



HAL
open science

Le cerf, le temps et l'espace mythiques

Yves Chetcuti

► **To cite this version:**

Yves Chetcuti. Le cerf, le temps et l'espace mythiques. Littératures. Université de Grenoble, 2012. Français. NNT: 2012GRENL011 . tel-00932815

HAL Id: tel-00932815

<https://theses.hal.science/tel-00932815>

Submitted on 17 Jan 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

Spécialité : **Langues, Littérature et Sciences Humaines**

Arrêté ministériel : 7 août 2006

Présentée par

Yves CHETCUTI

Thèse dirigée par **Philippe WALTER**

préparée au sein du **Centre de Recherches sur l'Imaginaire**
dans l'**École Doctorale des Langues, Littérature et Sciences**
Humaines....

Le cerf, le temps et l'espace mythiques.

Thèse soutenue publiquement le **6 décembre 2012**,
devant le jury composé de :

Monsieur Claude LECOUTEUX

professeur émérite de l'Université Paris IV-Sorbonne, Président et
Rapporteur.

Monsieur Carlo DONA

professeur de l'Université de Messine, Rapporteur.

Monsieur Philippe WALTER,

professeur de l'Université de Grenoble, Membre du jury



Remerciements :

Ce travail n'aurait pu aboutir sans collaboration. Je remercie tout particulièrement Monsieur Philippe Walter, qui a dirigé mon travail de thèse et m'a apporté l'aide nécessaire à la conclusion de cette longue entreprise. Je tiens également à remercier les membres du jury, Messieurs Dona et Lecouteux, fin connaisseurs des cerfs, du temps et de l'espace mythiques, d'avoir accepté d'examiner mes hypothèses et mes résultats à la lumière de leurs propres travaux. Et d'avoir fait le voyage jusqu'à Grenoble à l'occasion de la soutenance.

Je voudrais aussi exprimer ma profonde reconnaissance à mes maîtres en sciences naturelles, les professeurs Camille Ferry (1921-2007) et Bernard Frochot, de l'université de Bourgogne. Ce faisant, je m'adresse aussi à André Deschaintres et Bruno Scherrer, du Centre d'Etudes Ornithologiques de Bourgogne, qui m'ont initié aux études « de terrain », en forêt.

Je tiens également à remercier le docteur Alain Muzet qui m'a formé à la méthodologie expérimentale et à la chronobiologie, au Centre d'Etudes Bioclimatiques du CNRS, à une époque où ces disciplines n'étaient pas enseignées à l'Université. Et je ne peux m'empêcher d'avoir une pensée émue pour les professeurs Viviana Pâques (1920-2007) et Claude Gaignebet (1938-2012) dont les leçons d'ethnologie européenne m'ont permis d'avoir une autre vision des choses et des gens.

Enfin, toutes mes pensées vont à Pierre, Pauline et Irène : qu'ils soient remerciés pour leur soutien constant.

Merci encore à mes amis de la Société de Mythologie Française, de la Société des Etudes Euro-Asiatiques et de la Société Belge d'Etudes Celtiques pour leur écoute bienveillante, et pour certains d'entre eux, pour leur présence à Dionay. Ils ont donné de leur personne sans compter. De même, je remercie celles et ceux qui m'ont aidé au cours de la formation doctorale, notamment les jeunes chercheurs du Centre de Recherches sur l'Imaginaire et le personnel de l'Université de Grenoble.

Dionay, le 25 septembre 2012

Résumé :

Après un long rappel sur l'histoire naturelle du cerf, est abordée la question de l'ethnohistoire du cerf en Europe occidentale. « Faire le cerf », en particulier, révèle trois dates différentes selon les lieux : la mi-carême, le carnaval ou Mardi-Gras, et enfin, le Nouvel-An. Aucune de ces dates ne reflète exactement les apparences astronomiques, à savoir l'équinoxe de printemps, qui pourraient justifier qu'on évoquât le cerf. L'interprétation sépare ce qui relève de l'imitation de la nature à travers la synchronisation des cycles biologiques par les saisons, et ce qui relève des contingences historiques du fait de l'acculturation au mode de vie romain et à la religion chrétienne. Les mascarades saisonnières en cerf sont connues sur une aire plus large que celle où ont été trouvées les effigies dédiées au dieu à bois de cerf. Toutefois, une question n'est pas abordée, savoir si « faire le cerf » se traduit par le culte d'une entité à bois de cerf, en Gaule uniquement.

Une doctrine grecque attribuée à Hésiode restitue une croyance selon laquelle la longévité des cerfs et de quelques autres entités mythiques serait incomparablement supérieure à celle des autres êtres vivants. Cette croyance a été rejetée comme un mythe sans fondement par Pline l'Ancien. Nous renversons le propos en montrant que Pline, Buffon, et d'autres naturalistes après eux, ne décrivent pas mieux la réalité en s'en tenant à l'anatomie du cerf et à la morphogénèse de son bois, qu'ils ne mettraient fin à l'obscurantisme en ôtant tout crédit à l'âge des « cerfs ». Ce faisant, ils passent à côté d'une expression mnémotechnique du calcul de la précession des équinoxes, qui, si l'on en croit Plutarque citant Hésiode, est antérieur de plusieurs siècles au résultat attribué à Hipparque.

En comparant la doctrine grecque utilisant les « valeurs qualitatives » des cerfs, corbeaux, phénix et Muses pour signifier de grands nombres d'années avec celle des Celtes utilisant ces mêmes mots pour décrire les mêmes quantités, nous constatons un léger écart des valeurs présumées de la précession équinoxiale. Faute de savoir si le calcul grec a été rectifié pour mieux s'adapter aux apparences astronomiques, nous ne pouvons dire si celui des Celtes est plus archaïque ou plus sophistiqué que le leur. Toujours est-il que le comput au moyen des « plus vieux animaux du monde » celtique restitue deux échelles de grandeur temporelle, l'une explorant la longue durée et l'autre, le temps courant jusqu'aux instants les plus courts. Nous n'avons retrouvé aucune conception du monde grec qui soit comparable à cela mais trouvons dans la description des cerfs par les chasseurs français, des éléments soi disant réalistes qui en relèvent. Aussi sommes-nous fondés à examiner à quelle fin la durée de l'année et la longévité prêtée au cerf, soit 243 ans, étaient rapportées l'une à l'autre. Il s'agit de raccorder le comput calendaire sur une base de 360 jours et 5 jours épagomènes, avec la structure révélée par la plaque de Coligny, soit 24 demi-mois lunaires par année solaire.

A ce stade, nous cessons d'étudier le calendrier celtique faute de comparaison possible avec d'autres éléments de la même époque. En revanche, nous donnons une interprétation du chaudron de Gundestrup et par voie de conséquence, de certaines des fonctions figuratives des entités divines représentées. A partir de sa partition en huit plaques externes et cinq plaques internes, nous montrons comment les angles

déterminant le décor externe correspondent au macrocosme des Celtes et se retrouvent dans les processions contemporaines des Bretons, et comment ceux déterminant le décor interne correspondent à un comput calendaire en dates glissantes. Nous en inférons que cette modalité de calcul est responsable de la répartition des légendes au cerf dans le calendrier sanctoral, à d'autres dates que celles strictement déterminées par la phénologie de l'animal, c'est à dire à d'autres fins que réalistes. Nous interprétons ces rites selon deux mythes complémentaires, l'abondance végétale pour ce qui concerne les dates estivales, et la procréation humaine et le renouvellement des générations, pour les dates hivernales. Les légendes hagiographiques au cerf justifiant les processions contemporaines des Bretons ne rendent compte que du premier mythe.

La problématique :

Citons Bachelard :

« [...] Tout va s'éclairer si nous plaçons l'objet de connaissance dans une problématique, si nous l'indiquons dans un processus discursif d'instruction comme un élément situé entre rationalisme enseignant et rationalisme enseigné. Il va sans dire qu'il s'agit maintenant d'un objet intéressant, d'un objet pour lequel on n'a pas achevé le processus d'objectivation, d'un objet qui ne renvoie pas purement et simplement à un passé de connaissance incrusté dans un nom. »¹

Nous consacrons notre premier chapitre à montrer que le cerf n'est pas l'animal sauvage qu'on croit, mais un objet construit selon des impératifs culturels qu'il nous faudra identifier un à un, au cours des vingt chapitres suivants. Nous concluons en dressant deux indices. Le premier traite de la « vicariance », au sens où d'autres objets construits ou « reconstruits » mythiquement par les membres de telle culture auront pu prendre la place qu'occupe un cerf chez nous :

« Vicariant : Biol. Se dit d'une espèce animale ou végétale qui a le même milieu de vie qu'une autre espèce mais qui occupe une zone géographique différente de celle-ci. Méd. se dit d'un organe qui en remplace un autre devenu déficient. »

L'autre indice s'intéresse à la satisfaction des besoins humains. Comme la métaphysique n'a pas une importance moindre que la satisfaction des besoins métaboliques, notre indice est centré sur les préoccupations spirituelles, au sens de l'étiologie du cosmos, des mythes qui le racontent et des rites qui retracent sur Terre, les trajectoires de certains astres :

« Spiritualité. Qualité de ce qui est esprit. »

Notre problématique sera la suivante : distinguer entre l'histoire naturelle du cerf, censée être réaliste, et l'ethnohistoire du cerf, faisant une plus large part à l'imaginaire. En tant qu'objet de connaissances, les récits soit disant naturalistes recourent en partie ceux purement imaginaires. Pour bien faire la part des choses, nous montrerons que la « valeur qualitative » d'un nombre d'années du comput calendaire des Celtes indépendants et des Grecs anciens, était exprimée sous le nom de « cerf ». Il en découle une représentation théologique chez les Celtes, dont une signification dérivée est la valeur ordinale d'un autre nombre. L'indice de « vicariance » prend alors tout son sens, car les « biche » ou « vache » seront commutables l'une et l'autre, alors que les « jument », « vache » et « chienne » peuvent

décrire les apparences successives d'une même entité imaginaire. En sachant si les Celtes ont transmis ou non, via les romans médiévaux, une partie de leur conception du cosmos, nous saurons si les mêmes représentations ont existé dans les cultures voisines, notamment la culture grecque archaïque. Là s'arrête le présent travail. En effet, la notion de «vicariance» laisse entendre que le renne serait substitué au cerf si nous remontions dans le passé pour nous rapprocher, à latitude constante, du climat sous lequel vivaient les Paléolithiques, ou si nous remontions en latitude, à l'époque contemporaine, pour nous rapprocher du climat boréal sous lequel vivent les peuples nomades éleveurs de rennes. De façon symétrique, l'éléphant serait substitué au cerf, si la comparaison portait sur les animaux des climats tropicaux et sur les peuples qui les ont divinisés. Ces rapprochements sont hors sujet.

Les objets susceptibles d'être substitués les uns aux autres diffèrent en fonction du climat, tandis que les besoins humains auxquels ils répondent, restent à peu près les mêmes quelque soit le climat. Ceci laisse entendre que le second n'est pas exhaustif, ce qui s'explique par le fait que nous laissons de côté les besoins métaboliques. En effet l'affaire est entendue de puis belle lurette. Le cerf est un animal comestible au même titre que d'autres, qui, tous, ont le sabot bisulqué. Citons le Deutéronome :

« Voici les animaux que vous mangerez : le bœuf, la brebis, la chèvre, le cerf, la gazelle, le daim, le bouquetin, le chevreuil, la chèvre sauvage, la girafe. »²

Inutile d'entrer dans le détail des besoins alimentaires objectifs : nous étudierons les « bonnes façons » de tuer un cerf, les rites propitiatoires ou ex-voto, même s'ils sont aujourd'hui exécutés en faveur d'un saint homme et non, au cours de la chasse des cerfs. Pour mettre en œuvre notre projet, nous constituons un corpus de récits, dont nous chercherons la cohérence narrative de façon à pouvoir les résumer. Mais comme ces récits appartiennent à divers genres littéraires ou sont transmis oralement, il n'y a structure narrative « universelle » qui permette de les comparer, ne serait-ce que sur le critère de la cohérence. Pour rapprocher ces récits les uns des autres, nous les associons à des « mythes » ; ensuite seulement, nous dégagons, mythe par mythe, les indications objectives qui serviront de critères pour l'interprétation des termes des récits et de leurs fonctions narratives.

Choix d'une méthode :

La description, l'explication et l'interprétation des objets et des faits :

Nous explorons le signifié commun à trois thèmes narratifs, l'animalité, l'humanité et la divinité. Nous cherchons à retrouver dans les récits contemporains, le changement par lequel des êtres vulgaires devenaient sacrés. Alors que les représentations gauloises d'une entité andromorphe à bois de cerf étaient muettes, des récits contemporains reprenaient des thèmes incongrus : on nous parle de la métamorphose métaphorique d'hommes en chiens ou de celle d'hommes en êtres divins, et toujours par le truchement d'un cerf anthropisé. Nous comparerons l'environnement social des figures mythiques, à l'environnement naturel du groupe social dans lequel ces figures étaient censées vivre. Cependant les récits contemporains sont insuffisants, notamment pour restituer le cosmos archaïque. Ceux du Haut Moyen-Age celtique insulaire se sont révélés peu explicites : il y manque l'indication d'une période plus courte que celle de l'année, afin d'en faire le terme médian reliant les hommes aux phénomènes les plus longs. En revanche, nous avons

trouvé les motifs temporels ad hoc dans les récits médiévaux, où ils sont surreprésentés comme si parler du cœur humain avait été le grand thème littéraire de l'époque !

Notre enquête de terrain consistait à écouter parler les fidèles en leur demandant à quelle légende se rapportait la procession. La réponse procède de trois discours distincts, parfois concaténés. Le premier type est un récit impersonnel : on nous rapporte que ces lieux étaient autrefois occupés par des forêts ; les hommes y vivaient de la chasse sans se soucier de la vraie foi ; un jour leur roi fut interrompu dans son activité favorite par un ermite ; avec l'aide de Dieu, le saint homme avait conquis une partie de la forêt ; le roi touché par la grâce, érigea en sanctuaire, l'espace cerné entre prime et vêpres ; le peuple, converti à la vraie foi, se rapprocha de l'ermite. Le second type de récit est personnel, sans pour autant être une confidence biographique individuelle : le « nous » est celui de l'identité ethnique du locuteur : le domaine de l'ermite est celui de nos ancêtres ; de nos jours, l'eau de la fontaine du saint homme guérit les malades ; chaque année, les hommes rouvrent les chemins du saint homme. Parfois le récit se resserre autour d'une biographie familiale : le « nous » évoque quelque membre de la famille au sens vague. Sinon le « nous » désigne le locuteur et ses proches. Le troisième type de récit est intime, au sens où une croyance eschatologique est exprimée : « nous avons à cœur de participer à la troménie, chaque année ». La croyance intime est souvent relatée sur le mode impersonnel « qui n'y vient pas de son vivant, devra le faire après son trépas », mais le fait même d'y faire référence engage la foi du locuteur.

Citons Gaston Bachelard, avant d'y venir :

« [...] Les méthodes scientifiques se développent en marge - parfois en opposition - des préceptes du sens commun, des enseignements tranquilles de l'expérience commune. Toutes les méthodes scientifiques actives sont précisément en pointe. Elles ne sont pas le résumé des habitudes gagnées dans la longue pratique d'une science. Ce n'est pas de la sagesse intellectuelle acquise. La méthode est vraiment une ruse d'acquisition, un stratagème nouveau utile à la frontière du savoir. En d'autres termes, une méthode scientifique est une méthode qui cherche le risque. »³

Le corpus :

Nous cherchons à savoir dans quelle mesure notre propre système de croyance est révélé par le matériau mythique (textes, images ou figures géométriques) que nous avons sélectionné et analysé. Il en va de la collaboration avec les scientifiques, qui, sous couvert de représentativité de leurs données, ne se posent pas souvent la question de savoir si la science qu'ils pratiquent est occidentale ou universelle. Pour ce qui concerne notre pratique de la mythologie, elle ne peut être qu'occidentale. Nous reviendrons sur cette question à partir des questions soulevées par Alexandre Koyré mais la question de la représentativité de nos données reste posée.

Les capacités requises pour la collaboration avec les scientifiques, sont connues : établir par le raisonnement, une relation quantifiée. Sélectionner des éléments représentatifs. Identifier le modèle géométrique ou la fonction mathématique permettant de réduire un ensemble complexe à ses éléments unitaires. Formuler une hypothèse de travail, puis de combiner les probabilités d'occurrence des données pour la valider ou la réfuter. Il résulte de ces principes que l'on ne peut pas traiter de la transsubstantiation en invoquant la science. Comme l'analyse des mythes est indissociable du sacré, et que celui-ci repose sur le changement, la

collaboration semble vouée à l'échec. Comment faire ? Le but est d'identifier dans quels livres nous trouverons les récits « de première main », ceux qui se donnent à lire comme la croyance relative au cerf. Curieusement, quelques textes de seconde main se révèlent comme les versions actuelles du motif mythique, alors qu'ils prétendent en faire l'analyse. Il ne s'agit pas de récursivité, au sens de l'analyse systémique prônée par Edgar Morin, mais d'erreurs épistémologiques. Nous traitons ces textes « par exception » : si le récit parle de la souveraineté celtique, de telle ou telle fête celtique, ou de tel ou tel saint breton, nous ne l'utilisons pas. S'il parle du cerf, nous le réintégréons dans notre corpus, à titre de variante contemporaine des motifs narratifs. L'inconvénient des récits mythiques sur le cerf présentés par leurs auteurs comme des analyses savantes de tel ou tel aspect de notre vie en société, est que leur retraitement produit beaucoup plus de déchets que celui d'un récit sans prétention savante.

Puis nous trions nos récits au cerf pour constituer un corpus représentatif des motifs narratifs, ce qui aboutit à éliminer les dizaines d'occurrences redondantes : ainsi Tristan, Arthur, Lancelot, Gauvain rencontrant pour la nième fois un cerf, ont été laissés à leurs aventures. Ensuite, il nous faut essayer de « fermer » ce corpus, au sens où les voies d'interprétation ouvertes par une antinomie ont été recoupées entre elles. Immanquablement, le fait de vouloir « fermer » la piste ouverte par un signifié de puissance, aboutit à des termes narratifs intermédiaires. Un dossier sera laissé ouvert si le « matériau » manque, et non parce que nous aurions négligé d'en explorer l'une des interprétations annoncées. Pour ce faire, nous utilisons les indications fournies par les récits, indications temporelles et directionnelles plutôt que nominatives (des théonymes ou des hagionymes) ou naturalistes (des zoonymes ou des toponymes).

Vient alors le moment d'associer une grandeur aux termes narratifs et aux fonctions narratives. Inutile de vouloir quantifier la polysémie d'un théonyme ou d'un zoonyme. En revanche, un angle permet à la fois de lire une indication directionnelle et une indication calendaire, par emboîtement du cycle horaire dans le cycle calendaire. Encore fallait-il dénombrer les dimensions de la grandeur considérée : pour les angles de secteur, la dimension est connue : il s'agit de nombres de degrés. Quand la grandeur est le plan (un espace à deux dimensions, au sens de la topographie et de la géographie), les angles sont lus sur la boussole. Quand la grandeur est le temps, sa dimension linéaire est souvent ignorée au profit de la périodicité. Pour une période aussi courte que le nyctémère, la mesure angulaire est facile : à l'équinoxe, les 360° sont parcourus en un jour, et le sont à nouveau en une nuit. Pour une période aussi longue que l'année, la mesure angulaire est exclue : les unités entières ne sont pas commensurables. Nous utilisons la notion d'année vague (365 jours) et la décomposons au besoin en 360 jours et cinq jours épagomènes. La difficulté vient de ce que la commune mesure ne peut être faite qu'à une latitude donnée.

La description, l'explication et l'interprétation des objets et des faits :

Prenons un exemple suffisamment éloquent pour n'avoir pas à y revenir ; les quatre assertions suivantes sont vraies :

- A : le bois de cerf est inerte,
- B : le bois de cerf manque,
- C : le bois de cerf est un remède souverain contre telle maladie ou carence,
- D : le bois de cerf est une arme dangereuse, qui peut tuer un homme.

