressant d'aller fouiller dans un dictionnaire étymologique de la langue

237 **Jacques Derrida**, *La bête et le souverain 1* (Séminaire EHESS 2001-2002), éditions Galilée, Paris, 2008, p.42

238 **Thomas Hobbes**, *du Citoyen*, présentation et traduction par Philippe Crignon, éditions Flammarion, Paris, 2010, Partie 1 – Liberté, Chapitre 2, de la loi de nature relative aux contrats, article 12, p.115

anglaise pour y trouver les origines de l'utilisation de ce terme. « The English Oxford Dictionary » établit l'apparition du terme Rogue au 16^{ème} siècle et ce parmi une multiplicité de termes désignant plus ou moins la même « classe » ou catégorie de personnes « Rogue : One of the numerous canting words introduced about the middle of the 16th cent to designate the various kind of beggars and vagabonds...Rogue : belonging to a class of idle vagrants or vagabonds ». L'époque d'émergence du terme ne nous surprend guère, riche de ses chasses aux errants, principalement lycanthropes. Cependant la seconde définition qui apparaîtra au 19^{ème} siècle nous intéresse singulièrement puisque le Rogue désignera également « any large wild animal driven away, or living apart, from the herd, and of a savage or destructive disposition. » C'est l'éléphant, le lion, le buffle séparé de la horde, ou le loup vivant à part de la meute. Celui qui ne respecte pas les règles de la société à laquelle il a appartenu. Celui qui vit sans foi, ni loi, ni roi. C'est le vagabond, l'errant chez nos ennemis intimes les bêtes, celui en bordure de village, le regard hagard, le poil hirsute, que l'on rencontre parfois en bord de route et qu'il faut fuir sous peine d'être dévoré ou écrasé. « The nation's rogue elephants rampage, shattering complacency and compelling many to an agonizing reappraisal. ²³⁹» Les *nations* animales elles aussi auraient leur lot de bêtes qui ne respectent plus la loi de Dieu. Devant la mélancolie humaine lycanthropique, cet état de l'homme ne pouvant faire le deuil de son double, le loup, sans doute les *nations* animales ont elles également leurs mélancoliques qui arpentent, sous une lune blafarde, les cimetières de leurs ancêtres, en quête d'une présence disparue, d'un fantôme qui les hante. Des animaux, pénétrés d'un deuil infini et incapables de supporter la disparition sans retour de leur alter ego depuis des centaines de milliers d'année : l'être humain qui aujourd'hui se suffit à lui même et produit non seulement le monde mais également les êtres qui y habitent, pour le divertir et le nourrir.

239 K. Gregory, *First Cuckoo*, 1978, p.21, cité par le « English Oxford Dictionary

Bibliographie

Giorgio Agamben, L'ouvert. De l'homme et de l'animal, éditions Payot & Rivages, Paris, 2002

Giorgio Agamben, Profanations, éditions Payot & Rivages, Paris, 2005

Giorgio Agamben, Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue, éditions du seuil, Collection l'ordre philosophique, 1997

Gunther Anders, La Haine à l'état d'antiquité, éditions Payot & Rivages, Paris, 2007.

Daniel Arasse, Le portrait du Diable, éditions arkhê, 2009

Hannah Arendt, L'Impérialisme, éditions Le Seuil (collection « Points / Essais », Paris, 2006

Aristote, Ethique à Nicomaque, Aristote, éditions Garnier-Flammarion, Traduction et présentation par Richard Bodéüs, Paris, 2004

Nicole Belmont, Les Signes de la naissance. Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières. Paris, Pion, 1971

Nicole Belmont, Mythes et Croyances dans l'ancienne France, Questions d'histoire éditions Flammarion, Paris, 1973

Annie Bonnafé, Poésie, Nature et Sacré I, Homère, Hésiode et le sentiment grec de la nature, Collection de la maison de l'orient méditerranéen, Maison de l'Orient, Lyon, 1984

Régis Boyer, Le monde du double La magie chez les anciens Scandinaves, L'Île Verte Berg International, 1986

David Bouvier, Le Sceptre et la Lyre, éditions Jérôme million, collection Horos, Grenoble, 2002

G. Von Bruiningk, « derwerwolf in Livland und das letzte imWendeschen Landgericht un Dörptschen hofgericht i.j. 1692 deshalb stattgehabte Straf verfahren. », in Mitteilungen aus des livländischen Geschichte, vol 22