Prise isolément et rapportée à son contexte, aucune de ces quatre assertions ne peut être réfutée. Considérées les unes par rapport aux autres, les assertions sont incompatibles entre elles : elles se réfutent donc les unes et les autres sans que la dissonance ne puisse être résolue par une quelconque logique reliant A à B ou à C ou à D etc. En revanche dès qu'on ne considère plus l'objet, traduit par le syntagme nominal « le bois de cerf », mais l'organe isolé d'un animal vivant, les quatre assertions peuvent être comprises comme la description d'un processus : les quatre états successifs ou les propriétés successives du bois d'un cerf vivant. Il suffit donc de réécrire les quatre assertions en changeant le syntagme nominal :

A : le cerf porte un bois inerte,

B : le cerf ne porte plus de bois, ou le cerf mue,

C : le cerf porte un bois dont on tire un remède souverain etc.,

D : le cerf use de son bois comme d'une arme létale,

pour les ordonner comme les quatre effets successivement vrais d'une cause unique qui n'a encore été évoquée d'aucune façon. Evidemment, cette cause ressort de la synchronisation photopériodique annuelle des flux hormonaux chez cet animal. On peut aussi opter pour une explication complexe. Là n'est pas le problème. Il réside dans l'interprétation des objets et des faits ; considérés comme des objets séparés du cerf, on ne dispose que de A (un bois inerte) et C (un bois frais, utilisé en thérapeutique). Considérés comme les attributs d'un animal vivant, on le voit trois fois sur l'animal (A, C, D) alors qu'il manque la quatrième, mais on constate aussi que la fonction du bois change pour le cerf lui-même (A et D sont antithétiques) et change pour l'homme qui s'en sert (A et C sont antithétiques). S'il faut donc expliquer le cerf par le cycle photopériodique annuel, comment ranger les quatre assertions ? Un biologiste commencera par B, car il identifie la finalité du cycle par l'assertion D : le cycle du bois des cerfs sera alors B, C, D et A. Un spécialiste de mythologie commencera en C, car la signification du bois de cerf est dans la concomitance avec le renouveau printanier : le cycle du bois des cerfs sera alors C, D, A, et B. Nous aurions préféré commencer en B mais ce serait le risque de compliquer l'exposé. Par respect de la convention qui facilite le rapprochement entre le 12 du cadran des montres, le Nord des boussoles et le Nouvel An de la « roue des saisons », il vaut mieux faire commencer le cycle du bois des cerfs en hiver, pour constater qu'ils le perdent au printemps, le refont en été et s'en servent dans les parades nuptiales en automne... tant pis pour les hommes allant défier un cerf sur son terrain, lors du rut.

En figeant les quatre assertions relatives aux objets ou aux faits dans une séquence temporelle, nous assignons une relation entre les êtres vivants et leur environnement : seule cette relation nous importe. C'est cette « synchronisation » qui fait que les quatre assertions ne sont pas simultanément vraies. Quant au sophisme qui prétendrait que les assertions A et C sont simultanément vraies en termes de stock de substances, il ignore la notion de « valeur ». L'intervalle temporel qui distingue A de B, B de C, C de D et enfin D de A, a autant de valeur que le contenu des assertions A, B, C et D. Peu importe encore de savoir si l'intervalle est constant ; optons momentanément pour un intervalle égal à un trimestre, afin d'introduire une notion nettement plus difficile à appréhender. La cause externe du cycle est totalement indépendante de ses effets A, B, C, D sur le bois du cerf : il est donc tout à fait légitime de découper le cycle astronomique en quatre valeurs sans tenir compte de la cadence exacte des « états » A, B, C et D, alors que si nous nous intéressions aux facteurs internes - les variations cycliques hormonales chez le cerf - nous ne

pourrions pas en faire l'économie. Admettons donc que les quatre valeurs astronomiques soient mesurables, en termes de quantité d'énergie (le rayonnement solaire), de hauteur du soleil sur l'horizon, de durée des phases alternativement claires et sombres du nyctémère... Pour simplifier, nous réduirons ces trois mesures possibles aux mêmes valeurs : -1 en hiver (peu de chaleur, soleil bas, jours courts), 0 aux équinoxes, +1 en été (grande chaleur, soleil haut, jours longs). Il devient alors extrêmement simple de lier de façon biunivoque les termes de la description et ceux de l'une des interprétations :

Tableau 1

assertions descriptives	A	B	C	D
interprétation solaire	-1	0	1	0
interprétation hormonale	0	-1	0	1

De cette façon, il devient évident qu'aucune des assertions n'a de sens en dehors de son contexte. Que le cerf use de son bois comme une arme létale pour qui le défie sur son terrain - l'assertion D et toutes ses variantes narratives - n'a de sens que par contraste ; ce contraste n'est pas nécessairement celui existant entre D et A, D et B, ou D et C. Il est avant tout le contraste entre une position médiane du soleil et ses positions extrêmes, si on s'en tient au premier niveau de l'explication, ou le contraste entre le taux maximal de testostérone sanguine et le niveau médian, si l'on souhaite en avoir une explication plus complète.

Il est évidemment hors de question d'aller chercher des causes intermédiaires factices qui feraient de la valeur solaire -1, la cause de la variation entre A et C, et de la valeur solaire +1, celle de la variation entre C et A. Il suffit en effet de changer de niveau dans la complexité des phénomènes biologiques, pour s'apercevoir que la valeur hormonale -1 serait la cause de la variation de B à D, et la valeur +1, celle de la variation de D à B. La dissonance serait totale alors que les deux niveaux d'explication sont simultanément vrais. Il convient donc de proscrire toute « explication » circulaire tautologique, en termes d'affinités des contraires et autres subtilités dialectiques.

Les mécanismes mentaux nécessaires à l'interprétation vernaculaire :

L'inversion, l'opposition, la symétrie, la similitude, l'homophonie, l'analogie, l'homologie, l'isotopie, l'homothétie n'interviendront jamais comme une explication objective des phénomènes décrits et toujours comme leur interprétation, à un moment de l'histoire et dans une culture donnée. Les rapprochements s'appliquent aux mécanismes mentaux communs à plusieurs moments différents de l'histoire ou à plusieurs cultures différentes, et ne s'appliquent aux récits ou artéfacts comparés qu'en raison d'une synecdoque. Classons ces mécanismes entre trois grands types. Le premier type regroupe les opérations de comparaison, de rapprochement des objets entre eux. Le second regroupe les opérations de substitution d'un objet à un autre. Le dernier concerne l'interprétation.

a) Les comparaisons ; selon Littré :

« Comparer. Examiner simultanément les ressemblances ou les différences. »

« Similitude. Ressemblance, rapport exact entre deux choses. Figure de rhétorique dite aussi comparaison, par laquelle, pour éclaircir une idée ou pour orner le discours, on applique à un objet des traits de ressemblance

empruntés à un objet différent. Terme de géométrie. Etat des figures qui sont semblables. »

« Homologie. Caractère de deux structures prises chez deux organismes lorsque celles-ci sont héritées d'un ancêtre commun à ceux-ci. Caractère de deux structures qui, prises chez deux organismes différents, entretiennent avec les structures voisines les mêmes relations topologiques, les mêmes connexions, et ceci, quelques soient leurs formes et leurs fonctions.»

Nous parlerons d'homologie la plupart du temps, et autant que de besoin, d'homophonie, homothétie et homochromie :

« Homonymie. Caractère de ce qui est homonyme. Jeux de mots fondés sur la ressemblance des sons. »

« Homophonie. Son semblable de mots qui se prononcent de même. »

« Homothétie. Opération qui consiste à faire correspondre à tout élément d'un ensemble A un élément d'un ensemble B et un seul. »

« Homochromie. Caractère de certains animaux à harmoniser leur propre coloration avec le milieu dans lequel ils vivent.»

b) Se pose alors la question des substitutions, quand une métaphore ou une métonymie viennent compliquer la comparaison entre deux récits, deux motifs narratifs ou deux motifs figuratifs. Les cas les plus fréquemment rencontrés seront la synecdoque et la métonymie par inversion de la cause et de l'effet. On comprendra facilement qu'au lieu d'une périphrase, il ait semblé plus facile d'utiliser un seul mot. Ainsi au lieu de « l'azimut du lever solaire à l'équinoxe », on choisira le mot approprié au contexte, dans un paradigme comprenant « le Levant vrai », « l'Orient », « l'Anatolie » ou « le Liban » ou « thallos », et bien d'autres termes encore. Nous parlerons de termes « commutés » entre eux ou de termes « permutés » dans un récit, et pour conclure, de « vicariance » :

« Commuter. Substituer deux termes d'un même paradigme. »

« Permuter. Faire une transposition de choses qui forment un tout, une série. »

L'un des cas de substitution d'une chose par son contraire, est assez évident à expliquer mais toujours déroutant, qui consiste à appliquer une symétrie par rotation à un objet périodique. Pour bien comprendre le procédé, encore faut-il s'entendre sur les mots.

« Période. Temps qu'un astre met à faire sa révolution. La Terre fait sa période en 365 jours et un quart. Révolution d'un nombre déterminé d'années, au moyen duquel le temps est mesuré de différentes manières par différentes nations. Terme de médecine. Chacun des espaces de temps qu'une maladie doit successivement parcourir. Dans les fièvres intermittentes, l'espace de temps qui comprend un accès et une intermission, le temps qui s'écoule, par conséquent, de l'invasion d'un accès à l'invasion d'un accès suivant. »

« Phase. Apparences diverses de la lune et de quelques planètes, suivant la manière dont elles reçoivent la lumière du soleil. Changements successifs qui se remarquent dans certaines choses. »

« En phase. Se dit de mouvements périodiques qui varient de façon identiques.»

Ainsi il est assez évident que le crépuscule matinal est « en phase » avec l'équinoxe vernal et que ces deux termes peuvent être commutés dans un récit sans que l'exégète ne soit pris en défaut. Il est également assez évident que l'équinoxe de printemps et l'équinoxe d'automne, le crépuscule matinal et le crépuscule vespéral ou l'heure de prime vraie et l'heure de vêpres vraie, quoique symétriques, sont semblables les uns aux autres pour peu que l'on réduise les phénomènes à l'un de ses

éléments. Une fois encore l'exégète devrait s'en sortir sans trop de difficultés. En revanche, quand la phase du cycle considéré n'est pas l'équinoxe de la période annuelle, le premier ou dernier quartier de la période lunaire mensuelle, l'heure de prime vraie ou de vêpres vraie de la période nyctémérale, l'exégète est facilement pris en défaut. Nous nommons « rupture d'intégrité référentielle » le fait d'associer de façon erronée les « phases » des différentes périodes emboîtées. L'erreur en question est définie par la notion « d'emboîtement calendaire », définie comme la conjonction minimale nécessaire à la compréhension des relations de similitude entre la période annuelle, la période mensuelle et la période nyctémérale.

« Nyctémère. Unité physiologique de 24 heures comprenant un jour et une nuit et correspondant à un cycle biologique. Le rythme d'activité de l'organisme s'adapte au nyctémère. »

On comprendra parfaitement que parler de « jours » au sens du calendrier sanctoral ne pose guère de problème, car le jour saint Hubert restera le 3 novembre quoiqu'on y fasse. En revanche, dès que le « jour » est compté, il faut qu'il le soit en tant qu'unité calendaire (24 heures ou 1/365° de l'année) ou en tant qu'unité biologique (12 heures sur 24 à l'équinoxe, 18 heures sur 24 au solstice d'été, 6 heures sur 24 au solstice d'hiver, à la latitude ad hoc). Les acceptations du mot sont exclusives l'une de l'autre.

c) Le dernier type de mécanisme mental consiste à interpréter un propos ou un texte. Selon Littré :

« Interprétation. Explication de ce qu'il y a d'obscur ou d'ambigu dans un texte. Explication, par une induction positive, de certaines choses. Explication imaginaire de certains phénomènes naturels. En psychiatrie. Délire d'interprétation, délire se traduisant par l'attribution de la signification déformée ou erronée d'un fait réel. »

« Exégèse. Explication grammaticale et mot par mot. »

« Induction. Terme de philosophie. Sorte d'analyse où l'on va des effets à la cause, des conséquences au principe, du particulier au général, ou, autrement, opération qui découvre et prouve les propositions générales, procédé par lequel nous concluons que ce qui est vrai de certains individus d'une classe est vrai de toute la classe, ou que ce qui est vrai en certain temps sera vrai en tous temps, les circonstances étant pareilles.»

On sait que pour Kant, les choses sont inconnaissables en soi tandis que pour Platon, elles le seraient par le moyen des Idées ; procéder par induction du cas particulier au cas général, c'est, d'une certaine manière, accéder à la connaissance objective des phénomènes. Nous faisons implicitement référence au réel, c'est-à-dire à la nature et à la vie au sens où cette dernière a été ou est encore conçue plus facilement à partir d'analogies qu'elle n'est comprise en termes de processus tous réductibles à leurs éléments matériels et à leurs interactions physico-chimiques.

S'agit-il seulement de complexité ? Evidemment oui ; la réduire ou la contourner est le but des mythes étiologiques. Autrement dit, quand on « mesure » la nature ou la vie par analogie avec les phénomènes astronomiques, il est tentant d'induire que les rythmes de la nature procèdent de la même stabilité que les rythmes stellaires. C'est pourquoi quand la répétition d'une « mesure » étalonnée sur un cycle astronomique aboutit toujours à la même interprétation, on admet que cette dernière est vraie. De quelle « mesure » s'agit-il ? Des indications directionnelles, horaires ou calendaires suffisamment précises pour diminuer l'incertitude ou l'imprécision inhérente aux récits mythiques. Ceux-ci en effet ne livrent que des indications peu précises, au mieux seulement bipolaires. Cette imprécision est compensée par

l'imagination. Les représentations imaginaires viennent combler les interstices du savoir objectif. L'analyse critique vient établir la part de la connaissance établie par la relation entre des éléments objectifs, et celle obtenue par la tension entre des éléments objectifs et des éléments imaginaires. Cette « tension » est nécessaire pour que naisse le sens.

Dans un certain nombre de cas, des éléments autrefois imaginaires ont été remplacés par une connaissance objective ; le réagencement du savoir n'efface pas pour autant définitivement les constructions mentales antérieures. Si le mode initial de résolution des dissonances cognitives a nécessité une entité imaginaire, la dissonance aura beau disparaître, l'entité risque de hanter les siècles suivants. Les études sur l'imaginaire ne consistent évidemment pas à faire table rase des constructions mentales passées, mais à mettre à jour nos connaissances. Citons Littré :

« Réel. Adj. Qui est effectivement. »

« Réel. N.m. Ce qui est réel. »

« Réalité. Existence réelle, caractère réel, chose réelle. »

Il y a lieu de s'inquiéter quand Littré ajoute en complément :

« Réalité. Caractère de ce qui est réel, matériel. »

« Imaginaire. Adj. Qui n'est que dans l'imagination, qui n'est point réel. »

« Imaginaire. N.m. Domaine de l'imagination.

« Imagination. Faculté que nous avons de nous rappeler vivement et de voir en quelque sorte les objets qui ne sont plus sous nos yeux. »

Littré est passé de ce qui s'avère effectif à ce qui est matériel : le glissement de sens est dommageable. Est « effectif » ce qui produit des effets, au sens de ce qui se réalise et non au sens de ce qui est matérialisé. En d'autres termes, les différences de climats, ou celles liées à l'action des hommes sur leur milieu, voire celles liées aux savoir-faire et aux moyens disponibles pour agir sur la nature environnante - différences qui sont toutes effectives - devraient être énoncées dans des récits étiologiques. Alors il serait possible de faire la part du réel et de l'imaginaire, voire des choses irréelles :

« Irréel. Adj. Ce qui manque de réalité. »

« Irréel. Adj. Ce qui n'est pas réel. »

Il devient vite évident que les adjectifs « imaginaire » et « irréel » sont synonymes. Toute l'astuce consistait-elle à substantiver « réel » et « imaginaire » pour constituer un domaine épistémologique ? Le déficit méthodologique est tel que les énoncés présumés imaginaires ne peuvent pas être directement confrontés aux connaissances objectives : ils doivent d'abord être comparés aux indications analogues collectées de proche en proche dans les cultures voisines. En parallèle, il faut rétablir la chaîne historique de transmission des énoncés ou représentations figuratives. Cette transmission existe pour la connaissance objective, transcrite sur le papier, alors qu'elle est orale ou manquante, « pour ce qui manque de réalité » ou « pour ce qui n'est pas effectif ». Mais il ne s'agit pas de définir l'imaginaire par ses manques ou ces carences ; en effet, une connaissance étalonnée par rapport à l'observation de la nature et des êtres matériels, ne suffirait pas à réfuter les énoncés imaginaires. Encore faut-il déterminer la ou les cause(s) qui assurent au réel une existence indépendante de l'imagination, pour que la connaissance objective occupe la place conquise au détriment d'énoncés disqualifiés. La tentation est grande alors de s'en remettre à la méthode scientifique, fondée sur la mesure et la reproductibilité des expériences. Quand les énoncés imaginaires accordent quelque importance à une grandeur, alors rien n'est plus simple que de la mesurer. On pressent alors que la définition

épistémologique des études sur l’imaginaire aura occulté les notions de grandeur, des dimensions pour en prendre la mesure, des unités qui définissent ces dimensions et des niveaux sur l’échelle de grandeur. Comme la plupart des énoncés mythiques procèdent d’analogies sur des grandeurs (la taille, la voracité, la luminosité, etc.), les occasions de comparer des figures imaginaires à des êtres réels ne manquent pas ; les échelles de grandeur sont alors celles de la connaissance objective.

« Mythe. Récit relatif à des temps ou à des faits que l’histoire n’éclaire pas, et contenant soit un fait réel transformé en notion religieuse, soit l’invention d’un fait à l’aide d’une idée. Le mythe est un trait fabuleux qui concerne les divinités ou des personnages qui ne sont que des divinités défigurées. » Fig. et familièrement. Ce qui n’a pas d’existence réelle. »

La mesure :

Pour ce qui concerne les observations saisonnières, la « mesure » fondée sur l’analogie sera toujours entachée d’un biais. Venons-en à la « mesure » proprement dite quand la fonction narrative consiste à associer un terme narratif saisonnier à une indication directionnelle, horaire ou calendaire. En voici le paradigme :

Tableau 2

angles	valeur pi	directions	vents dominants	phases lunaires
0°	2 pi rad	Nord	Borée, Septentrio	pleine lune
315°	1/8 pi rad	Nord-Est	Aquilo	
270°	1/4 pi rad	Est	Favonius, Solanus	dernier quart
225°	3/8 pi rad	Sud-Est	Eurus	
180°	1/2 pi rad	Sud	Notus, Auster	nouvelle lune
135°	5/8 pi rad	Sud-Ouest	Africus	
90°	3/4 pi rad	Ouest	Zépher, Favonius	premier quart
45°	7/8 pi rad	Nord-Ouest	Caurus, Corus	

Tableau 3

angles	rites	dates juliennes	phases solaires	heures
0°	Nouvel An	solstice d’hiver		matines
315°	Chandeleur	calendes de février	levant estival	(laudes)
270°	Annonciation	équinoxe de printemps	levant équinoxial	prime vraie
225°		calendes de mai	levant hivernal	(tierce)
180°	st Jean	solstice d’été	culmination	sixte
135°	st Pierre	calendes d’août	couchant hivernal	(none)
90°		équinoxe d’automne	couchant équinoxial	vêpres vraies
45°	Toussaint	calendes de novembre	couchant estival	(complies)

Ce paradigme est incomplet car il y manque les levers et couchers stellaires, que nous sommes bien incapables de reconstituer. Il est en outre entaché d’une rupture d’intégrité référentielle, laquelle consiste à assimiler de façon biunivoque, l’heure de prime au levant et l’heure de vêpres au couchant : il s’agit pourtant de la définition de ces heures. La résolution de cette dissonance entraînera l’abandon de la métrique horaire en unités solaires, au profit d’une définition arithmétique de l’unité. Les

autres heures canoniales, à savoir « tierce » et « none » durant la phase diurne, et « complies » et « laudes » durant la phase nocturne du nyctémère, subissent le contrecoup du décalage entre « prime » à l'équinoxe et « prime » aux solstices, et entre « vêpres » à l'équinoxe et « vêpres » aux solstices. Il va alors de soi que commuter les directions Est et Ouest, aux termes « levant » et « couchant », devient une imposture. Il y aura plusieurs modèles d'interprétation en concurrence, selon la façon dont on aura perçu et résolu cette difficulté. Le premier vise à rapprocher les motifs narratifs ou les motifs figuratifs entre eux, de façon à les associer à un processus temporel où les « débuts » n'ont de sens que par rapport aux « fins » ; cette interprétation est dynamique. Le deuxième modèle vise à supprimer la différence entre les « débuts », ou celle entre les « fins », de façon à accentuer la ressemblance entre ceux-ci, ou entre celles-ci. L'interprétation est tautologique et n'aboutit à rien. La troisième façon consiste à ne pas voir la dissonance.

Dans le modèle dynamique, nous interprétons les paradigmes ainsi :

Tableau 4

Nord-Est	Aquilo,	Chandeleur	cal. de février	levant estival	prime estivale
Sud	Notus, Auster		solstice d'été	culmination	sexe
Nord-Ouest	Caurus, Corus	Toussaint	cal. de novembre	couchant estival	vêpres estivales

que nous opposons à

Tableau 5

Sud-Est	Eurus		cal. de mai	levant hivernal	prime hivernale
Nord	Borée, Septentrio	Nouvel An	solstice d'hiver		matines
Sud-Ouest	Africus	st Pierre	cal. d'août	coucher hivernal	vêpres hivernales

Dans le modèle tautologique on cherchera, en pure perte, à comparer les termes suivants :

Tableau 6

Nord-Est	Aquilo,	Chandeleur	cal. de février	levant estival	prime estivale
Est	Favonius, Solanus	Annonciation	éq. printemps	lever équinoxial	prime vraie
Sud-Est	Eurus		cal. de mai	levant hivernal	prime hivernale

et d'autre part,

Tableau 7

Sud-Ouest	Africus	st Pierre	calendes d'août	couchant hivernal	vêpres d'hiver
Ouest	Zéphir, Favonius		éq. d'automne	coucher équinoxial	vêpres vraies
Nord-Ouest	Caurus, Corus	Toussaint	cal. novembre	couchant estival	vêpres d'été

Quant à la troisième façon d'envisager les choses, en partie élaborée par Mac Neill (1926) et reprise par la plupart des auteurs, elle consiste à croiser les dates en fonction des diagonales du carré mythique (les calendes de février avec celles d'août et les calendes de novembre avec celles de mai) comme si l'année celtique commençait à la date aujourd'hui nommée « Toussaint ». La comparaison ne débouche sur rien car le Nouvel An ainsi signifié n'a d'autre légitimité que de correspondre au comput gaulois le jour du solstice d'été. Citons César :

« Tous les Gaulois se vantent d'être descendants de Dis Pater et ils disent que c'est une croyance transmise par les druides. C'est pour cette raison qu'ils mesurent les longueurs de n'importe quelle durée non en nombre de jours mais en nombre de nuits, ils observent les anniversaires et les débuts de mois et d'années de cette manière : c'est le jour qui fait suite à la nuit. »⁴

Même si les Gaulois comptaient les jours à partir de la tombée de la nuit, savoir que la date équivalente à Toussaint peut être celle du changement de millésime, ne suffit pas pour bâtir une théorie robuste : ça n'est vrai que dans certaines circonstances et l'analyse s'arrête là. Il vaut mieux comprendre que Toussaint est l'homologue sur la roue des saisons de l'heure de vêpres estivale, et en tirer les conséquences pour les cinq autres dates, les deux solstices et les trois autres dates intermédiaires. Par antithèse des solstices, on en tire les prémisses relatives aux deux équinoxes. La fonction narrative de ces récits peut-elle être autre chose que l'association de termes saisonniers à des indications angulaires assimilées à des dates, des heures ou des directions ? A priori non. Voyons maintenant comment les récits sont classés dans la suite de ce travail.

Comment classer les motifs narratifs ou figuratifs ?

La hiérarchie des informations peut être définie selon cinq critères : classement arbitraire, selon l'audience attendue, selon l'autorité attendue, selon la compacité du récit ou selon l'affinité entre les motifs.

a) Le classement « arbitraire » est défini par l'auteur, à la façon dont on trie ses fiches de lecture à la main. Ce classement ne fait que refléter l'ordre du discours, le plan de thèse ; les normes académiques disent comment faire mais sont en partie fondées sur une tautologie. Nous n'avons pas procédé ainsi.

b) Le classement selon l'audience attendue traduit plutôt la liste des mots-clés d'un article scientifique ou d'une thèse, au sens où les algorithmes d'indexation et de classement vont faire ressortir ou non, l'information offerte au public. Ainsi si nous indexions avec le mot « métrique », le rapport entre les cerfs celtiques et la précession des équinoxes, personne ne retrouverait cette information car le concept de « métrique calendaire celtique » est introduit ici pour la première fois. Idem avec le mot « emboîtement » : personne n'ira chercher sous « emboîtement calendaire » les résultats de notre travail, sauf à le connaître déjà. En conséquence, si nous devons organiser notre plan de thèse en fonction de l'audience attendue, il faudrait classer nos sources selon une séquence aisément concevable telle que celle-ci : les bestiaires aristotéliens, les mythes gréco-romains, les bestiaires médiévaux, les récits médiévaux insulaires, les lais et romans médiévaux, le folklore français et enfin, les rites contemporains dans la religion populaire. A lire la médiocrité des plans d'articles ou d'ouvrages qui ont été pensés selon l'ordre diachronique des documents accumulés par l'auteur, l'enjeu ne vaut pas le coût. Nous n'avons pas classé nos récits selon leur ordre d'apparition historique et avons choisi un plan plus original. Il nous faudra cependant trouver des mots-clés indépendants de ce plan afin qu'on puisse accéder à notre travail.

c) Le classement selon l'autorité attendue correspond, dans les nouvelles technologies de l'information, au nombre de liens hypertextes susceptibles de renvoyer vers les résultats de notre travail. Il n'y a aucune stratégie manipulatrice possible, sinon de rédiger « au mieux » des attentes du lectorat. Trois cibles sont possibles - le monde académique, l'amatorat éclairé c'est-à-dire une ou plusieurs sociétés savantes, et enfin, le grand public - mais l'impératif académique s'impose au détriment de la visibilité publique. L'accessibilité de la production universitaire, via

la procédure de dépôt électronique des thèses, étant devenue sans commune mesure avec ce qu'elle était il y a quelques années encore, ce critère de classement des informations n'est pas le plus pertinent.

d) La hiérarchie des informations pourrait être liée à la compacité des récits, ceci pour privilégier un grand nombre de récits courts plutôt que la longueur de quelques uns. Cependant le format d'une thèse nous oblige à restreindre notre corpus. Notre contrainte est la suivante : nous développons une bonne vingtaine de mythèmes, chacun d'eux décomposé en quatre éléments à rapprocher les uns des autres. Ces quatre éléments, par définition, n'ont aucune raison de se trouver dans le même récit. Il serait dommage de n'illustrer chaque occurrence possible que par un seul récit, mais si nous le faisons, il y aurait au moins 80 récits car là encore, il serait dommage d'utiliser plusieurs fois les mêmes récits. L'ordre de grandeur du nombre de récits de notre corpus est donc un multiple de 80. Selon qu'il semble utile ou non de valider la méthode en tirant argument de la récurrence, il y aura 160, 240 ou 320 récits différents à convoquer. Nous avons privilégié les récits courts et quand ils sont longs, préféré ne pas les réduire à néant : en pareil cas, nous citons les passages intéressants in extenso. Pour rester dans des limites raisonnables, nous devons réduire la notice biographique d'un saint homme à trois informations : le nom (pour valider l'homophonie), la date patronale (pour rétablir la correspondance avec le cycle solaire) et un motif narratif (pour établir une fonction narrative en rapport avec l'un des quatre éléments du mytheme). Ce critère n'a aucune incidence sur le plan de thèse mais en a sur le corpus : il est plus économique, en terme de volume de l'exposé, d'utiliser une notice hagiographique ou liturgique pour valider une date que d'utiliser un long récit qui n'a pas été rédigé dans ce but. Cependant ce critère introduit un biais idéologique.

e) Le classement des informations selon leurs affinités s'apparente à un classement par thèmes : les mêmes figures mythiques seront visitées et revisitées selon plusieurs hypothèses. Il nous a semblé préférable de croiser entre eux les récits sur Tallwch, Telo ou saint Théleau plutôt que de tenter d'établir des synthèses sur des figures emblématiques, telles que « le héros tristanien », « la dame à la fontaine dans le roman courtois » ou « le dieu de première fonction », etc. Nous exposerons un développement sur les rapports entre les homonymes « Tallwch », « Telo » et « saint Théleau », plutôt que de compiler des articles d'auteurs écrivant de mille et une manières différentes, ne prenant jamais le soin d'exposer la problématique de leur article et encore moins, les hypothèses qui pourraient sous-tendre leur recherche. Le classement par affinités thématiques à partir de figures nominatives plutôt qu'à partir d'archétypes, conduit à privilégier les liens « forts », évidemment plus nombreux entre les figures nominatives, au détriment des liens « faibles », caractéristiques des figures archétypales. La notion de « liens forts » équivaut à celle de « robustesse des données ». L'un des traits communs est une certaine homophonie plutôt que l'homonymie trop facilement réfutée. Elles partagent aussi des motifs narratifs communs ; si ceux-ci sont associés aux indications saisonnières, leur fonction narrative sera plus facilement établie.

Nous chercherons alors à établir le lien entre le nom, les circonstances et le motif narratif. Evidemment cette relation serait absurde s'il fallait considérer des archétypes :

« Archétype. Modèle sur lequel se fait un ouvrage. »

« Archétype. Philos. Chez les empiristes, idée primitive et idéale servant de point de départ et de modèle à l'élaboration d'une autre. Pysch. Chez Jung, symbole ancré universellement dans l'inconscient collectif qui se manifeste à

travers les créations culturelles des peuples, notamment dans les mythes, les contes, la publicité etc., et qui influence le comportement et les actes d'un individu. »

Les archétypes, pur produit de l'abstraction imaginative, sont valables quelques soient le nom, les circonstances ou le motif narratif, et, en conséquence, leur valeur probante est inversement proportionnelle à leur polyvalence. Nous préférons utiliser la notion d'hypostase, dont curieusement Littré ne donne de définition que théologique ou médicale. Nous empruntons à Dubois (1973) une définition en termes de processus :

« On appelle hypostase le passage d'un mot d'une catégorie grammaticale dans une autre (on dit aussi dérivation impropre). Voir glissement de sens. »

Alain Rey (1992) en donne une définition mieux appropriée à notre objet :

« Hypostase, action de placer en dessous, d'où « support, sédiment » en médecine. Le mot est sorti d'usage au sens médical. En philosophie, il reprend le sens de « substance » et en théologie, il désigne le dogme chrétien [...] chacune des trois personnes de la Trinité, en tant que substantiellement distincte des deux autres. Hypostase est repris au XX^e s. en philosophie (1926) au sens « d'entité fictive » et, en linguistique (1933), pour désigner la substitution d'une catégorie grammaticale à une autre. »

Attention à ne pas cacher nos objectifs : l'hypostase désigne l'entité imaginaire ou le modèle géométrique sous-jacents à une interprétation, une substitution de termes narratifs, une modification de la fonction narrative. Notre classement est dit par « affinités » pour ne pas dire par « niveaux de complexité ». La valeur heuristique d'un récit se mesure alors au nombre de relations qu'il permet d'actualiser. C'est ce critère que nous avons privilégié : les relations entre les noms, les dates, les heures et les indications directionnelles, entre les motifs narratifs quand ceux-ci sont des nombres cardinaux ou ordinaux, entre les motifs figuratifs quand ceux-ci sont le cercle, le carré, l'onde ou l'analemme.

Comment « mesurer » ?

Il est absurde d'associer à chaque récit-type, une probabilité d'occurrence, c'est-à-dire de traiter statistiquement la récurrence des valeurs indiquées. Nous ne comptons pas des récits. Nous les associons dans des catégories thématiques (les « mythèmes ») à partir d'une procédure, la même pour tous nos chapitres. Cette procédure est fondée sur les « états » du récit et nous définissons chaque mythème à partir de quatre états mutuellement exclusifs. Dans quatorze des vingt-et-un mythèmes, l'un au moins, voire deux des états, traitent de la valeur saisonnière. Il est possible qu'un mythème ne soit associé à aucune valeur angulaire caractéristique. Les sept mythèmes en question servent à raccorder entre elles les fonctions narratives associant de façon assez consensuelle le cerf à la mesure du temps et à celle de l'espace, avec des fonctions narratives où le cerf est dissocié de la mesure de l'espace et du temps.

Il nous a semblé inutile d'énoncer les valeurs numériques, les angles de secteur du cercle, quand les valeurs « qualitatives » et les rapports de proportion entre celles-ci suffisaient à construire les paradigmes pertinents : midi, culmination solaire, solstice d'été, zénith etc. De la même façon, nous avons supprimé autant que faire se peut, les références aux phases lunaires, aux levers et couchers stellaires et aux signes zodiacaux gréco-romains. Quelques indications ont été ici ou là conservées dans la mesure où leur retrait bloque l'interprétation plutôt qu'il ne la facilite. Enfin, notons que certaines indications sont contre-intuitives et que le lecteur

peut vite être mis en difficulté : midi à la montre, le Nord à la boussole et le solstice d'été vont de pair. L'association entre la sixième heure, le Sud et le solstice d'hiver, est donc tout aussi vraie, mais la culmination quotidienne et la culmination annuelle sont également congruentes. La dissonance vient de ce que la sixième heure est fixe dans le décompte horaire antique, alors que la première et la dernière du jour ne le sont pas. Il y a là une difficulté que l'on sous-estime aujourd'hui puisque nos heures sont d'égale longueur. Citons Pline :

« Ainsi par les accroissements progressifs de la lumière le jour le plus long est à Méroé, de douze heures équinoxiales et deux tiers d'heure ; à Alexandrie, de quatorze ; en Italie, de quinze ; en Bretagne, de dix-sept. Dans ce dernier pays les nuits claires de l'été indiquent sans aucun doute ce que la raison force de croire, à savoir qu'aux solstices d'été, le soleil s'approchant davantage de notre pôle et décrivant le cercle le plus étroit, la région polaire a des jours continus de six mois ; par conséquent les nuits sont de six mois quand il est passé au solstice d'hiver. Pythéas de Marseille a écrit que cela arrivait dans l'île de Thulé, éloignée de la Bretagne, au nord, de six jours de navigation. Quelques-uns assurent qu'il en est ainsi dans l'île de Mona, distante d'environ deux cents milles de Camaldanum, ville de Bretagne. »⁵

Nous verrons que le décompte en heures variables est un facteur d'organisation de la vie collective qui a probablement été sous-estimé. Par ailleurs, un changement d'origine du décompte calendaire aura des effets majeurs et c'est pourquoi tout un chapitre est consacré à l'acculturation romaine puis chrétienne en Gaule. Le défi est alors de restituer les récits antérieurs à la romanisation et à la christianisation, en se fondant d'une part sur des artefacts archéologiques muets et d'autre part, sur la coutume contemporaine. Les textes médiévaux peuvent servir de jalons, mais l'essentiel reste la cohérence entre les données contemporaines et celles restituées.

En définitive, que mesure-t-on ? Nous cherchons à comparer entre eux des énoncés imaginaires. Pour ce faire nous définissons « en compréhension » un mytheme par ses variantes narratives. Certaines de ces variantes s'opposent entre elles par des différences « mesurables », d'autres s'opposent entre elles par des différences logiques, d'autres encore par la désignation des objets ou des êtres. Chaque fois qu'un mytheme maximise le nombre des occurrences narratives, nous présumons qu'il a été correctement défini : il pourra alors être utilement confronté à des connaissances objectives. En préalable à la confrontation d'un mytheme avec d'autres énoncés, il faut identifier les états prévisibles ou possibles du mytheme considéré. L'identification des versions antithétiques les unes des autres semble être la condition de sa cohérence, dans la mesure où ces versions laissent entrevoir les tentatives successives de faire émerger l'énoncé suffisamment robuste pour être transmis. Ici le critère d'héritabilité du caractère narratif se confond avec celui de la cohérence, au sein d'une culture donnée. Pour autant, ce n'est pas parce qu'un énoncé a été transmis qu'il est cohérent avec la culture qui en hérite : on retombe alors sur la question de la connaissance objective, facilement confondue avec l'universalité de l'entendement humain :

« Universaux. Terme de scolastique. Il y a cinq universaux : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. C'est Porphyre qui, dans son Introduction à la logique d'Aristote, a établi ces cinq idées universelles. »

« Universaux. Ling. Les universaux du langage, l'ensemble des concepts ou des éléments communs à toutes les langues naturelles. Les phonèmes, les règles de syntaxes, etc. que l'on retrouve dans toutes les langues constituent les universaux du langage. »

La définition des objets se fait en deux étapes, d'abord dans la langue courante en disant ce qu'ils sont, en les décrivant. La seconde étape est beaucoup plus déroutante car elle confond l'emploi du mot qui définit l'objet, avec la possibilité que celui-ci existe. La possibilité de définir un objet par des mots et l'impossibilité de le définir parce qu'il n'existe pas, sont deux attitudes cohérentes pour un zoologue. Pour l'ethnozoologue, le problème est posé différemment : des mots désignent des objets parfaitement définis par lui en tant que zoologue et s'appliquent à des objets dont il sait, en tant qu'ethnologue, qu'ils n'existent pas. On aura reconnu le mot « Cernunnos » : s'il désigne le cornu, la dissonance cognitive apparaît dès qu'on confond l'entité divine avec sa représentation cervine. S'il s'applique à celui dont la tête désigne les quatre directions ou les quatre coins du monde, la dissonance disparaît car le carré n'a pas plus d'existence que la divinité. Nous avons résolu ces difficultés référentielles en utilisant systématiquement trois notions : l'objet, sa représentation narrative, figurative ou imaginaire, et le signe linguistique servant de médium. Au lieu de la combinaison signifiant / signifié proposée par De Saussure et valable dans un domaine plus restreint que celui envisagé par Gustave Guillaume, nous adoptons la déclinaison du signifié en signifié actuel et signifié en puissance. Mais pour rester dans des limites raisonnables, nous ne suivons pas Mme Picoche dans la profondeur de son analyse du « signifié de puissance ». Nous en restons à un signifié de puissance défini par une antinomie. Pour chaque signe, un seul signifiant pourra correspondre à plusieurs signifiés de puissance. Cette façon de procéder évite d'introduire une notion intermédiaire, les « interprétants » de Peirce. Elle résout la difficulté induite par une proposition décrivant un objet réel, et un prédicat particulier aux objets réels mais généralisable aux produits de l'imagination ou de l'art. Cette rupture d'intégrité référentielle est facile à détecter et notre lecteur n'aura aucune difficulté à s'en sortir. La connaissance « en compréhension » est alors disjointe de celle « en extension ».

Autant que faire se peut, nous signalerons les cas symétriques, nettement plus difficiles à détecter pour les erreurs de raisonnement qu'ils entraînent. Quand la proposition s'applique à des objets imaginaires - des entités divines, des noms et des angles - et que le prédicat est généralisable à des objets réels, la description bachelardienne de la « richesse d'un concept scientifique » est à revoir totalement. On décrit alors des vessies pour des lanternes. L'épistémologie de Popper résout nettement mieux que celle de Bachelard ce genre de difficultés. Cependant, la « réfutabilité » au sens de Popper, suppose de formuler une hypothèse, avant de s'engager dans un développement argumenté.

Les notions d'hypothèse et d'échelle de grandeur des phénomènes :

Pour définir en compréhension chacun de nos mythes nous utilisons la notion d'hypothèse. Le plan de thèse consiste alors à relier entre eux les mythes : les plus simples car les mieux connus, se trouvent dans les premiers chapitres. Les plus complexes, dans les derniers chapitres, nécessitent une familiarité certaine avec des notions a priori étrangères à celle de « mythe ». Qu'est ce qu'une hypothèse ?