R. de Block, « le loup dans les mythologies de la Grèce et de l'Italie anciennes », Revue de l'Instruction publique en Belgique, 20, 1877, 145-158, 217-234

Jean Bodin, Démonomanie des Sorciers, Paris, 1580

Claude Calame, Sentiers transversaux – Entre poétiques grecques et politiques

contemporaines, « Quand dire c'est faire voir : l'évidence dans la rhétorique ancienne », éditions Jérôme Millon, collection Horos, Grenoble, 2008

Beauvoys de Chauvincourt, Discours de la Lycanthropie, ou De la transmutation des hommes en loups, 1599, texte établi, présenté et annoté par Patrick Sblachiero, éditions Jérôme millon, Grenoble, 2009

Grégoire Chamayou, Les chasses à l'homme, éditions La fabrique, Paris, 2010

Pierre Clastres, Archéologie de la violence, la guerre dans les sociétés primitives, éditions de l'aube, La Tour-d'Aigues, 2010

Yvette Conry, Thomas Willis ou le premier discours rationaliste en pathologie, mental, Revue d'histoire des sciences. 1978, Tome 31 n°3. pp. 193-231

Gilles Deleuze & Felix Guattari, Mille Plateaux – Capitalisme et Schizophrénie 2, Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible..., Les éditions de Minuit, collection « critique »

Gilles Deleuze & Felix Guattari, Mille Plateaux – Capitalisme et Schizophrénie 2, 1914 . Un seul ou plusieurs loups?..., Les éditions de Minuit, collection « critique »

Jacques Derrida, L'animal que donc je suis, éditions Galilée, Paris, 2006

Jacques Derrida, La bête et le souverain 1 (Séminaire EHESS 2001-2002), éditions Galilée, Paris, 2008

Marcel Détiéne & Jean-Pierre Vernant, La cuisine du sacrifice en pays grec, Marcel Détiéne & Jesper Svenbro, Les loups au festin, ou la cité impossible, p.215, NRF, éditions Gallimard, 1979.

Marcel Detienne & Jean Pierre Vernant, Les ruses de l'intelligence: La mètis des Grecs, éditions Flammarion, Collection Champs Essais, Paris, 1993

Denis Duclos, Le Complexe du loup-garou - La fascination de la violence dans la culture américaine, éditions La Découverte, 1995, réédité en 2004.

Mircéa Eliade, Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, Paris, Payot, « Bibliothèque scientifique », 1950

Mircéa Eliade, Les Daces et les loups, Numen, Vol. 6, Fasc. 1 (Jan., 1959), pp. 15-31

Érasme, Éloge de la folie et autres textes, éditions Robert Laffont, collection Bouquins, 2004

Ésope, fables, édition les belles lettres, Paris, 1996

Cameron Euan, Enchanted Europe: Superstition, Reason, & Religion, 1250-1750, Oxford, Oxford University Press, 2010

Sigmund Freud, Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort, 1915, traduit par le Dr. S. Jankélévitch

Sigmund Freud, L'inquiétant familial, édition Payot & Rivages, Paris, 2011

Louis Gernet, «Dolon le loup», Anthropologie de la Grèce Antique, Maspero, 1968

Carlo Ginzburg, « Freud, l'homme aux loups et les loups-garous », dans Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire, Paris, Flammarion, 1989, P.209-221

Carlo Ginzburg, Le sabbat des sorcières, NRF, éditions Gallimard, 1992

Carlo Ginzburg, Les batailles nocturnes, Champs histoire, éditions Flammarion, Paris, 1984.

Laurence Harf-Lancner, Métamorphose et bestiaire fantastique au moyen âge, recueil d'études, collection de l'école normale supérieure de jeunes filles N°28, Paris, 1985

Hérodote, Histoire, Livre II. Euterpe, Trad. du grec par Larcher, Paris : Charpentier, 1850. Consulté en ligne sur le site : <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/herodote/euterpe.htm>

Thomas Hobbes, Le Citoyen ou les fondements de la politique, éditions GF Flammarion, Paris, 1982

Thomas Hobbes, du Citoyen, présentation et traduction par Philippe Crignon, éditions Flammarion, Paris, 2010

Pierre de Lancre, De l'Inconstance des mauvais anges et démons, ou il est amplement traité des Sorciers et de la Sorcellerie, Paris, 1612

Claude Lecouteux, Fées, sorcières et loups-garous : histoire du double au moyen-âge, 3ème édition/ mise à jour, Paris, 2001

Claude Lecouteux, elle courait le Garou, textes réunis, présentés et annotés par Claude Lecouteux, éditions José Corti, 2008.