« Hypothèse. Terme de philosophie. Supposition d'une chose possible ou non de laquelle on tire une conséquence. Hypothèses vérifiables, celles que l'on prend dans un domaine où l'expérience, l'observation, l'induction peuvent pénétrer, s'assurant de la sorte si l'hypothèse proposée est réelle ou fausse. Hypothèses invérifiables, celles qui appartiennent à un domaine où ne peuvent pénétrer ni l'expérience, ni l'observation. »

« Hypothèse. L'assemblage de plusieurs choses imaginées pour parvenir à l'explication de certains phénomènes. »

Littré donne deux définitions convaincantes, premièrement la supposition émise dans le but d'être prouvée ou non, et deuxièmement, celle de l'interprétation ou de l'explication à partir d'un « assemblage de choses imaginées ». Il passe sur un emploi dérivé du mot, l'éventualité ou l'occurrence possible d'un événement. Des quatre définitions proposées, la première ne répond guère à notre définition du mytheme : des assertions contradictoires entre elles font émerger un sens, mais ne répondent pas au critère si les « choses possibles ou non » s'excluent mutuellement. La seconde définition est trop vague pour être écartée ; « l'observation » et « l'induction » suivront ici des récits de faits réels ou imaginaires. Au lieu d'hypothèses « invérifiables », nous utilisons le terme « auto réalisatrices », dans le sens où les nôtres ne sont pas vérifiables par un protocole expérimental. Les « observations » seront reliées à des assertions réalistes, ce qui n'empêche nullement de proposer d'autres conclusions à partir de récits imaginaires ou de fictions. Peut-on parler d'hypothèses quand toutes les données censées les vérifier ou les valider, sont sélectionnées par nous ? La quatrième définition renvoie à « l'assemblage » nécessaire à « l'explication » des phénomènes. Nous retiendrons cette définition et l'opposerons aux « conjectures ». Résumons-nous : quand un ensemble d'assertions contradictoires renvoie à des énoncés préexistants, nous parlons d'hypothèse. Quand ces énoncés sont les nôtres, de conjectures. Revenons au « Guide de rédaction scientifique » de Louis David :

« L'hypothèse est l'affirmation la plus importante de tout votre article. Bien évidemment, vous n'êtes pas obligé de la formuler de façon stéréotypée [...] Vous pouvez très bien ne pas utiliser du tout le mot « hypothèse. »⁶

Le même besoin avait déjà été vigoureusement exprimé par Michel Beaud (1985) :

« L'élaboration de la problématique passe par le choix d'une question principale.[...] Ensuite il s'agit de développer cette question principale à travers un jeu construit d'hypothèses, de questionnements, d'interrogations, fondés sur des « outils réels », concepts, éléments théoriques aussi cohérents et rigoureux que possible. »⁷

L'opposition faite par Bachelard entre « compréhension » et « extension », était croisée avec l'opposition entre « contingence » et « nécessité », mais l'auteur se gardait bien d'opposer l'extension contingente de la connaissance à la nécessité d'une connaissance en compréhension. Les deux vont de pair.

Cela ne nous dispense pas d'assigner un domaine de validité à nos résultats. Nous les formulons en reliant les termes narratifs à des fonctions narratives dans une certaine grandeur - le temps, l'espace ou les nombres - à laquelle nous associons systématiquement une dimension. Ces échelles de grandeur sont divisées en niveaux. L'exposé en est considérablement ralenti et notre rédaction alourdie par d'innombrables redites au sujet des périodes (le nyctémère, le mois, l'année, la précession des équinoxes) jugées nécessaires à la description du temps. L'enjeu est d'éviter que ce qui aura été attesté dans le temps courant, soit abusivement généralisé aux autres niveaux de l'échelle de grandeur, et à l'inverse, que ce qui a été imaginé dans le temps mythique, soit rapporté à des objets réels. Ces distorsions dimensionnelles sont faciles à discerner quand la grandeur est le temps, elles le sont moins quand la grandeur est l'espace et encore moins quand il s'agit des nombres.

La dimension temporelle permet de distinguer le temps cyclique de la durée. Encore ne s'agit-il là que du temps perceptible, le temps absolu de Newton. Pour les grandeurs spatiales, les choses sont plus simples car les auteurs antiques ont conçu la

géométrie à partir de trois dimensions. En revanche, pour la géométrie de la sphère, qui ne correspond guère aux intuitions tirées de la perception des lignes et des points dans le monde courant, il a fallu passer à des définitions « étranges » comme des carrés bâtis à partir de quatre angles droits dont la somme est supérieure à 360°. Pour ce qui concerne les nombres, la rupture est fondamentale entre ce qui nous a été enseigné et la façon dont les auteurs antiques les concevaient. Faute d’imaginer le zéro et les nombres relatifs, les auteurs anciens ont formalisé les cycles d’une façon plus complexe que ce que nous faisons de nos jours. En définitive, aucune des hypothèses que nous pourrions formuler à partir du sens actuel des mots « temps », « espace », « nombre » et « nombre de », ne pourrait être validée sur un corpus d’images et de récits celtiques, si nous ne définissions pas d’échelles pour les grandeurs considérées.

La définition des mythèmes « en compréhension » :

Chaque mythème est décomposé en quatre versions. La relation entre les termes narratifs, est exprimée par une fonction narrative (F) et son inverse (F-1). Pour chaque mythème, nous retenons un terme (T) et son inverse (T-1). Le mot « inverse » doit ici être compris comme « contradictoire », « contraire » ou « mutuellement exclusif ». Déployons un mythème selon ses quatre modalités narratives :

Tableau 8

	terme	terme inverse
fonction narrative	thème = cerf x F	thème = héros x F
fonction narrative inverse	thème = cerf x F-1	thème = héros x F-1

Dans la plupart des mythèmes, le terme T est le cerf et son inverse est le héros de l’action ; il arrive que le terme inverse soit un autre animal, un antagoniste notamment (loup, serpent...). Les opérations mentales sous-jacentes sont alors évidentes. Prenons l’exemple de la chasse et de la prédation (fonction narrative : le cerf est un gibier ou une proie). La commutation est la substitution d’un groupe de mots dans une phrase, par un autre ayant la même fonction grammaticale, avec changement de sens (le chasseur tue le cerf VS le loup tue le cerf). La permutation est le déplacement d’un groupe de mots dans une phrase, avec changement de sens. Avec symétrie sujet/objet (le chasseur tue le cerf VS le cerf tue le chasseur). Sinon sans symétrie sujet/objet (le chasseur mange le cerf VS le cerf (ne) mange (pas) le chasseur). La permutation est le fondement des récits anthropomorphiques. Dans un certains nombre de cas, l’insertion d’un terme intermédiaire (le héros tue le cerf VS le loup tue le cerf, l’homme « est » un loup) est nécessaire pour que la fonction narrative inverse reste cohérente (le cerf n’est pas un gibier et le héros n’est pas un chasseur VS l’homme « est » un loup dont le cerf est la proie).

Nous avons exploité les fonctions narratives relatives au temps cyclique annuel, et celles qui en étaient la conséquence directe. Nous avons délibérément laissé de côté celles relatives à la croissance arborescente, par réplication successive des bifurcations ou trifurcations à l’apex des extrémités du bois végétal ou animal. La description des formes est facilitée par des modèles mathématiques simples ; l’invariance de structure, quant à elle, fait appel à des modèles mathématiques complexes. Nous laissons de côté les formules de croissance du bois des cerfs, faute de récit ad hoc.

Notre méthode repose sur le dépouillement des récits. L'enquête de terrain est insuffisante, ô combien, qui nous a coûté des mois de terrain, des milliers de kilomètres et des années de rédaction infructueuse, trop souvent consacrée aux thèmes actuels et trop rarement aux mythes. Heureusement, nous avons pu rencontrer ici ou là, quelques informateurs qui parlaient du cerf de saint Télo comme d'une rencontre toujours possible, sinon encore possible récemment. Il est rassurant de savoir que l'imaginaire individuel, vers l'amont, ne va guère au-delà de la fin du XIX^e siècle : cela facilite la transmission séculaire de la légende. Une fois les fondements compris grâce à l'enquête en Bretagne, le reste du travail a pu se poursuivre sur documents.

Le domaine d'application :

Notre projet n'est pas d'élucider ce qui gêne ou a gêné l'interprétation du cerf comme le fournisseur d'un moyen (le cordeau de cuir) ou comme l'auteur du tracé mythique (ses pas marquent les limites du sanctuaire). Nous y consacrons un chapitre, en considérant que d'autres auteurs ont ouvert cette voie, notamment Michel Meslin (1970). Notre thèse s'appuie sur des thèmes narratifs complémentaires : le cœur comme « valeur qualitative » d'une unité rythmique du temps des hommes, et le carré de fondation, comme « valeur qualitative » de l'unité surfacique, au niveau territorial de l'échelle des grandeurs. Nous nous intéressons à la triade royale, au sens où la procréation est une condition du sacre royal, l'image sur Terre de la divinité. Ce thème a pour corollaire celui de la partition des territoires celtiques en quatre royaumes. Nous verrons alors le rôle des devins dans la connaissance du passé et du futur, dans la métamorphose qu'ils proposent à ceux de leurs alliés qu'ils souhaitent voir régner, ne serait-ce que pour obtenir de la reine qu'elle partage sa couche. Ces thèmes narratifs n'ont été restitués qu'à partir des textes médiévaux : nous confrontons les textes romancés à des pratiques rituelles contemporaines, incorporant des personnages montés sur des cerfs (saint Edern et saint Télo) à la façon dont le plus célèbre des devins médiévaux, Merlin, le faisait. Enfin, nous tentons de restituer, à partir des textes médiévaux, ce que pouvait signifier l'entité anthropomorphe à bois de cerf des Celtes continentaux.

Le domaine d'étude est strictement anthropologique. Au lieu d'une définition du sacré idiosyncrasique - une tautologie du genre « l'enceinte est sacrée parce qu'elle révèle le prodige attribué au saint homme. Le personnage est un saint homme parce qu'il est honoré dans ce sanctuaire » - appliquée indifféremment à l'entité tutélaire et au territoire, nous proposons une définition fondée sur « l'idéalisation » ou la « transsubstantiation ». Mais le processus est lent ; il s'inscrit dans l'histoire des peuples, sur plusieurs siècles. A partir d'un énoncé circulaire du genre « l'acte est sacré parce qu'il reproduit le trajet accompli par le saint homme, ou parce qu'il se déroule dans le territoire sacré. Nous sommes Bretons (Alsaciens, Wallons, etc.) parce que nous exécutons périodiquement l'acte sacré. Nous exécutons l'acte sacré parce que nous sommes nés dans le territoire breton (alsacien, wallon, etc.) » Peu importe alors que l'exploitation du territoire soit agricole (les Bretons cernent un paysage agraire) ou forestière (les Alsaciens aménagent, pour chasser, un paysage forestier censé être sauvage). Ces récits au cerf établissent un parallèle entre les statuts sociaux de la personne participant au rite (membre d'une famille, d'une cité, d'une nation, d'une ethnie) et la contenance foncière (successivement, domaniale, régionale, nationale...) du territoire. La fonction qui permet de passer d'un domaine à l'autre est d'abord temporelle (les indications horaires puis calendaires) puis spatiale

(les indications directionnelles, puis la contenance foncière). Le vecteur de l'un à l'autre est numérique, via des calculs où les animaux servent de « valeurs qualitatives » pour des « nombres de », notamment des nombres d'années ou des nombres « d'animaux ». Le passage du cerf réaliste au cerf « idéalisé » est la pierre d'achoppement des études ethnologiques. Le passage de « l'idée » aux « nombres d'années », est beaucoup plus facile à concevoir.

L'appareil scientifique :

Pour établir nos notices hagiographiques, nous avons compulsé les auteurs suivants : Christophe Auray (2009), Jean-Maurice Barbé (1994), Anne-Christine Beauviala (1999), Henri Bourgeois (1987), Michel Brasseur (2000), Eléonore Brisbois (1994), Pierre Cabard et Bernard Chauvet (1998, 2003), Jean Coste (2006), Jean Degrave (2004), Xavier Delamarre (2001), Albert Deshayes (1999, 2000), Simone Deyts (1992, 1999), Hippolyte Gancel (1998), Nicole Jufer et Thierry Luginbühl (2001), Michael Grant et John Hazel (1975), Laurent Herz (2004), M. C. Howatson (sous la direction de, 1993), Venceslas Kruta (2000), Jacques Lacroix (2007), Bernard Le Garff (1998), Alain Livory (1985), Jean Markale (2002), Jean-Robert Maréchal (2007), Bernard Merdrignac (1993), Françoise Montreynaud et ses collaborateurs (1993), Jean-Paul Persigout (1985, 2009), Christophe Renault (2002), Eugène Rolland (1967), Jean-Paul Savignac (2004), Paul Sébillot (1984), Claude Sterckx (1994, 2005), Guy de Tervarent (1997), Renzo Tosi (2010), Arnold Van Gennepe (1999), Marc-André Wagner (2006), Henriette Walter et Pierre Avenas (2003), Jean Marie Wathelet (1985).

Chaque notice a nécessité la recherche des éléments narratifs chez plusieurs auteurs. Nous avons recoupé les prédicats entre eux quand les sources étaient par trop hétérogènes. Pour établir les notices mythologiques, nous n'avons pas toujours pu croiser les sources tant les écarts méthodologiques sont importants d'un auteur à l'autre : nous citons directement l'auteur ancien. Nous avons écarté Yann Brekilien (1981a, 1981b), Jacques Duchaussoy (1958), Robert Graves (1967, 1995), Jean-Pierre Picot (2002), Bernard Robreau (2006) et Jacques Voisenet (2000), pour des raisons méthodologiques. Nous avons renoncé à utiliser les contes-types français, bien que le répertoire de Paul Delarue et Marie-Louise Ténèze (2002) soit une remarquable entrée en matière, et ceci, pour deux raisons. Premièrement parce que les auteurs n'ont pas traité le matériel hagiographique, alors que nous l'utilisons de façon prioritaire pour repérer les indications calendaires éventuellement associées aux thèmes narratifs. Deuxièmement, parce que l'effort de restitution d'hypothèses à partir d'un conte-type suppose de tronçonner celui-ci en groupes de motifs ou en séquences narratives élémentaires, ce qui dénature en partie les résultats de Delarue et Ténèze.

Nous ne retenons qu'un nombre restreint de termes narratifs : l'homme, le cerf et quelques autres, cheval, bœuf, chèvre, chien, etc. Compte tenu des différences de nombre, de genre sexué et de genre taxonomique, ceci permet de contenir la combinatoire des termes narratifs, dans des limites raisonnables : homme VS femme, homme VS loup, homme VS cerf, cerf VS loup, cerf VS chèvre, cerf VS serpent, cerf VS cheval, cerf VS arbre, etc. Nous avons tenté d'organiser nos comparaisons à la façon du répertoire d'Arne et Thompson, et sommes arrivés à une partition thématique comportant quelque 600 items. Par le biais d'un algorithme d'insertion/exclusion des motifs dans des chaînes narratives, nous avons tenté de reconstituer des séquences-types et n'y sommes pas parvenus : cette méthode ne

fonctionne que si le corpus initial est réduit à quelques dizaines de récits, ne mettant en œuvre que quelques motifs différents chacun. Or nos enquêtes dans quatre régions de France (Alsace, Bretagne, Bourgogne et Alpes Maritimes), puis en Galice, au Val Camonica, en Irlande, au Pays de Galles, en Ecosse et au Bohuslan suédois et norvégien, nous ont ouvert à la complexité de l'analyse comparative. Nous préférons croire qu'il y a quelque 600 façons de bâtir un récit au cerf ou au sujet d'un terme qui lui est substituable, plutôt que de réduire notre propos à la reconstitution d'un récit virtuel.

Nos dictionnaires de référence sont le Littré (édition intégrale 2007) et le « dictionnaire historique de la langue française », établi sous la direction d'Alain Rey (édition 1992). Pour constituer les notices zoologiques, nous prenons chez Armin Heymer (1977) et David Mac Farland (1990) toutes les définitions utiles. Ceci pour éviter une interprétation subjective tirée de nos propres observations de terrain. Quant aux opinions ou observations des auteurs de référence -Aristote, Elien, Oppien, Pline et Buffon- nous les citons autant que de besoin, ce qui alourdit l'exposé mais permet de relier directement les notices zoologiques médiévales à leur source. Ceci concerne surtout les prescriptions cynégétiques, dont les auteurs de référence sont Gaston Phoebus, Hardouin de Fontaines-Guérin et Jacques du Fouilloux, que nous citons chaque fois qu'il est nécessaire afin que la coutume ou les énoncés de croyance contemporains trouvent un fondement documenté. Le procédé nous évite de confondre la chasse traditionnelle alsacienne, transmise oralement et dont on ne connaît que le passé récent, avec la chasse traditionnelle poitevine, codifiée au Moyen Age et transmise jusqu'à nous sans changement notable.

Aucun des auteurs cités ne saurait revendiquer la teneur d'une de nos notices hagiographiques, ne serait-ce qu'en raison d'indications calendaires devenues des indications fonctionnelles. Les incohérences d'un auteur à l'autre, les manques des uns ou les précisions inutiles des autres ne seront pas commentées. Les précisions dont nous faisons mention sont loin d'épuiser la richesse narrative des biographes. Nous nous refusons à les opposer les uns aux autres, l'un pour ses erreurs dans l'attribution d'une date, l'autre pour sa complaisance à l'égard la propagande pieuse, le dernier pour ses omissions. Citer chacun d'eux pour la contribution qu'il apportait à notre compréhension d'un hagionyme et de sa fonction narrative, représentait environ 800 notes infrapaginales. Citer les sources bibliographiques pour chacune des conjonctions d'un terme pertinent et d'une fonction narrative différente de celle attendue au regard de la date indiquée, représente plus de 2000 notes supplémentaires. Nous y avons renoncé et nous laissons de côté environ 50 prodiges au cerf dont les notices hagiographiques sont trop mal établies pour être utiles.

Chez de rares auteurs, le nombre de renvois bibliographiques est tel qu'ils jugent superflu de citer les extraits. Comment croire à une valeur ajoutée au travail complaisamment cité quand manquent les preuves d'une quelconque élaboration personnelle ? Réfuter les opinions de tels auteurs devient inutile et nous laissons de côté les articles dont les arguments sont contradictoires avec ceux des auteurs convoqués en référence, surtout quand il manque la citation directe du passage incriminé. Dans la même perspective, nous avons renoncé à analyser la contradiction entre nos propres assertions et ce que nous lisons chez d'autres, quand ceux-ci se contentaient de citer d'autres auteurs sans reproduire l'extrait étayant leur propos.

Nous laissons de côté quelques centaines d'extraits de récits régionaux, qui contribuent certes à la connaissance du folklore alsacien mais peu à celle des mythes celtiques. Cette enquête ethnographique a été initiée en DEA d'Ethnologie à

Strasbourg, sous la direction de Mme Viviana Pâques, et poursuivie en vue de la préparation d'un doctorat au Muséum National d'Histoire Naturelle, sous celle du Professeur Pujol dans les années quatre-vingt. Les méthodes employées à l'époque, en ethnographie et en ethnozoologie, recommandaient certes que l'on étudiat les récits réalistes et les récits imaginaires pour leurs apports respectifs à la compréhension d'un sujet : nous les pensions à cette époque exclusifs les uns des autres, ce qui nous mettait dans l'incapacité de conclure notre enquête.

La définition dynamique du mytheme :

Comme nous définissons les fonctions narratives à partir des signifiés de puissance et que ces signifiés de puissance s'expriment par des antinomies, notre définition du mytheme s'appuie sur un grand nombre de versions narratives. Il s'agit alors de confronter la cohérence des énoncés imaginaires avec la reproductibilité des énoncés objectifs, laquelle est indépendante de la culture dans laquelle la connaissance a été initialement établie. L'usage d'une métalangue, comme les mathématiques, est bien utile mais n'est pas indispensable.

Notre définition du mytheme repose sur la combinaison d'un terme narratif et d'une fonction narrative. La « mesure » est fondée sur l'efficience : si l'un des quatre états d'un mytheme reste vide, c'est qu'on aura mal défini le mytheme. Autrement dit, un mytheme défini par des récits isolés n'a qu'une faible probabilité d'être pertinent. Un terme narratif ou une fonction narrative qui cessent d'être actualisés, s'il en existe, ne sont pas partie prenante du mythe. Le biais est facile à corriger : un « mytheme » dont plusieurs états vides ou peu actualisés, n'en est sûrement pas un. Il faudra considérer la conjonction terme x fonction. En conséquence, le « récit isolé » ou le « mythe authentique » sont deux curiosités dont nous n'avons que faire car la procédure d'analyse est fautive : le terme narratif et la fonction narrative ne sont pas conjoints. Les comparatistes préfèrent souvent considérer, en pareil cas, que la transmission culturelle a été interrompue. Pour ce qui nous concerne directement, les données manquent pour 60% des légendes de saints au cerf. Nous préférons croire que les 60 hagionymes recueillis ici ou là sans mention bibliographique restent inconnues parce qu'elles le sont avant tout des auteurs qui citent le saint homme pour sa légende au cerf. Ainsi le terme (un hagionyme) ou sa fonction narrative (un prodige impliquant un cerf) auront évoqué quelque association dans l'esprit d'un savant, sans que cela n'implique que le récit ait été connu de « l'ethnie » ou de la « culture » que celui-ci analysait. Notre contribution est fondée sur la distinction classique entre « mythe », l'agrégat macroscopique, et « mytheme », l'agrégat microscopique. Pour certains auteurs, les mythemes ne sont pas les éléments ultimes des récits mais la nomenclature des éléments constitutifs des récits reste suffisamment souple pour qu'il ne soit pas ici nécessaire de réfuter cas par cas les emplois différents de ce concept.

Nous distinguons quatre états constitutifs de l'agrégat microscopique, le mytheme. Ces états sont interchangeable entre eux au point qu'on ne peut isoler un, pour le constituer en mytheme. Ces états sont différents entre eux, par leurs termes ou par leurs fonctions narratives. Pour décomposer le mytheme en ses quatre états, nous proposons une nouvelle façon de les compter : l'élément n°1 est la combinaison du terme T et de la fonction narrative F, l'élément n°2, la combinaison T-1 et F, l'élément n°3, la combinaison T et F-1 et enfin, l'élément n°4, la combinaison T-1 et F-1. L'état d'un récit n'a pas d'autre substance que le texte qui en parle ; la notion

« d'élément » est donc une métaphore pour exprimer la composition du mythème comme on exprime celle d'une substance à partir de ses éléments.

La différence entre « état » et « élément » est facile à comprendre. Prenons deux états contigus : on saura dériver l'état TF-1 à partir de l'état TF. En effet, il suffit de distinguer le récit où la fonction est exprimée directement, de celui où elle est inversée. Voici un exemple d'inversion de la fonction narrative, au sujet de Cernunnos :

« La signification de cette divinité doit être appréciée en fonction des objets qu'il tient et, surtout, de sa ramure de cerf, animal à « cornes » caduques, ayant le privilège de les perdre chaque année, à l'automne, pour les retrouver, plus vigoureuses, au printemps, développant ainsi un thème clairement relié au renouveau, au rajeunissement et à la fertilité. »⁸

En revanche, quand deux récits n'ont ni les termes en commun (T et T-1), ni les fonctions narratives en commun (F et F-1), la notion d'état du récit est tout à fait dissonante : nous en avons vu plusieurs exemples avec l'axis mundi des Celtes, l'if. On conçoit que les quatre états successifs d'un mythème soient indissociables les uns des autres, même quand leur similitude échappe à première vue. En cela nous nous distinguons, non pas de l'effort taxonomique entrepris par Aarne et Thompson et leur école, ou Propp et ses disciples, mais de l'aporie dans laquelle ces auteurs s'enfermaient. Un mythème est une relation dynamique entre terme narratif et fonction narrative, parce que le groupe social, l'ethnie ou la culture qui en est le vecteur, n'a pas vocation à transmettre le savoir toujours de la même façon.

La concaténation des mythèmes :

Nous souscrivons à l'idée lévi-straussienne selon laquelle un récit n'a de sens que relatif, c'est-à-dire une fois comparé à ses variantes. Cependant, notre définition du mythème n'est pas la sienne : nous pensons que la fonction narrative considérée isolément n'a pas plus de signification que le terme narratif considéré isolément. Seules sont importantes les combinaisons de termes et de fonctions, agrégées selon les quatre états du mythème. Peu importent alors les termes et fonctions narratives intermédiaires, qu'il suffit d'inclure dans l'un des quatre états du mythème : le mythème ne peut pas avoir de limite quantitative car il se constitue à mesure de l'actualisation des récits. Il en va de même pour un mythe, constitué de mythèmes : il n'y a pas de limite quantitative au nombre de versions du mythe. La notion même de « version du mythe » est absurde, car le mythe n'est pas constitué d'un nombre prédéterminé de mythèmes.

Le mythe devient l'actualisation d'un certain nombre de mythèmes ; chacun de ceux-ci n'existe que par la confrontation des mythes entre eux. Comment est-il possible de concevoir simultanément l'appartenance du mythème au mythe et l'autonomie du mythème par rapport au mythe ? Très simplement : le mythe A va être constitué de mythèmes A1, A2, A3 ... An et le mythe B des mythèmes B1, B2, B3, ... Bn. Comme chaque mythème comporte les quatre éléments TF, T-1F, TF-1 et T-1F-1 et que rien ne s'oppose à ce que les T_A et les T_B, ainsi que les F_A et les F_B, coexistent dans chacun des mythèmes, la comparaison des mythes devient possible. Il n'y a plus de risque de confondre, comme on le fait souvent, le matériau narratif et le niveau d'emboîtement : le motif narratif reste l'élément du conte-type, le conte-type reste l'élément du mythe. On nous objectera qu'à l'aide d'oppositions dichotomiques, il est très facile de distinguer les différents types de récits : les contes censés être différents des légendes, les fables différentes des mythes, etc. A ceci, nous répondons que la question n'est pas d'une définition abstraite, mais de

l'organisation de plusieurs centaines de récits issus de sources diverses, circulant dans le corps social à un moment donné, et dont il s'agit de faire émerger la signification, aussi complexe soit-elle. Inutile donc d'opposer le motif (au sens d'Aarne-Thompson) au conte-type (au sens par exemple de Delarue et Ténéze) ou le terme narratif, à la fonction narrative (au sens de Propp). Notre proposition reconnaît dans $T_A F_A$, le même état que dans $T_A F_B$, $T_B F_A$ ou $T_B F_B$, mais en revanche distingue TF de T-1F, et TF de TF-1. Les comparaisons entre T et T-1, et celle entre F et F-1, reposent sur l'inversion, au sens du mécanisme mental destiné à assurer la cohérence narrative, à éviter la contradiction des assertions, à exclure un tiers médian entre la proposition vraie et son contraire, la fausse. Notre programme de comparaison des récits distingue trois niveaux d'emboîtement : en premier lieu, les termes et fonctions narratives, que nous agrégeons ensuite en mythes. Enfin, les mythes sont « emboîtés » dans un mythe.

Quatre niveaux seulement suffisent à décrire les conditions aristotéliennes de l'existence humaine. Nous comprenons l'emboîtement comme suit : le cosmos dont dépend l'œcoumène, puis la cité comme l'ensemble des savoir-faire, puis la famille comme unité de production domestique et enfin, le couple parental comme unité de reproduction biologique. Une telle conception n'a de sens qu'en considérant les échanges entre les trois niveaux soumis à l'organisation humaine. Selon nous, les récits réalistes assurent cette organisation ; les récits mythiques traitent des relations entre les trois niveaux anthropiques et le niveau cosmique. Les « causes formelles » aristotéliennes ou les vecteurs de la transmission culturelle, sont les langues : pour notre part, nous avons exploré les langues française, latine et grecque pour ce qui est des traductions des auteurs anciens, et les langues française, gauloise, bretonne, gaéliques et anglaise pour les textes médiévaux et contemporains. Les causes finales de la transmission culturelle sont à notre avis, les thèmes narratifs ; nous en avons exploré une vingtaine, dont la temporalité, la rythmicité, la distinction des genres sexués, celle des genres taxonomique, la transsubstantiation, la divinité, la localité « au-delà », etc. Nous avons renoncé à exposer nos résultats relatifs aux causes « matérielles » de la transmission des mythes, inscrites dans nombre d'artefacts archéologiques occidentaux (les représentations d'entités divines gauloises notamment, mais aussi les monnaies celtiques) car il nous aurait fallu pour gérer une documentation iconographique surabondante et annexer quelques dizaines de pages supplémentaires à ce mémoire...

Nous nous sommes tenus aux termes du récit et aux motifs narratifs les plus simples. Ces termes et motifs narratifs sont impossibles à comparer entre eux, si on ignore deux « causes formelles » de la transmission culturelle que sont la composition rythmique (au sens de l'emboîtement périodique : le pouls cardiaque humain, le jour, la lunaison, l'année, le temps de génération humaine, la précession équinoxiale) et la géométrie euclidienne (au sens des angles suivants : 45° , 90° , 108° , 120° , 180° , 270° et 360°). Nous avons côtoyé une façon heuristique d'appréhender les inversions de valeur de termes à partir de la conception trigonométrique du cercle par Euler. Malgré la puissance des interprétations qu'elle permet, nous ne l'utilisons pas systématiquement, tant elle est étrangère au mode de pensée antique, et encore éloignée de celui de nos contemporains.

La transmission narrative et par delà, culturelle, ne peut se faire sans des opérations mentales assurant la cohérence du discours. Nous n'avons exploré qu'une douzaine de ces opérations. La permutation des termes du syntagme verbal au syntagme-objet, et vice-versa. La commutation des termes, à l'intérieur d'un

paradigme. La substitution des termes, au sens de la métaphore et des différents types de métonymie (A vaut B, A est substitué à B). La relation causale (A \Rightarrow B, A détermine B) et la relation temporelle (A précède B comme la cause précède l'effet). La relation inférentielle (si A, alors B, sinon C). La relation récursive (ou boucle de causalité : A \Rightarrow B, B \Rightarrow C, C \Rightarrow A). La relation transitive (ou syllogisme : A \Rightarrow B, B \Rightarrow C, donc A \Rightarrow C). La relation analogique (ou proportion : A/B = C/D). La transformation homothétique (A/C = k A/B, avec k>1 pour l'expansion ou la progression, et k<1, pour la réduction ou la régression). L'addition (A+B), dont un cas particulier est la mesure des écarts (A-B >0). Les mesures d'écart entre « l'origine » conventionnelle d'un cycle temporel et son « acrophase », fondent l'analyse de la symétrie. La rotation autour d'un axe est mesurée par un angle au centre du cercle.

Plan de la thèse :

Nous avons consulté différentes sources, les textes officiels et/ou normatifs, et plusieurs ouvrages spécialisés. On nous parle de plans « linéaire » (ou « par enchaînement »), ou « binaire » (ou « dichotomique » ou « par opposition »), voire « ternaire » (ou « dialectique », « par opposition et synthèse »). Ailleurs, on évoque un possible plan « dynamique », un plan « par catégories », voire des « plans mixtes » qui empruntent aux cinq définitions précédentes. Nous adoptons un plan dynamique, ainsi justifié et défini par Louis David (2011):

« [...] un plan a intérêt, très souvent (thèse, rapport...) à suivre une pensée dynamique. Cela signifie que chaque partie successive du plan s'appuie sur les données de la partie précédente. [...] chaque cas particulier suppose un raisonnement particulier ; le plan s'adapte à ce raisonnement, à son fondement, à son déroulement, à son aboutissement. »⁹

En une vingtaine de chapitres comportant chacun un exposé du mytheme, nous présenterons nos résultats et leur discussion. Nous empruntons à Bachelard la métaphore de la « puissance de déformation » :

« L'esprit scientifique peut se fourvoyer en suivant deux tendances contraires : l'attrait du singulier et l'attrait de l'universel. Au niveau de la conceptualisation, nous définirons ces deux tendances comme caractéristiques d'une connaissance en compréhension et d'une connaissance en extension. »¹⁰

« [...] Il faudrait ici créer un mot nouveau, entre compréhension et extension, pour désigner cette activité de la pensée empirique inventive. Il faudrait que le mot pût recevoir une acception dynamique particulière. En effet, d'après nous, la richesse d'un concept scientifique se mesure à sa puissance de déformation. Cette richesse ne peut s'attacher à un phénomène isolé qui serait reconnu de plus en plus riche en caractères, de plus en plus riche en compréhension. Cette richesse ne peut s'attacher davantage à une collection qui réunirait les phénomènes les plus hétéroclites, qui s'étendrait, d'une manière contingente, à des cas nouveaux. La nuance intermédiaire sera réalisée si l'enrichissement en extension devient nécessaire, aussi coordonné que la richesse en compréhension. »¹¹

Le principe de compréhension est inhérent à l'analyse critique des propositions et des prédicats. Celui d'extension ne l'est pas moins ; citons Littré :

« Compréhension. Terme de logique et de grammaire. La totalité des idées qu'un nom générique enferme. »

« Extension. Terme de logique et de grammaire. Synonyme d'étendue. Dans une proposition l'attribut s'appelle quelque fois le grand terme, parce qu'il a

plus d'extension que le sujet, parce qu'il s'applique à un plus grand nombre d'objets. Terme de grammaire. Action d'étendre la signification d'un mot.

Le sens par extension tient le milieu entre le sens propre et le sens figuré. »

Les définitions de Littré ne recouvrent pas ce que Bachelard a voulu signifier. Il semble assez évident que « l'attrait de l'universel », relève de la faculté de généraliser :

« Généralisation. Action de généraliser. Former une généralisation est mettre ensemble en une classe tous les cas qui présentent des relations semblables. »

Le projet de Bachelard est plus simple à comprendre si on utilise les termes usuels de l'analyse critique des propositions et leurs prédicats :

« Prédicat. Terme de logique. Attribut ; ce qui peut être dit de plusieurs choses.

Terme de grammaire. Se dit quelque fois de l'attribut d'une proposition, d'un jugement. Le prédicat se joint au sujet par le verbe ou la copule. »

« Proposition. Terme de grammaire et de logique. L'expression d'un jugement. Une proposition se compose essentiellement d'un sujet, d'un verbe et d'un attribut. Terme de logique. Proposition universelle, celle où le sujet est précédé du mot tout. Proposition particulière, celle où le sujet est précédé de quelques ou plusieurs. »

A partir de la perspective de connaissances définies en extension et en compréhension, nous déclinons chaque chapitre en deux grandes parties. Premièrement, la définition des mythèmes et les hypothèses nécessaires à leur existence, sans prétendre à l'exhaustivité. Deuxièmement, l'interprétation des mythèmes, de notre point de vue et au regard de ce qu'un certain nombre d'auteurs auront apporté à la connaissance du sujet.

Discussion :

La structure du mythe selon Claude Lévi-Strauss :

L'auteur (Lévi-Strauss, 1974) commence par comparer analogiquement ce que furent les débuts de la linguistique « à l'époque pré scientifique » et les débuts de la mythologie :

« [Les anciens philosophes] cherchaient désespérément quelle nécessité interne unissait [les] sens et [les] sons. L'entreprise était vaine puisque les mêmes sons se retrouvent dans d'autres langues mais liés à des sens différents». ¹²

Il en résulte que les tentatives de figer la relation entre certains thèmes et leur signification, est vaine :

« Selon Jung, des significations précises seraient liés à certains thèmes mythologiques, qu'il appelle des archétypes. C'est raisonner à la façon des philosophes du langage. [...] ». ¹³

Puis il s'attache à la différence saussurienne entre langue et parole, au sens de la différence « des systèmes temporels auxquelles elles se réfèrent toutes les deux », l'un structural (un temps réversible) et l'autre, statistique (un temps irréversible). L'enjeu consiste alors à définir un troisième niveau dans le langage car « le mythe se définit aussi par un système temporel qui combine les propriétés des deux autres. »

« Le mythe se rapporte toujours à des événements passés », [...] « mais les événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et au futur. » ¹⁴

« Cette double structure, à la fois historique et anhistorique, explique que le mythe puisse relever simultanément du domaine de la parole (et être analysé en tant que tel) et de celui de la langue (dans laquelle il est formulé) tout en offrant, à un troisième niveau, le même caractère d'objet absolu. »¹⁵

Ainsi les difficultés de traductions d'un mythe d'une langue à l'autre, sont-elles quasiment nulles :

« Un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier. La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée. »¹⁶

L'auteur s'appuie alors sur trois principes. Le sens d'un mythe se trouve « dans la manière dont ses éléments se trouvent combinés » (et non dans la simple occurrence de tels éléments plutôt que d'autres). Le langage mythique se distingue du langage en général, par des « propriétés spécifiques ». Ces propriétés sont « de nature plus complexe » que celles utiles à l'expression linguistique courante.

L'analyse du mythe procède comme celle de tout « être linguistique », composé des unités que sont les phonèmes, morphèmes et sémantèmes, mais requiert une unité supplémentaire dans l'ordre de la complexité croissante, les mythèmes. Pour distinguer ces mythèmes des autres unités constitutives de n'importe quelle forme du discours, on procède au début :

« [...] par essais et erreurs, en se guidant sur les principes qui servent de base à l'analyse structurale sous toutes ses formes : économie d'explications ; unité de solution ; possibilité de restituer l'ensemble à partir d'un fragment, et de prévoir les développements ultérieurs. [...] »¹⁷

Lévi-Strauss décrit rapidement la méthode descriptive des mythes, pour aboutir à l'unité de base : la relation entre un sujet et un prédicat, les différentes unités étant encore reliées entre elles par l'ordre chronologique du récit. L'auteur se trouve alors confronté à un paradoxe, qui tient à ce que ces séries d'unités sont « irréversibles », c'est à dire appartiennent au niveau du discours et non, à celui de la langue. Il s'en sort en groupant les unités en « paquets » pour qu'elles acquièrent groupées, « une fonction signifiante ». Le cœur de la méthode lévi-straussienne est alors défini :

« Des relations qui proviennent du même paquet peuvent apparaître à intervalles éloignés, quand on se place à un point de vue diachronique, mais, si nous parvenons à les rétablir dans leur groupement « naturel », nous réussissons du même coup à organiser le mythe en fonction d'un système de référence temporel d'un nouveau type et qui satisfait aux exigences de l'hypothèse de départ. »¹⁸

Ainsi croit-il construire « un système à deux dimensions, à la fois diachronique et synchronique. » Pour l'illustrer, il prend comme exemple le mythe d'Oedipe, en insistant sur la différence qu'il y a à le raconter (dans le sens diachronique) et à le comprendre (dans le sens synchronique). Ce dernier est représenté par quatre « paquets » : les relations d'alliance entre les genres sexués, les meurtres d'êtres humains, la mise à mort des monstres, les tares physiques à la jambe ou à la main. L'auteur met alors en relation les « paquets », de façon formelle : le premier représente « les rapports de parenté surestimés » tandis que le second représente « les rapports de parenté sous-estimés ou dévalués ». Le troisième paquet révèle le thème de « l'autochtonie de l'homme », et comme les deux monstres sont vaincus, le paquet décrit « la négation de l'autochtonie de l'homme ». Ceci révèle le sens du quatrième paquet, les autochtones ayant quelque difficulté à marcher quand ils émergent de la terre... Ce quatrième paquet est donc celui de la « persistance de l'autochtonie humaine » : « Il en résulterait que la quatrième colonne entretient le même rapport avec la colonne 3 que la colonne 1 avec la colonne 2. » La signification du mythe

d'Oedipe « exprimerait l'impossibilité où se trouve une société qui professe de croire à l'autochtonie de l'homme [...] de passer de cette théorie, à la reconnaissance du fait que chacun de nous est réellement né de l'union d'un homme et d'une femme. »

Ainsi le mythe se révèle comme un instrument logique permettant de poser, voire de résoudre, des questions fondamentales. En l'occurrence, naît-on d'un seul ou de deux ? Le même naît-il du même ou de l'autre ? Lévi-Strauss enchaîne alors sur « une question qui a beaucoup préoccupé les spécialistes », à savoir la présence ou l'absence de tels motifs, dans telle variante du mythe. En définitive, il s'agit du faux problème de « la recherche de la version authentique ou primitive du mythe ». Pour l'auteur, chaque mythe est défini « par l'ensemble de toutes ses versions. Autrement dit, le mythe reste mythe aussi longtemps qu'il est perçu comme tel. »

« De ce qui précède résulte une conséquence importante. Puisqu'un mythe se compose de l'ensemble de ses variantes, l'analyse structurale devra les considérer toutes au même titre. »¹⁹

On établit des tableaux comparatifs des variantes, l'ensemble pouvant être lu de gauche à droite (la diachronie narrative), de haut en bas (la synchronie des myèmes) et d'avant en arrière (la profondeur de l'actualisation, par variantes) ; l'analyse structurale consiste à :

« soumettre l'ensemble [des tableaux] à des opérations logiques, par simplification successive, et d'aboutir finalement à la loi structurale du mythe considéré. »²⁰

Craindre qu'une nouvelle version, non prise en compte dans l'analyse, soit susceptible de « bouleverser les résultats acquis » est une objection valable quand on ne dispose que de très peu de versions ; mais ce risque diminue à raison du nombre de versions analysées :

« On n'insistera jamais assez sur la nécessité de n'omettre aucune des variantes qui ont été recueillies ». ²¹