André Leroi-Gourhan, Le Geste et la Parole, tome 1 : Technique et Langage, Albin Michel, Paris, 1964

Mainoldi, Clara, L'Image du loup et du chien dans la Grèce ancienne; d'Homère à Platon;

Clara Mainoldi; publié par l' Association des publications près les universités de Strasbourg, 1983.

Gaël Milin, Les Chiens de Dieu - La Représentation du Loup-Garou en Occident (XIe-XIXe siècles) Université de Bretagne Occidentale, Brest, 1993

Malick Ndoye, Faim, quête alimentaire et travail en Grèce ancienne, Dialogues d'histoire ancienne, Année 1993, Numéro 19-1 pp. 63-91

Michel Pastoureau, l'Ours, Histoire d'un roi déchu, La Librairie du XXIème siècle, éditions du Seuil, 2007

Pausanias, Description de la Grèce, Traduction par M. Clavier, Paris, 1821 – consulté sur le site ; <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/pausanias/table.htm>

Plaute/Terence, œuvres complètes, éditions Gallimard, nrf, Traduction P. grimal, Paris, 1971

Giancarlo Pontiggia et Maria Cristina Grandi, Letteratura latina, Storia e testi, Milan, 1996

J. Przulski, Les confréries de loups-garous dans les sociétés indoeuropéennes, Revue de l'Histoire des Religions, 1940, 121, p. 128-145

Salomon Reinach, Cultes, mythes et religions, Vol. I, Paris, 1905

Paul Ricoeur, La métaphore vive, collection dirigée par François Wahl, éditions du Seuil, Paris, 1975

Saint-Augustin, La cité de Dieu, Livre XVIII, Chapitre XVIII, ce qu'il faut croire des métamorphoses. consulté sur le site internet : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/>

Annie Schnapp-Gourbeillon, Lions, Héros, Masques ; les représentations de l'animal chez Homère, éditions Maspero, Paris, 1981

Michel Tibon-Cornillot, les corps transfigurés, Introduction générale, éditions MF, Collection Dehors, Paris, 2011

Michael Turnheim, L'autre dans le même, réflexions psychanalytiques sur le deuil, le mot d'esprit et la politique, éditions du Champ lacanien, Paris, 2003

Jean Pierre Vernant, La mort dans les yeux, Figures de l'autre en Grèce ancienne, Paris, Hachette, 1985

Jean-Pierre Vernant, L'Individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne, éditions Gallimard, collection folio histoire, 1989

Henriette Walter - Pierre Avenas, L'Étonnante histoire des noms de mammifères, Paris, Payot, 2003

E.H.Warmington, Remains of old Latin, Ennius and Caecilius, éd. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1935

David Gordon White, Myths of the Dog-Man, the University of Chicago Press, 1991

Jean Wier, Histoires, disputes et discours des illusions et impostures des diables, Genève, 1577

Dictionnaires & Encyclopédies

Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts... ([Reprod.]) / par feu Messire Antoine Furetière,... -A. et R. Leers (La Haye)-1690

The english oxford dictionary, seconde édition, XIV, Clarendon Press, Oxford, 1989

Annexes

Annexe 1 - Listes non exhaustive des articles et documents consultés en ligne concernant les « Tueries de mars 2012 à Toulouse et Montauban »

1 – Wikipedia.fr → Tueries de mars 2012 à Toulouse et Montauban

http://fr.wikipedia.org/wiki/Tueries_de_mars_2012_à_Toulouse_et_Montauban

2 – lefigaro.fr → Cinq questions sur l'opération du Raid à Toulouse - publié le 22/03/2012 à 22:57

<http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2012/03/22/01016-20120322ARTFIG00787-cinq-questions-sur-l-operation-du-raid-a-toulouse.php>

3 – rue89.com → Tuerie de Toulouse : Mohamed Merah, « loup solitaire » ? A démontrer !
Publié le 23/03/2012 à 18h18