L'auteur développe alors une mise en garde à l'encontre des comparatistes classiques « qui croient naïvement pouvoir substituer des systèmes à deux ou trois dimensions » à des systèmes pluridimensionnels trop complexes pour se passer d'un « symbolisme d'inspiration mathématique ». L'auteur parle alors de l'expérience qu'il a conduite sur les mythes amérindiens d'origine et d'émergence, et montre que la mise en forme logique de cette question reste la même quelque soit la version : la vie (la croissance végétale) est à la mort (la dormance végétale) ce que le début est à la fin. Mais apparaît au cours du processus, un terme médian (une paire de frères, un couple, une paire divine) structuré différemment selon les versions (paire homogène ou paire hétérogène). Une véritable combinatoire de ces termes médians permet de résoudre les paradoxes sur lesquels butait l'interprétation des mythes avant qu'on ne la mette en exergue :

« En appliquant systématiquement cette méthode d'analyse structurale on parvient à ordonner toutes les variantes connues d'un mythe en une série, formant une sorte de groupe de permutations, et où les variantes placées aux deux extrémités de la série offrent, l'une par rapport à l'autre, une structure symétrique mais inversée. » ²²

L'avantage, outre la mise en ordre ce qui n'était que désordre, réside dans la mise en évidence des opérations logiques dont procède la « pensée mythique » : Lévi-Strauss cite des exemples amérindiens mais se demande aussi « si nous n'atteignons pas, par ce moyen, un mode universel d'organiser les données de l'expérience sensible ». A l'appui de sa question faussement ingénue, il montre la symétrie entre un mythe amérindien et le conte européen de Cendrillon, sans que la théorie de l'emprunt (au

sens de l'acculturation) puisse être retenue. Dès lors, la figure commune aux deux versions du mythe, acquiert une fonction (en l'occurrence, le médiateur doit surmonter la dualité initiale de la divinité, tantôt bienveillante, tantôt malveillante). La comparaison entre les différentes versions du mythe, où la fonction « médiatisante » est à chaque fois caractérisée par différence avec les autres versions, permet de les ordonner, de proche en proche, entre les deux termes extrêmes : pour l'auteur, ce type de structure a une portée théorique plus générale, car il croit la retrouver dans les structures hiérarchiques (le « picking order » des éthologues) et dans les structures de parenté (l'échange généralisé des anthropologues). Ce qu'il formalise ainsi :

« Tout mythe (considéré comme l'ensemble de ses variantes) est réductible à une relation canonique du type : $F_x(a) : F_y(b) = F_x(b) : F_{a-1}(y)$.»²³

Que doit-on en comprendre ? Deux termes (a et b) et deux fonctions (x et y) sont donnés. Une relation d'équivalence lie les termes et les fonctions, par inversion, entre la situation initiale et la situation finale. Ceci à deux conditions : l'inversion des termes (a et a-1), l'inversion de la « valeur de terme » et la « valeur de fonction » (a et y). L'auteur s'attache enfin à remarquer combien le travail d'analyse mythographique n'est pas celui d'un homme seul et sans moyens techniques. Il termine son exposé par plusieurs remarques, la première portant sur la récurrence des séquences narratives, dans la littérature orale. Cette répétition traduit concrètement la structure synchro diachronique du mythe. Les séquences répétées (doublées, triplées ou quadruplées) ne sont jamais exactement les mêmes, pour la bonne raison que l'outil logique qu'est le mythe ne permet pas de résoudre la contradiction initiale. Le mythe croit donc de façon continue, à mesure des variantes successives qui proposent des « solutions » successives au problème exposé : « La croissance du mythe est donc continue, par opposition avec sa structure qui est discontinue ». Loin d'opposer la mentalité dite « primitive » et la pensée scientifique, Lévi-Strauss remarque que la « différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu'à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations ». D'où cette conclusion selon laquelle :

« Le progrès [...] n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde, où une humanité douée de facultés constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nouveaux objets. »²⁴

Nous avons empruntés à Lévi-Strauss sa conception des termes et des fonctions narratives qu'on « inverse ». Les deux termes (a et b) deviennent T et T-1, et les deux fonctions (x et y) deviennent F et F-1. En revanche nous ne souscrivons pas à sa définition de la relation entre les termes et les fonctions.

La « dissonance cognitive » de Léon Festinger :

Nous parlerons souvent de dissonances, à partir de la théorie de Léon Festinger (1957). En distinguant entre ce qui relève d'une dissonance narrative et ce qui relève de la dissonance cognitive, nous prenons quelque distance avec cet auteur. La dissonance narrative relève du locuteur ou de l'auteur : s'il s'agit d'une contradiction logique, ou d'une inadéquation dans la désignation des termes du récit, l'auditeur ou le lecteur auront tôt fait de choisir un parti. Inversion de termes narratifs et inversion de fonctions narratives sont au menu de la « pensée sauvage ». Signaler une dissonance ne servirait à rien si nous ne tentions de la réduire à rien, ou presque rien.

La « réfutabilité », au sens de Popper, selon Isabelle Stengers :

Nous utilisons les termes « valider » et « réfuter », comme si une hypothèse était testée dans des conditions scientifiques. Or la représentativité de nos données n'est pas assurée : nous ne connaissons d'autre corpus que celui constitué à mesure de nos lectures ou de notre présence sur le terrain, lors d'un rite ou en compagnie de chasseurs de cerfs. L'extension du corpus ne dépend que du temps alloué pour la rédaction d'une thèse, pour un ordre de grandeur des saints au cerf estimé à environ cent items. Nous n'avons aucun moyen d'assurer la représentativité de « l'ensemble » de ces récits, à travers les quelques dizaines de légendes hagiographiques citées ici et censées en être le sous-ensemble exempt de biais méthodologiques.

Une hypothèse, selon l'épistémologie poppérienne, devrait être réfutable ou « falsifiable ». Comme la sélection ou le rejet d'un récit pour chacun des myèmes ne dépend que de nous, l'indépendance entre l'observateur et l'objet de son étude n'est pas assurée. Quant aux variantes de chaque légende, il s'agit moins d'interférence du chercheur avec l'objet de sa recherche, que de complexité. Le niveau dans l'ordre de grandeur de la complexité des légendes au cerf est supérieur à la vingtaine d'hypothèses proposées. La légende commune à saint Edern et saint Télo peut servir d'exemple : nous avons recensé quelque vingt motifs narratifs distincts, alors que chaque source n'en rapporte qu'une demi-douzaine. Tous les motifs ne sont pas susceptibles d'indexation selon le répertoire d'Arne et Thompson, ou à partir des contes-types, au sens de Delarue et Ténèze, dans les termes où ils sont énoncés et/ou transcrits localement. Il serait absurde de constituer un index de motifs narratifs particulier au cerf, pour que tous les récits du corpus soient répertoriés de façon homogène, car si l'index n'est pas susceptible de motifs autres que cervins, sa validité s'effondrerait. La réfutation au sens de Popper est donc au centre de la notion d'hypothèse ; en considérant que l'objet d'étude doit être indépendant du chercheur pour se prêter à une logique « naturelle », dont l'aboutissement serait prouver ou réfuter, Popper ignore les possibilités offertes par les contenus narratifs : il y a toujours moyen en substituant une entité imaginaire à un terme réaliste (un héros à place d'un homme, une entité divine à la place d'un cerf) de contourner la logique « naturelle ».

Mme Stengers, vraisemblablement plus souvent confrontée aux études scientifiques qu'à celle sur l'imaginaire, est assez optimiste :

« La démarcation pour laquelle Popper plaide n'est pas seulement d'ordre logique ; elle est éthique et normative. Le scientifique doit avoir le courage d'exposer sa théorie, de renoncer aux manœuvres d'immunisation. Il doit décider de ne pas modifier ses énoncés d'observation de manière ad hoc, pour court-circuiter une contradiction. »²⁵

On ne peut mieux dire. Qu'est ce que « l'immunisation » dont on parle ici ? C'est de jouer sur les mots. Le critère est excellent puisqu'il nous dispense de compter parmi les auteurs qui contribuent à la connaissance de notre objet d'étude, tous ceux qui ont recours manifestement à des énoncés métaphoriques. Nous n'aurons donc pas à nous prononcer « contre » l'opinion de tel ou tel auteur, dans la mesure où il s'est lui-même discrédité en contrevenant à l'éthique.

« Le critère de démarcation poppérien souffre cependant d'une faiblesse majeure : la réfutation présuppose l'invariance de toutes les conditions communes à l'énoncé général et aux énoncés d'observation. »²⁶

En définitive, comme personne n'a le contrôle de tous les énoncés réalistes ou imaginaires au sujet du cerf, la référence ne peut être que la somme de tous les

énoncés du corpus : nous découpons donc notre thèse entre les énoncés appartenant à la croyance courante -celle des bestiaires, des traités de chasse et des récits imaginaires- et nos propres énoncés, construits mytheme par mytheme sous la forme de « résultats ». Evidemment, il est exclu de tirer son épingle du jeu aussi facilement :

« Le critère poppérien reste néanmoins utile à l'encontre des énoncés qui proviennent d'inductions plus ou moins inspirées ou à l'encontre de ce qu'il permet de définir comme des pseudo-laboratoires, à savoir les lieux où le scientifique soumet ce qu'il interroge à ses propres questions.»²⁷

Mme Stengers remet la réfutabilité dans le champ de l'éthique. En conséquence, comme les cas délibérés de falsification des données ou des énoncés sont, somme toute, assez rares (nous en verrons au moins trois), mieux vaut admettre que l'intention des auteurs dont les énoncés se révèlent contraires à l'éthique, étaient néanmoins de contribuer à la connaissance du sujet.

Y a-t-il vraiment quelque intérêt à savoir pourquoi ces auteurs n'y sont-ils pas parvenus ? Pour notre part, nous considérons la réfutabilité poppérienne à partir des résultats apparemment contradictoires entre eux, obtenus à partir de récits différents recueillis dans les mêmes contextes culturels. L'exigence poppérienne est satisfaite quand des interprétations divergentes ou contrastées pourront être établies pour les mêmes objets, sans pour autant trahir la logique « naturelle ». S'agit-il de jouer sur les mots ? Non ; nous verrons comment la « valeur qualitative » d'un cerf est exprimée en nombres d'années. Ensuite, nous verrons que la valeur ordinale d'une « vache », exprimée dans la séquence transgénérationnelle, peut être convertie en nombre d'années au prétexte d'un prédicat commun aux « vaches » et aux « biches », le temps de génération humaine chez les Celtes. Ainsi, quand une « biche » est substituée à la « vache », nous obtiendrons des interprétations contradictoires entre elles pour ce qui concerne la « longévité » dans les deux genres sexués, avec des biches censées vivre 30 ans quand des « cerfs » vivraient 243 ans. Comme le signifié porte sur les nombres d'années, et non sur la longévité des animaux, le thème narratif n'est pas zoologique mais astronomique : il s'agira alors du raccord entre le temps calendaire (compté sur une base de 360 unités) et le temps astronomique (compté chez les Celtes par triplement d'unités annuelles). Ainsi l'hypothèse selon laquelle le signifiant a pour signifié la valeur cardinale d'un nombre, sera réfutée par les récits où il a pour signifié la valeur ordinale d'un nombre. De même, l'hypothèse selon laquelle le signifiant cervin a pour signifié le temps de génération humaine, sera réfutée par des récits où il a pour signifié la longévité humaine.

L'hypothèse est fondée sur la sacralisation de l'animal, une fois réduit à des objets ou organes censés en avoir les capacités rythmiques. L'hypothèse est validée quand les termes du récit (le bois du cerf, sa vigueur sexuelle) ont pour fonctions narratives la saisonnalité, la variabilité. Elle est réfutée quand les termes du récit (le bâton du chasseur, sa vigueur sexuelle) sont censés n'avoir aucun rythme particulier.

Où le bois et le bâton signifient la saison de chasse :

Dans la version alsacienne du mythe contemporain, la description du laps de temps durant lequel les hommes et les cerfs ont commutables, est précise :

« La technique régionale de la chasse au cerf reposant exclusivement sur une chasse silencieuse, pirsch ou affût du coiffé, ce n'est en effet que durant cette brève période de l'automne, du 15 septembre au 15 octobre, que le chasseur peut approcher les vieux cerfs[...] période cruciale pour le chasseur [...] et période intéressante pour l'ethnologue qui va pouvoir, durant l'effervescence du brame, découvrir, au fil des faits et dits de chasse, la réelle nature de ce Jagdtfieber. »²⁸

Le cerf manifeste une odeur singulière au moment même où le chasseur est atteint d'un trouble saisonnier, une « fièvre » :

« C'est durant le brame, période qui voit par ailleurs le Jagdtfieber du chasseur atteindre son paroxysme, que le cerf manifeste son odeur la plus sauvage. »²⁹

En parallèle, le chasseur appelle le cerf ou répond à un cerf qui aura, le premier, donné de la voix. Et l'auteur de décrire comment faire venir un cerf pour le tuer :

« Un jeu subtil s'instaure alors ; aux appels de l'homme répondent ceux de l'animal. Le chasseur frappe le sol, puis un tronc d'arbre avec un bâton, reproduisant ainsi le bruit du cerf qui piétine et frotte ses bois en défiant un concurrent. Les cris du cerf deviennent plus rauques, plus brefs [...] dans un fracas de feuilles froissées, de branches cassées, le cerf jaillit du fourré. »³⁰

L'homme et le cerf sont permutables : le chasseur appelle le cerf. Mais le cerf « répond » soit en bramant, soit en frappant le sol ou les arbres, de ses bois. C'est alors le chasseur qui répond. Le fait que le cerf ait le premier frappé du bois, est assimilé à l'adresse de l'animal à son vis-à-vis, à travers l'une des trois modalités du dialogue ritualisé : le raire, le choc des pieds sur le sol et le choc des bois. On prête alors au cerf une intention : répondre ou initier l'interaction sonore. La fonction narrative du dialogue est de faire passer le chasseur pour le rival du cerf. La version

alsacienne du mythe repose sur la métaphore du combat entre rivaux, alors que la description naturaliste n'y verrait qu'une technique de chasse dont les signifiés de puissance sont l'antinomie entre humanité et animalité, et l'antinomie entre prédation et parade territoriale. Prêter au cerf une intention, dans un contexte très précis (le moment de l'année où le cerf mâle est censé répondre à un rival ou lutter à armes égales avec lui) est la condition pour inverser la fonction narrative comme si l'homme répondait au cerf et se défendait de lui. Le récit de chasse devient plausible quand les termes en ont été commutés, malgré l'incongruité qu'il y a à comparer les moyens en présence. La fonction narrative consiste alors à taire l'emploi de la carabine et de présenter le combat avec le cerf, par le truchement d'un bâton. Le bâton de pirsch est le terme opposé au bois du cerf. Ce bâton est devenu l'emblème des pirscheurs et autres spécialistes des cerfs. Il est à peine moins grand que son propriétaire et se termine, à hauteur d'œil, par une fourche :

« L'objectif étant de tuer aussi net que possible, le problème est d'assurer l'immobilité du canon au départ du coup. C'est pourquoi on cherche toujours à faire un tir appuyé, soit contre un support extérieur, tronc d'arbre, rocher, bâton de pirsch tenu dans la main gauche (« pirsch » signifiant à peu près « approche » en allemand), rebord d'un mirador, épaule d'un compagnon, etc. »³¹

S'il est un objet aussi « sacré » pour le chasseur que sa carabine et aussi personnel que son manteau, c'est celui-ci. Une fois les biches saillies, le chasseur n'aura plus la moindre occasion d'attirer un cerf en le hélant. L'odeur des cerfs en rut s'estompe et on ne les entend plus. Bien que la pirsch ne soit plus possible et que les chasseurs aient changé de technique, ceux qui savent s'en servir emportent toujours leur bâton.

Le dialogue relève ici de l'instinct et des motifs de l'action ; nous verrons que les intentions prêtées à l'un des protagonistes sont censées être celles de l'autre. Comment alors exprimer « l'intention animale » ? La logique est prise en défaut, car le récit est elliptique : derrière le motif humain (dialoguer avec le cerf) se cache un autre motif (tuer le cerf). En résultent deux possibilités narratives : développer le thème de la ruse cynégétique (le dialogue est asymétrique car le chasseur leurre le cerf) ou celui de la mort (les termes du dialogue sont commutables : le cerf peut tuer par le chasseur).

Où le rythme n'est pas annuel :

Dans la version alsacienne du mythe, les cerfs et les hommes sont commutables. Sans sa version bretonne, le cerf vient quand saint Télo le siffle. Or le nom « Théleau » est homophone avec des mots traditionnels des jargons cynégétique et agricole. Autrement dit, héler pour signaler le cerf de chasse ou pour s'adresser au saint homme qui le protège, s'exprime par les mêmes mots. Bien plus, héler pour dresser un bœuf ou pour s'adresser au saint homme qui attèle un cerf, revient au même.

Tiauler pour dresser les animaux :

Le nom « Théliau » désigne celui qui hèle les chiens et les retient, tandis que « Tyolet » est celui qui siffle les cerfs et sait leur parler. Ainsi Littré énonce :

« Le flûteux était remonté sur son trône et tiaulait le baiser préliminaire [à la bourrée] »³².

Le mot fait encore partie du patois du Berry, du Nivernais et du Bourbonnais :

« Aux derniers jours d'avril, tout doit être terminé, aussi pour animer ses bêtes et soutenir leur effort, il chante à pleine voix, avec arrêts et reprises au

rythme du travail, son chant de « briolage » (Berry), de « tiaulage » (Nivernais) ou « la grande » (Auvergne). »³³

« Tiauler » c'est chanter pour redresser le troupeau dans sa marche ou les bœufs pendant les labours. Les onomatopées et le rythme permettent de tracer un trajet ou un sillon droit. Les chants de labour font partie intégrante du tiaulage ; les tialements sont les « grandes » chansons en Auvergne, une métonymie pour les chansons de grand-vent, de grand-air. Ces façons de conduire le bétail ne sont pas réservées aux animaux de trait que le laboureur ne peut encadrer par ses guides tant ses mains pèsent sur les mancherons de la charrue. Ce sont les mêmes mots qui désignent les cris que les petits bergers s'adressent entre eux et à leur troupeau, ou que les forestiers s'adressent entre eux quand ils opèrent en forêt hors de vue les uns des autres :

« Comme les bergères erodent leurs brebis [...]. Le chant et le huchement des bergières ou, ou , ou, ou, ou, ou, ou, oup. Response de la bergère compaigne : ou, ou , ou, ou, ou, ou, ou, oup, ou, oup. »³⁴

« Et ainsi que le forestier

Iuppe, quant il en est mestier

Deux fois Hou Hou court d'une alainne

Et d'une autre un Hou que long mainne

Ainsy se doit, sans nul rappel

Corner, au boy, de gens l'appel. »³⁵

Au sens dérivé, c'est gourmander un enfant, pour le stimuler ou le remettre dans le droit chemin. C'est un tutoiement directement adressé à celui qu'on mène :

« La première syllabe ti constitue l'élément essentiel du début du cri ; quant à la voyelle a, désormais désaccentuée, elle se trouve escamotée, déformée par la modulation du cri. D'où les graphies : Tya Hillaud, tia hillaud, thialaut, thiaulau, ti haullau, thie ha ha, tiel au, tié à haut. »³⁶

Tyolet serait-il le garçon encore jeune, assimilé à ces jeunes bœufs dont l'effort est mal coordonné et que leur meneur guide de l'arrière par un chant bien rythmé ? Faut-il pour autant abandonner l'homophonie avec Telo ? Pour saint Edern et saint Hernin, dont les légendes empruntent à celle de saint Télo, peut-on faire correspondre l'homophonie des uns, avec les dates des travaux de labour, menés sous la protection des deux autres durant la dormance végétale ? C'est possible pour Edern dont le nom doit correspondre au mois « *Aedrini* » -le moment où se termine la « cervaison »- et à l'équinoxe d'automne, le début des labours. Edern est fêté le 26 août, comme les saints « Herluin », « Elluin » ou « Hellouin ». Autrement dit, qu'il s'agisse de « tiauler » le bétail ou de héler les chiens, les deux hagionymes indubitablement associés à un prodige cervin sont homophones des mots des laboureurs, des bergers, des forestiers et des chasseurs.