<http://www.rue89.com/2012/03/23/mohamed-merah-un-loup-solitaire-demontrer-230485>

4 – moreas.blog.lemonde.fr → Mohamed Merah : Loup solitaire ou agent dormant ? Publié le 22 mars 2012 (Blog de Georges Moréas, Commissaire principal honoraire de la Police nationale)

<http://moreas.blog.lemonde.fr/2012/03/22/mohamed-merah-loup-solitaire-ou-agent-dormant/>

5 – nouvelobs.com → Mohamed Merah était "un loup solitaire" selon son avocat. Publié le 28-03-2012 à 15h50

<http://tempsreel.nouvelobs.com/societe/20120328.FAP2098/mohamed-merah-etait-un-loup-solitaire-selon-son-avocat.html>

6 – tf1.fr → Le Pen : "Merah n'est pas un loup solitaire" – publié le 28 mars 2012

<http://videos.tf1.fr/infos/2012/le-pen-merah-n-est-pas-un-loup-solitaire-7093124.html>

7 – nonfiction.fr → Mohamed Merah, loup solitaire salafiste ? - publié le jeudi 22 mars 2012 à 14:00

http://www.nonfiction.fr/article-5626-mohamed_merah_loup_solitaire_salafiste_.htm

8 – franceinfo.fr → Mohamed Merah, un "loup solitaire" de la mouvance jihadiste – publié le 21 mars 2012 À 13:57

<http://www.franceinfo.fr/justice/mohamed-merah-un-loup-solitaire-de-la-mouvance-jihadiste-563167-2012-03-21>

9 – ripostelaique.com → Mohamed Merah, un loup solitaire ? Ah bon ? - publié le 23 mars 2012

<http://ripostelaique.com/mohamed-merah-un-loup-solitaire-ah-bon.html>

10 – humanite.fr → Merah, « loup solitaire » ou petit soldat d'al-Qaida ? Publié le 26 Mars 2012

<http://www.humanite.fr/societe/merah-%C2%AB%C2%A0loup-solitaire%C2%A0%C2%BB-ou-petit-soldat-d%E2%80%99al-qaida%C2%A0-493116>

11 – irishtimes.com → French killer Merah 'a lone wolf' – publié le 29 mars 2012

<http://www.irishtimes.com/newspaper/breaking/2012/0329/breaking1.html>

12 – rtve.es → Merah, el último lobo yihadista no tan solitario

<http://www.rtve.es/noticias/20120324/pieles-habita-lobo-yihadista-toulouse/509739.shtml>

Figure 1

Copie d'écran de la Une du quotidien en ligne 20minutes.fr en date du 23 mars 2012 (vers 12H00)

Accueil Créer un compte S'identifier vendredi 23 mars 2012 12:13 Newsletter : Email OK ex: gouvernement OK

LES IMMORTELS

PAR LES PRODUCTEURS DE 300 LES DIEUX ONT BESOIN D'UN HÉROS

Editions : Bordeaux Grenoble Lille Lyon Marseille Montpellier Nantes Nice Paris Rennes Strasbourg Toulouse France

actualités économie planète cinéma sport tech/web bons plans éditions pdf services
société monde insolite people foot le rewind lecteurs horoscope
présidentielle 2012 culture médias rugby 20min TV en images assurances

Jusqu'à 36% de remise sur votre voiture neuve www.elite-auto.fr

LE DIRECT

- 12:06 Credit Suisse réduit de plus de moitié la rémunération de son DG
- 11:57 Bourse: Publicis en baisse après un placement de 3,35 millions d'actions
- 11:49 Audiences télé: Les séries policières au top, TF1 en tête
- 11:44 Acquitement requis pour une femme battue jugée pour le meurtre de son mari
- 11:33 «L'Espagne tiendra ses objectifs budgétaires», répète De Guindos

Plus d'infos

REJOUER

«La France est un pays profondément

TOULOUSE / MORT DE MOHAMED MERAH

20 HEURES EXCLUSIF LIVE

SPECIALE TOULOUSE

MAINTENANT EN DVD, COMBO BLU-RAY, COLLECTOR BLU-RAY 3D ET VOD sur cinéma

MAINTENANT EN DVD, COMBO BLU-RAY, COLLECTOR BLU-RAY 3D ET VOD sur cinéma

Figure 2

Werwolf, Lucas Cranach l'ancien / gravure sur bois, 1512