Le cerf blanc et la souveraineté :

Dans sa thèse consacrée aux rites de fondation, Joël Hascoët (2002, 2010) analyse la bipolarité sans la relier à l'opposition entre les saisons alternativement « claire » et « sombre » :

« Dans les mythes, le héros affronte les démons, saint Télo, à l'instar de ses coreligionnaires chrétiens, plus modestes, crée, fonde, son espace domestique/paroissial sur le monde sauvage/préchrétien dans une logique bipolaire. »³⁷

L'auteur suit l'interprétation déjà proposée par Gaël Hily (2003, 2009) :

« A défaut de filiation directe attestée entre les traditions antiques, médiévales et la tradition orale armoricaine, force est de constater la

redondance des motifs : une fratrie bipolaire, frère sœur, une bipolarité masculine et féminine, une bipolarité chromatique (?) et blanc. Le cerf est l'intermédiaire, introduisant la souveraineté territoriale entre le héros masculin et un doublet féminin (reine ou sœur). Le doublet féminin (Génovéfa, Enid) est associé au cerf et accorde implicitement la souveraineté territoriale, politique (Waroc, Erec) ou religieuse (Telo, Ederne). Cette trilogie, le saint, la femme et le cerf résume les acteurs essentiels pour le fonctionnement de la légende de fondation paroissiale, qui peut être transposée en « le héros, la femme et le blanc cerf » pour la quête de la souveraineté. »³⁸

Il ne fait aucun rapprochement entre le changement de phase, au sens du passage du « clair » au « sombre » à l'équinoxe d'automne, le comportement nuptial des cerfs mâles ou des taureaux, et la traction par un cerf ou par un bœuf, de l'aire des ermites bretons défrichant leur lopin :

« Que nous apprennent les Vies de saints ? La récurrence du motif du cerf docile et au service du saint révèle-t-elle des réalités historiques ? Nous rangeant à l'avis des historiens, l'interprétation de ces motifs « folkloriques » dans les récits hagiographiques, reste difficile. »³⁹

Il reprend l'interprétation classique des figures animales, où le cerf est « sauvage ». Il se heurte alors à une dissonance difficile à résoudre :

« Malgré les découvertes archéologiques témoignant d'une domestication, partielle et/ou rituelle, les historiens sont passés d'une adhésion à un refus de cette hypothèse [...] l'historien breton La Borderie exploite le miracle des cerfs qui dans la Vita Leonorii, se mettent miraculeusement à la disposition du saint et de ses compagnons pour défricher une forêt, mais il se contente d'en conclure que les Romains avaient du laisser à l'abandon des troupeaux de bovins, qui retournés à un état demi sauvage, furent domestiqués par les Bretons. »⁴⁰

Alors que les récits bretons proposent plusieurs versions du motif - le cerf comme monture, comme animal de trait, comme gibier - il en adopte une encore inédite. Il rapproche son propre travail de celui de Patrick Malrieu (2010, 2011) à partir d'une légende catalane :

« Cette séquence légendaire, mythologique pour les plus anciennes versions, se retrouve sur toute la surface de la Terre et manifeste un cycle lié à la fécondité et à la fertilité. Le cerf et la biche sont présents, seulement comme animaux guides, voire comme simples motifs introduisant la séquence, amenant la princesse à son funeste destin jusqu'à l'ermitage de l'ermite. »⁴¹

Ce choix épistémologique tient à la façon dont Hascoët conçoit le comparatisme :

« Nous n'avons pas trouvé d'autres mentions d'un saint monté sur un cerf, mis à part les inévitables prolongements dans le merveilleux avec Merlin le fou, ou encore selon certaines sources en Extrême-Orient. Une réflexion comparative sur une telle échelle nous éloignerait et nous égarerait de notre propos. »⁴²

L'opposition « bipolaire » ne débouche sur rien si elle n'est arrimée à aucun phénomène. Elle est implicitement solsticiale ou lunaire, car les équinoxes, les crépuscules ou les quartiers de lune ne font que marquer les transitions entre phases alternativement « claires » et « sombres ». Mais comme la bipolarité a été transformée en une « trilogie », le saint homme, la femme et le cerf, la cohérence s'est évanouie. Or les cerfs enfouis à Nogent-sur-Marne selon des orientations précises (Poplin, 1996), témoignent des préoccupations eschatologiques des auteurs de cette sépulture. Il suffit de lire Poplin pour que l'opinion d'Hascoët s'alignant sur La Borderie pour refuser la « domestication » du cerf soit vidée de sa portée.

Le cerf et l'exorciste :

L'argument de la domestication des bœufs plutôt que des cerfs, n'a pas suffi à vider le récit mythique de sa substance :

« Notre première recherche, durant l'année de maîtrise, nous a amené à Landeleau dont le récit de fondation de la troménie au travers du motif du cerf utilisé comme monture par le saint pour fonder sa paroisse, reste un cas singulier dans notre corpus. Nœud gordien de notre recherche, saint Télo [...] est présenté parfois comme une manifestation d'une divinité celtique aux bois de cerf. Devant ce constat de dérive interprétative merveilleuse, lieu commun de projection vers un âge d'or préchrétien fantasmé, il nous a semblé important de travailler le dossier en profondeur afin d'en déterminer les diverses sources. »⁴³

Le cerf va être interprété de façon à signifier l'un des pôles de la nécessaire opposition entre une chose et son contraire. La plasticité des motifs narratifs est telle que le cerf est maintenant au diable ce que Télo sera à Dieu :

« Le rapport de force du saint vainquant les animaux sauvages, issu du vieux fonds pré chrétien, peut être assimilé à un exorcisme et transposé dans les grilles du christianisme. Pas de substitution du saint à une divinité ancienne, mais démonstration de l'efficacité du saint, sur le plan merveilleux, terrain où l'attend le public auquel s'adressent les hagiographes. Ces motifs hagiographiques sont d'une orthodoxie irréprochable tout en faisant vibrer le vieux fonds païen local. »⁴⁴

Ayant fait du saint homme le vecteur de « l'efficacité » civilisatrice, il fait du cerf un objet à domestiquer, comme un bœuf et un cheval. Que reste-t-il des mots communs à la façon de parler à un animal et à la désignation du saint homme ? Rien, alors que dans la version alsacienne, chasseur et cerf restent des termes commutables.

L'auteur perd ce qui faisait l'originalité de son objet d'enquête, pour suivre l'interprétation la moins risquée selon laquelle une religion qualifiée de « populaire » coexiste avec la religion « officielle ». Le diable est alors assimilé au dieu gaulois à bois de cerf, comme si les personnes auxquelles s'adresse le recteur tonnante en chaire, étaient susceptibles de côtoyer des païens ou de s'adonner aux rites proscrits. En assignant au cerf le rôle maléfique et au saint homme le rôle d'exorciste, Hascoët l'a privé des fonctions qu'on lui attribue couramment : pourvoir à l'alimentation des hommes, contribuer à leur « déduit », fournir quelque remède entrant dans la composition thériaque. Ni les substances matérielles, ni les apports d'énergie, ni les occasions d'en dépenser ne sont retenues dans une interprétation où le cerf est renvoyé tout entier à l'imaginaire. La « bipolarité » est alors confondue avec l'antinomie domestique/sauvage et aucun rythme n'est mis en évidence.

Où les hommes manifestent un rythme annuel :

On sait que les Celtes ont refusé de transcrire leurs mythes. Le recueil de la tradition orale bretonne n'étant pas achevé, une donnée isolée peut très bien n'être pas perçue à sa juste valeur. La légende bretonne rapporte le motif suivant :

« [Télo] se servait de son bonnet en guise de billot pour y tailler les chevilles qui devaient ajuster les bois [dont il construit sa maison]. »⁴⁵

L'épisode du bonnet n'est pas hors du sujet car en lisant ce qui suit, on situe l'enjeu épistémologique :

« Ces Vies de saint constituant notre corpus littéraire local le plus ancien, il est tentant de raccrocher ces figures animales à l'iconographie antique, où elles abondent, dans une logique, que certains auteurs, peu scrupuleux, qualifieront trop rapidement de survivance des croyances « druidiques ». »⁴⁶

« [...] comme l'a démontré Donatien Laurent pour le calendrier celte. Dès lors, le cycle des bois et le rut du cerf, « peuvent » avoir été interprétés comme symboles remarquables de cet animal en lien avec le calendrier. »⁴⁷

Et l'auteur de noter en bas de page :

« Nous écrivons « peuvent », car comme tout ce qui touche au matériel celtique, nous ne disposons que de peu de sources écrites, validant ou non, nos observations.»

L'auteur assume un biais méthodologique en affirmant que le cycle des bois et le rut du cerf « peuvent avoir été interprétés » mais en ne reprenant pas les éléments déjà publiés en ce sens. Il fait référence à l'article où nous développons un argumentaire calendaire différent de celui de Donatien Laurent. En effet, celui-ci ne fait pas explicitement référence au cycle des bois du cerf dans son interprétation du calendrier celtique, malgré le mois nommé « *Elembiu* » (le mois du cerf) dans le calendrier de Coligny. L'omission de l'argument calendaire est d'autant plus significative que Kruta (2000), reprenant Duval (1986), donnait comme position du mois du cerf dans le calendrier, l'équivalent du mois d'août actuel. Il précisait explicitement : « on situe généralement vers son début la fête de Lugnasad. » Laurent créait une dissonance cognitive en citant Kruta et Duval sans mentionner la fête celtique ni la référence au cerf. Hascoët y contribue encore en affirmant le cerf ne serait que le substitut d'un cheval :

« Dès lors, la substitution fonctionnelle du cheval par le cerf dans les récits n'apporte aucune qualité « extraordinaire » au saint et elle le restitue même plutôt sur le plan ordinaire de la vie.»⁴⁸

Le mois précédent *Elembiu* est nommé « *Equos* » dans le calendrier de Coligny et correspond au mois des processions analysées par Laurent et Hascoët à Locronan. De fait, la rétention plutôt que l'omission involontaire des motifs pertinents, s'explique par le vice de raisonnement selon lequel « les sources écrites [doivent] valider les observations » que l'ethnologue mène quelque vingt siècles après l'horizon temporel des « sources » dont il déplore l'absence. Le raisonnement argumenté - au sens où la source écrite est la cause et l'interprétation, l'effet - est alors confondu avec la transmission culturelle, que des interprètes peu scrupuleux feraient remonter trop facilement à des sources celtiques. Hascoët tente de résoudre la dissonance cognitive en purgeant son corpus des indications calendaires que Laurent ne fondait sur aucune source fiable, et des récits au cerf auxquels lui-même n'accorde aucun crédit. En effet, un bonnet, fut-il sacré, n'est pas suffisamment solide pour qu'on s'en serve de billot.

Le motif, tiré de la tradition orale et relevé par Le Braz un siècle auparavant, n'a pas été interprété par les ethnologues bretons. Il s'agit d'une commutation entre la fonction (la coiffe des cerfs/le bonnet de saint Télo) et la substance (le bois des cerfs/celui des arbres) :

« Bois : ce sont les « cornes » du cerf, renouvelées tous les ans au printemps, formant la ramure ou la « tête » du « coiffé ».⁴⁹

La substitution métonymique de la substance au terme narratif manquant (le bois de cerf) va de pair avec la substitution de l'objet (le bonnet) au terme narratif manquant (la coiffe du cerf). Le cerf est la seule figure du récit hagiographique dont le « bonnet » soit suffisamment solide pour que le motif narratif (tailler des chevilles sur un billot) soit cohérent. Saint Télo est substitué au cerf ; pour s'en convaincre il suffit de considérer le lexique cynégétique. Dans le jargon des veneurs, la « chevillure » est l'emplacement d'une certaine partie du bois du cerf, et la « trochure », celui d'une autre partie du bois. Par synecdoque, « chevillure » désigne

aujourd'hui le cor situé dans la partie médiane du bois du cerf. En termes de croissance de l'organe, la chevillure est le stade trophique qui suit le « bonnet carré » des cerfs par métaphore de la coiffure ecclésiastique !

De quoi parle-t-on alors ? Le processus trophique passe par les stades suivants : « bosses » ou « broches », puis « bonnet carré », puis « chevillure », ensuite « trochure » et enfin « empaumure ». Quand le cerf a tout allongé, le calendrier sanctoral indique la sainte Madeleine. Nous interprétons le motif des chevilles de saint Télo comme une indication saisonnière : le stade médian du refait des bois (la chevillure) aura été indiqué comme la date médiane de l'intervalle à commençant la chute des bois (début février pour les grands cerfs) ou au natalice de saint Télo (le 9 février) et finissant avec le refait des bois ou le natalice de sainte Madeleine (le 22 juillet). En assimilant cet intervalle à deux des dates du festiaire celtique insulaire, le terme médian indique les calendes de mai. Eugène Rolland (1906) l'énonce clairement : « à la mi-mai, mi-tête » ; « à la mi-juin, mi-graisse » ; « en juillet, tout y est ». Autrement dit, les chevilles de saint Télo indiquent la date homologue du lever solsticial hivernal. Hascoët n'était pas loin de la solution de l'énigme :

« Nous avons vu supra l'association du cerf au dieu gaulois Cernunnos proposé (sic) par notre collègue Lajoie, de part (sic) la redondance du cervidé dans les Vies de saint (sic) et la proximité de leur fête au 1^{er} novembre. Il nous paraît plus pertinent de reprendre l'analyse calendaire par l'historiographie chrétienne plutôt que par le panthéon gaulois. »⁵⁰

Eût-il tiré parti de « La mythologie chrétienne », au sens de l'analyse des dates du festiaire chrétien par Philippe Walter, qu'il aurait perçu la particularité du comput liturgique chrétien. Au lieu de concevoir le calendrier gaulois comme exclusif du calendrier chrétien, il fallait lire entre les lignes :

« On oublie souvent qu'une mythologie s'inscrit généralement dans un calendrier qui rythme les célébrations et les commémorations sacrées. La mythologie médiévale ne fait évidemment pas exception à la règle. [...] Le calendrier liturgique chrétien ne trouva, en effet, sa pleine efficacité que lorsque fut établie (au concile de Nicée) la règle de commémoration pascale [...] il s'agissait de caler le temps chrétien sur le temps religieux du paganisme européen. C'est bien le signe que la période Carnaval-carême-Pâques constituait le véritable cœur du dispositif religieux du Moyen Age, le lieu où peut encore s'analyser clairement l'infiltration du christianisme dans le paganisme et vice-versa. »⁵¹

Revenons aux chevilles du bonnet carré de saint Télo : un tel bonnet ne se conçoit que dans une version tardive de la légende chrétienne. Au Moyen Age, les Celtes insulaires reconnaissaient quatre dates particulières, dont trois sont implicites dans la mention des chevillures d'un cerf. La quatrième correspond aux calendes de novembre, dont Hascoët reconnaissait l'importance pour disposer d'une légende wallonne, celle de saint Hubert, à même de lui fournir l'explication des rites bretons. La mention « *trinox samoni* » connue par la plaque de Coligny et qu'on assimile à la fête de Samain connue par un texte irlandais médiéval, indiquait la date opposée, en diagonale, aux calendes de mai. Le natalice de saint Hubert est l'homologue du coucher solsticial estival. Tout semble aller dans le sens du syncrétisme : les quatre dates du festiaire irlandais, le carré mythique, le bonnet carré du saint homme et des cerfs de saint Télo ou de saint Hubert. La légende bretonne, à Landeleau indirectement mais à Cast directement, permettait de restituer la référence implicite à la quatrième date, nécessaire pour comprendre la troménie Locronan et celle de

Landeleau. Et ceci, bien que la forme quadrangulaire de la première ne corresponde pas au parcours linéaire de la seconde. Il n'était pas nécessaire de convoquer le gibier du chasseur wallon pour expliquer l'auxiliaire de l'ermite breton. En revanche, il fallait éviter d'exclure le panthéon gaulois ou le calendrier celtique car c'était l'argument pour rapprocher des dates liturgiques avec des indications solaires. La bipolarité tant recherchée par Hascoët s'établissait par ces quatre fêtes et par la représentation d'un cerf, au moyen du bonnet de saint Télo.

Théau, Tiélau, Thiaulau sont des cris de chasse :

Le veneur indique la direction que doivent suivre les chiens. Il convient de bien s'entendre sur la direction du cerf et sur celle qu'on entend faire prendre aux chiens, en cas de doute :

« Car parole bien prononcée procède de science, especiaument puis que la maniere des parolles sont ordonnées selon le mestier de vénerie. Si devez savoir que aussi comme les bestes se diffèrent les paroles. »⁵²

Le veneur lit sur le sol vers où se dirige le cerf :

« Et s'il vient à rencontrer d'un cerf qui lui plaise, il doyt bien regarder s'il va de bon temps ou non. »⁵³

« Erres sont les alleures par où une beste va, ou soit de bon temps ou de vieill. »⁵⁴

Son cri signale la vue et la fuite du cerf :

« Quant le cerf est sur piés en place
Et s'il avient qu'aucun le voye,
Qui passe par aucune voye,
Thiaulau doit tantost crier. »⁵⁵

« Quand il verra que le cerf commencera a dresser par les fuytes [...] pourra sonner por chiens, en criant tya hillaud. »⁵⁶

« Si les piqueurs se trouvent au devant des chiens, et qu'ilz voyent le cerf, ilz le doivent laisser passer devant eux, puis forhuer et parler aux chiens ainsi : thia hillaud, ty-a hillaud. »⁵⁷

[Au besoin, le cri est doublé d'une cornure]

« Et s'il advient que le cerf passe
Par lieu où le veneur le voye
Il doit corner si haut qu'on l'oye
Plainement chasse de vue [...] »⁵⁸

[Le cri remet les chiens dans le droit du cerf]

« Et si un chien son droit chasse
Aux autres chiens, desus la place
Qui ne l'auront péu oyr
Doit parler de luy par air
Et il leur doit dire fort et haut
Taha, thialaut, thialaut. »⁵⁹

« Si l'appel ou le cor n'œioient
Pour ce huerés fort et haut
Tha tha tahaut tahaut tahaut
Et lors, les chiens à vous venront »⁶⁰

[Le cri sert à rappeler les chiens, lors d'un hourvari]

« Pareillement si le piqueur veut rappeler les chiens pour les faire retourner a luy, il les doyt hucher ainsi avec la voix : « hour va a moy theau » il fuit icy. »⁶¹

« Alors doyt crier hau[t] où il est allé : « Horva a moi theau », sans bouger du lieu où il sera. »⁶²

Les veneurs forhuent les chiens pour qu'ils n'avancent pas plus :

« Quand les piqueurs voudront faire la curée aux chiens, faut qu'ils forhuent et crient, jusqu'à ce qu'ilz soyent tous venuz, en ceste maniere : theau le hau, theau le hau. »⁶³

« Après il doit forhuer si haut comme il pourra en disant : Tiel au ! Comme quand il l'a veu [le cerf]. »⁶⁴

« Il faut parler aux chiens quand ils chassent [le lièvre] en mesmes termes qu'on parle à la chasse du cerf, fors au forhuz, car au lieu de crier Thia Hillaud, il faut crier Vaulecy aller. »⁶⁵

[Le cri sert à acharner les chiens]

« Celui qui le forhu départ
Aux chiens, doit estre à une part
Et doit crier tout a l'estau
ha ha ha thialau thialau
Et le plus des chiens qui l'oyront
Maintenant vers celui venront
Qui par telz mos les iuppera »⁶⁶

Ainsi le cri de chasse est devenu le nom du saint homme tenant les chiens en respect dans la légende hagiographique. Des chiens bloqués par une cause surnaturelle et le lieu du prodige auront été nommés à l'identique. Autrement dit, l'hagionyme « Théleau » et les toponymes dédiés au saint homme ont en commun un retournement de situation cynégétique. Le motif narratif semble issu de la légende d'Aegidius (saint Gilles) recevant la flèche tirée sur le gibier, dans l'ermitage où une bique ou biche venait le nourrir. Héler ses chiens, crier « Tia illau » ou désigner une entité imaginaire par des noms du type « Hellequin » revient au même. Il y a cependant deux modes opératoires, l'un en « renforcement positif » de l'apprentissage avec les cris appropriés pour chasser le cerf, l'autre en « renforcement négatif » avec ceux réservés au sanglier. Ainsi Hardouin de Fontaines-Guérin prescrit de hucher ou corner « haut et clair » pour tout ce qui concerne la chasse du cerf :

« [...] Et souvent aux chiens parlera
Cler et haut et à longue alainne. »⁶⁷

« A ceste cause il faut parler aux chiens en hautains et resjouissants cris, tant de la bouche que de la trompe. »⁶⁸

« Les hautains et plaisans cris sont dediez pour la chasse du cerf, et les bas, rudes et furieux pour la chasse du sanglier. [...] A tels animaux est requis de parler aux chiens en crys et sons de trompe rudes et furieux, à fin de les faire incontinent fuyr. »⁶⁹

« Hèle chiens », un terme qui pourrait concerner d'autres chasses que celle du cerf, semble donc moins précis que « Thialau » ou « Thaliau ».

Où les hommes sont censés être équanimes, stables, invariants :

En Alsace, les chasseurs de cerfs exercent leur art du début août au début février, soit six mois par an. Les baux sont souscrits par les sociétés de chasse pour neuf ou douze ans, selon les régimes fonciers, et les chasseurs tiennent à être reconduits d'un bail à l'autre afin de voir « leurs » cerfs venir à maturité. Ce laps de temps est suffisant pour que se manifestent de profondes altérations de leur personnalité :

« Si le Jagdtfieber exerce son emprise sur tous les chasseurs et tout au long de la saison de chasse, c'est incontestablement au cours du brame du cerf que l'émotion des chasseurs régionaux atteint son paroxysme. »⁷⁰

[L'altération est profonde]

« La fièvre favorise aussi l'émergence d'un « corps sauvage » qui, tout en poussant l'homme vers la chasse, lui donne les moyens de se mouvoir hors des conduites réglées de la cité. Acuité des sens, maîtrise « instinctive » du corps, sensibilité prémonitoire, le rapprochement suggéré par un informateur –le chien est comme le chasseur- s'éclaire singulièrement. A l'image de son compagnon, le chasseur présente deux visages, mène une double vie ; poussé par le Jagdtfieber, véritable résurgence de l'instinct de chasse, il peut glisser du domestique au sauvage. »⁷¹

[L'altération est contagieuse : les membres du groupe sont atteints de cette fièvre mais les non-chasseurs en sont exempts]

« La véritable nature des liens de fraternité nous semble le renvoi au sang sauvage : car c'est bien autour du Jagdtfieber et non d'une simple adhésion à une éthique partagée intellectuellement que le groupe se soude, marquant ainsi sous une forme extériorisée la force du flux sauvage. »⁷²

« Si la passion campe les gens de chasse hors de la collectivité, il s'agit encore d'un espace sociabilisé, jalonné de règles précises. L'excès de passion sauvage, un Jagdtfieber débridé, [...] les rejette au contraire en marge de tout groupe social. »⁷³

« Se profile ainsi le portrait du vrai chasseur, appelé Nemrod, celui qui « sait », celui, rappelle-t-on avec force, arrive à « se contrôler », à « maîtriser son Jagdtfieber. »⁷⁴

[Le contrôle est assuré par le groupe, il est d'ordre culturel]

« Langue secrète, la Weidmannssprache l'est assurément ; pour le germanophone averti comme pour l'interlocuteur allemand non chasseur, la plupart des termes sont incompréhensibles. [...] On relève un véritable codage qui double le vocabulaire usuel. »⁷⁵

« Le chasseur ayant manqué à ses devoirs ou n'ayant pas utilisé la langue des chasseurs se voyait frappé trois fois sur le postérieur avec un couteau de chasse par ses confrères. »⁷⁶

Outre le fait qu'elles ne parlent pas la langue secrète, les femmes sont exclues de la pratique cynégétique pour une raison biologique :

« C'est autour de cette sauvagerie exclusivement perçue comme « mâle » que s'ordonnent les modalités de la poursuite de l'animal et que s'éclairent mutuellement l'exclusion de la pratique des femmes. En suivant le fil ténu des odeurs se révèle ainsi la dimension anthropomorphique de la chasse, dimension anthropomorphique dont la chasse au cerf fournit l'illustration la plus éloquente. »⁷⁷

[La différence entre les genres sexués tient à l'odeur émise par les femmes]

« Fondamental dans la reconnaissance de ce jeu sensoriel qui s'articule autour de la pratique cynégétique nous paraît le fait que l'apparition des règles –dans laquelle il convient de lire l'émergence de l'odeur spécifique de la femme- à la puberté marque l'exclusion de la sphère cynégétique de la jeune fille devenue femme. N'est-il pas par ailleurs significatif que l'on refuse à la femme toute sujétion au Jagdtfieber ? »⁷⁸

La jeune fille participe à la dramaturgie de la chasse, mais il n'est rien dit de la sexualité des chasseurs :

« Dans le face à face qui l'oppose à l'animal, on peut relever, affleurant constamment au fil des faits et dits, la reconnaissance par le chasseur d'un instinct spécifique au [cerf] mâle. Guidé par cette force sauvage, le mâle et tout particulièrement le vieux mâle –auquel fait bien évidemment écho le « vrai » chasseur expérimenté et mûr – est dit rusé et méfiant. »⁷⁹

La différence entre non-chasseur et chasseur porte sur les capacités sensorielles et en particulier olfactives, de ces derniers. Les chasseurs perçoivent l'odeur féminine, tandis que les non-chasseurs s'en accommodent, chez eux :

« Tout autre s'avère cependant l'odeur de la femme. Car cette « peur » mentionnée par un informateur, que la femme cause au gibier, ces multiples évocations de la mauvaise influence exercée sur le chasseur renvoie de fait à ce jeu complexe des odeurs, des exhalaisons naturelles [...] L'odeur féminine incriminée [...] ne renvoie pas seulement aux parfums et autres senteurs qui témoignent de sa présence, mais surtout à une exhalaison perçue comme congénitale, véritable empreinte naturelle révélant un statut. »⁸⁰

Le changement hormonal manifesté par l'odeur féminine, émise à un rythme lunaire, crée le contraste narratif avec la « fièvre » masculine, censée durer six mois :

« Le terme allemand Jagdtieber suggère l'exaltation, le transport, évoque la chaleur. Car c'est bien à « un autre état » que font référence gens de chasse mais aussi informateurs situés en dehors de la sphère cynégétique ; ainsi de la fureur antique au Jagdtieber évoqué sur nos terrains d'enquête, la chasse relève toujours d'une fièvre particulière, favorise encore l'acquisition d'un corps sauvage. »⁸¹

La transformation individuelle et de la fraternité entre les membres du groupe de chasse trouvent leur origine dans un « système de représentation ». Tout se passe comme si la « culture » des Alsaciens, la cause, déterminait leur « nature », la capacité à détecter les odeurs s'ils sont chasseurs et à s'en accommoder chez soi, s'ils ne le sont pas :

« Ne mésestimons pas la portée de cette morphologie saisonnière : de la résurgence du Jagdtieber dans le corps même du chasseur au déchaînement de la force sauvage que traduit la période du rut, de la transformation de la « personnalité » du chasseur à la renaissance des liens de fraternité élective, des faits et dits de chasse livrent un système de représentation qui assigne à la pratique cynégétique un temps propre, temps propre dont la législation actuelle, qui fixe au 2 février la date de fermeture générale de la chasse, manifeste encore aujourd'hui le caractère essentiellement hivernal. »⁸²

L'auteur semble renier l'interprétation antérieure où la « nature » du chasseur était plus dans son « sang » et que dans « une simple adhésion à une éthique partagée intellectuellement ». Résumons-nous : l'Alsacien non-chasseur est un être équanime, qui supporte avec constance les mauvaises odeurs et vit chez lui ; l'Alsacien chasseur est un être instinctif qui, six mois par an, vit auprès de ses pairs et de son chien, en forêt.

Résultats :

La nature humaine :

Les sciences sociales, dans leur version classique, nous avaient habitués à l'idée que l'homme n'a pas d'autre nature que sa culture. Ce qu'il est convenu d'appeler « évolutionnisme » ou « psychologie évolutionniste » prétend au contraire que la nature humaine existe, thèse qui facilite grandement le rapprochement entre des sciences jusque là distinctes. Sans vouloir entrer dans l'histoire des sciences traitant de la psyché, nous voulons considérer cet oxymore qu'est la « nature humaine » au regard des définitions classiques et cet objet d'étude réhabilité par la transdisciplinarité. Le but est évidemment de statuer sur un continuum selon lequel l'homme est au cerf, ce que la divinité est à l'humanité. L'analogie relie deux termes faciles à circonscrire, les hommes et les cerfs, avec deux concepts nettement plus

difficiles à établir, l'humanité et la divinité. Le terme médian, les hommes ou l'humanité, sera donc considéré d'une part, dans son rapport avec le cerf et d'autre part, quant il est assimilé à l'entité andromorphe à bois de cerf de la théologie gauloise. Pour assurer la cohérence des comparaisons, nous concentrons notre analyse sur l'aire d'expansion de la culture celtique et sur l'intervalle historique restreint aux 25 derniers siècles.

Il va de soi que l'analyse n'aura de pertinence que si l'imagination – au sens de la production de représentations actuelles- est au pouvoir, c'est-à-dire si les gens croient à ce qu'ils font avec leurs cerfs et leurs dieux. Nous ne saurons jamais si les Gaulois honoraient le dieu à bois de cerf comme les croyants d'aujourd'hui croient en Dieu ; il faudra, faute de mieux, faire comme si c'était le cas. En revanche, il est tout à fait envisageable de comparer la croyance ou la foi contemporaine, les énoncés de croyance et les connaissances contemporaines, de deux catégories de personnes, ceux qui chassent les cerfs et ceux qui suivent des processions religieuses derrière un cerf. Dès lors l'analogie selon laquelle l'homme est au cerf, ce que la divinité est à l'humanité, cesse d'être inaccessible à l'enquête puisque « l'homme est au cerf » peut s'analyser comme un double constat ethnographique (des chasseurs s'occupent de cerfs réels, des paroissiens en réfèrent à un cerf légendaire) et « la divinité est à l'humanité », peut s'analyser selon deux types de croyances (le cerf des chasseurs fait appel à l'imaginaire, l'entité divine est imaginaire). L'analogie sera validée ou récusee, à partir de récits de chasse, de légendes hagiographiques, d'énoncés de croyance et d'assertions relatives à la foi personnelle. L'ampleur du propos est alors réduite à trois types de récits : a) des récits réalistes, récits objectivables en ce sens qu'un autre observateur recueillera la même assertion ailleurs. b) Des récits faisant une part à l'imagination, récits nominalistes la plupart du temps et dont on ne sait pas le degré de véracité. Un observateur crédule les rangera dans la catégorie précédente, un observateur « positiviste » les rangera dans la catégorie suivante. c) Des énoncés de croyance personnelle, au sujet des cerfs ou de Dieu. Dès lors, l'analogie devient la suivante : le récit imaginaire est à l'assertion réaliste, ce que la croyance religieuse est à l'imaginaire.

La difficulté devient alors purement épistémologique. En effet, on comprend bien qu'une l'analyse se développe d'une part en opposant les énoncés individuels à ceux affichés comme la marque d'affiliation à un groupe social précis (les chasseurs, les paroissiens, les zoologues, les universitaires...), et d'autre part, en opposant des énoncés actualisés à des récits figés, le plus souvent sous forme textuelle mais parfois sous forme figurative. Comment mettre en œuvre les dimensions sociale et culturelle de ces divers types de récits et croyances, sans que l'une étouffe l'autre ? Notre sujet d'étude nous a conduits distinguer deux modes de chasse du cerf radicalement différents l'un de l'autre. L'un est festif et démonstratif, le dimanche, avec force participants, hommes et chiens : chasse par battue dans sa forme populaire, chasse à courre dans sa forme bourgeoise ou aristocratique. L'autre mode de chasse est silencieux, individuel et centré sur la récolte des trophées. La venaison n'est ni valorisée, ni consommée, ni partagée ; elle est un sous-produit de l'activité cynégétique. L'objet de la chasse, qui était le trophée de chasse, tend à devenir la série des bois jetés tout au long d'une vie de cerf et s'achevant avec le fameux « trophée ». En opposant le mode bruyant et collectif, au mode furtif et individuel, nous faisons ressortir la singularité des trois départements de l'Est de la France où ce mode est exclusif de toute autre façon de faire. L'analyse peut alors plus facilement se déployer dans sa dimension culturelle -en opposant l'aire francophone à l'aire

bilingue- que dans sa dimension sociale. Par précaution, nous avons conduit une autre enquête, auprès des paroissiens suivant des processions au cerf. Cette fois, en opposant la pratique religieuse commune à des rites religieux particuliers à la Bretagne, nous pouvons explorer un autre aspect des récits et croyances. L'agencement caractéristique des parcours sacrés, étudiés en particulier dans le Finistère, a retenu notre attention et nous a permis de faire le lien avec un très lointain passé.

Dès lors, notre cadre d'interprétation est défini : nos enquêtes de terrain ne permettent pas de faire ressortir la dimension sociale d'une « nature humaine » comprise comme le moyen terme entre une bête appartenant entièrement à la nature et la divinité qui en serait entièrement dégagée. En revanche, nos données traitent des traits culturels particuliers à des pratiques aussi diverses que la chasse en Alsace et le rite religieux en Bretagne. Le moyen terme est alors un Français à la fois chasseur et paroissien, qui représente le cas général qu'on oppose à deux cas particuliers, le chasseur français par rapport au chasseur alsacien, le paroissien français par rapport au paroissien breton. Il nous a semblé que la dimension sociale de la « nature humaine », le moyen terme nécessaire au changement des choses profanes en objets sacrés, devait être explorée. Nous n'avons aucun document décrivant des rites religieux anciens comparables à ceux encore attestés en Bretagne ; cependant comme nous disposons de récits anciens décrivant le mode de chasse bruyant et collectif, exclusif de la chasse furtive et individuelle attestée en Alsace-Lorraine, nous avons utilisé ces traités de chasse comme documentation primaire. En filigrane apparaît alors une hiérarchie sociale dont de nombreux exemples complémentaires sont donnés dans d'autres genres littéraires, les romans et les lais en particulier. Nous avons abondamment exploité ces romans et lais médiévaux pour identifier les dates des rites ou des retournements de situation narrative. Nous accédons ainsi à la strate sous-jacente des récits : là où nos prédécesseurs voyaient des « motifs merveilleux » comme l'arrêt du temps, la métamorphose d'une fille en chèvre ou celle d'un homme en cerf, nous restituons des dates fixes. L'analyse de la structure calendaire des récits et des croyances est longue, répétitive, fastidieuse. Nous regrettons qu'elle n'ait pas été faite avant nous et d'avoir à expliquer à nos lecteurs comment on passait, par conventions successives, du temps à l'espace par une vitesse constante. Bien que cette physique ne soit pas celle d'aujourd'hui, la restituer s'avère utile. Ceci fait remonter à l'époque d'Hésiode un résultat que l'on attribuait à Hipparque. Nous verrons comment lire le chaudron de Gundestrup et en comprendre le fonctionnement.

Héler ou tiauler un cerf :

Dans la passionnante étude que Mme Bardout (1980) consacre aux traditions contemporaines dans la lignée de Van Gennep, nous trouvons deux formules énigmatiques, relatives à trois mascarades printanières du Sundgau alsacien : à Biederthal, le cri qui encadre le masque ou le fait marcher droit, est transcrit par « helant di lais ». A Attenschwiller, ce cri devient « heyl anti lauïs » mais à Buschwiller, commune limitrophe, l'interjection est déformée. On entend aujourd'hui « heyl Iltis ». Les dates relatives à ce rite sont équinoxiales : on sort le « Hirtz » à Mi Carême, une date généralement proche de l'équinoxe vernal. Le masque alsacien, bien que « cerf » par son nom, est assimilable aux « ours » ou « boucs » de paille des différents rites printaniers d'Europe. A Biederthal, il est connu sous le nom de Hirtz, à Attenschwiller, sous celui de « Butzimummel » et à

Buschwiller, sous celui de « Iltis » (le putois). L'homophonie entre « heyl anti lauïs » et l'évocation « heyl Iltis », est telle que les conscrits de Buschwiller ont interprété le nom du masque par un mot du dialecte qui s'en approchait et qui pouvait être assimilé à une menace à l'encontre des avars. En désignant un putois plutôt qu'en conservant une séquence phonémique incompréhensible, ils rajoutaient une variante locale au folklore printanier.

Cependant le fin mot de l'affaire se trouve dans la coutume des veneurs poitevins qui utilisent des sons doux et plaisants pour charmer les cerfs, à la façon des sonneurs d'appeaux, et par contraste, des sons rudes et furieux pour écarter les sangliers ou les loups. Leurs chiens doivent apprendre ce code et chasser une bête rousse et douce sur des tons hauts et plaisants indique, et une bête noire et mordante, sur des tons rudes et furieux. La récursivité narrative est telle que les voix des meutes (les chiens créancés sur les bêtes rousses et douces) deviennent claires et plaisantes à l'oreille des veneurs tandis que celles des « vautreits » (les chiens créancés sur les bêtes noires et mordantes) sont rudes et furieuses.

Représentativité des récits bretons :

Je pense que les croyances relatives aux saints Télo et Ederne ne sont pas des cas isolés, qui ne concerneraient que les paroissiens de quelques villages bretons. Cette opinion est fondée le grand nombre de variantes narratives attestées pour ces deux-là et sur le grand nombre de saints au cerf recensés. En outre, en comparant un âne à un cerf, leur nombre augmente encore. D'autres auxiliaires existent, tant domestiques que sauvages, qui donnent de plus amples proportions à ce type de récits et justifient qu'on s'intéresse aux rites de fondation, aux parcours sacrés, à leur orientation et aux animaux dont on exploite les capacités symboliques.

D'autres paroisses bretonnes que celle de Landeleau revendiquent l'intervention originelle d'un saint juché sur un cerf. Notre propre corpus en regroupe une dizaine. Par ailleurs, d'autres modalités de fondation d'une paroisse par le truchement d'un cerf, sont connues en Bretagne : l'animal peut aussi être la nourrice du saint fondateur (saint Gilles), son émissaire (saint Hernin), son porte-faix (saint Kentigern), son animal de trait (saint Envel), son champion (sainte Mildred). Les motifs narratifs sont nombreux où le saint homme a pour auxiliaire un cerf qui exécute à sa place des tâches qu'il néglige, durant le temps de prière. D'ailleurs, qui fonde la paroisse ? Est-ce le saint homme au cerf ou le propriétaire des terres ? Les variantes narratives où le roi suivant à la chasse la voie d'un cerf, parvient dans le sanctuaire du saint homme qu'il décide alors de restaurer, font également partie de notre corpus. Quant à la variante où la chasse au cerf n'est pas le motif narratif de la fondation d'une paroisse, mais celui de la conversion du noble chasseur en un pieux ermite, sa structure narrative ne permet guère de l'exclure du corpus : le lecteur aura identifié Egide devenu saint Eustache, Julien devenu saint Julien l'hospitalier. Et les images-récits sont nombreuses qui insistent sur les caractéristiques de l'auxiliaire animal - tour à tour blanc, doté de bois lumineux, christophore ou crucifère - plus que sur l'apparence du saint homme ou sur ses actes. Nous évaluons le matériau hagiographique à une centaine de récits faisant intervenir un cerf, mais nous n'avons pas réussi à tous les restituer.

Dissonance narrative et analyse structurale des récits :

Nous avons utilisé la notion de « signifié de puissance » pour constituer progressivement cette liste d'antinomies. En définitive, l'antynomie récurrente entre

le temps censé revenir périodiquement à son point de départ, et le temps censé s'écouler sans jamais être ce qu'il était, soulève la question de l'ethnohistoire et de l'histoire de la vérité. Nous voulons bien croire que l'immense corpus ethnohistorique brassé par Dumézil n'ait pas fait état d'une quatrième « fonction » narrative consacrée à la régénération nocturne des processus diurnes de changement, consommation ou corruption des choses. Mais de là à croire que Dumézil n'était pas au courant de la place prise par cette quatrième fonction dans la pensée indienne, il y a un gouffre. Toujours est-il que la tripartition dumézilienne ne concorde guère avec nos propres observations sur les énoncés mythiques et que nous ne ferons pas état de ses « résultats » pour valider les nôtres. Notre objet n'est pas de contester les siens, à l'aide de nos résultats. Il nous suffit, pour progresser dans notre propre investigation, de savoir que d'autres auteurs, Claude Gaignebet et Philippe Walter en particulier, eurent bien avant nous l'intuition de la vacuité de la tripartition dumézilienne. Jusque là nous réduisons le récit à son motif pertinent, par synecdoque de la partie pour le tout. Mais pour contourner la subjectivité reprochable à des auteurs qui se contentent d'aligner les arguments narratifs en faveur de leur thèse sans tenir compte des récits contradictoires, nous nous imposons une autre définition du mytheme. Le mytheme est constitué des quatre états du motif narratif, à savoir la conjonction d'un terme et d'une fonction narrative (TF), les deux conjonctions inverses (T-1 F et TF-1) et la conjonction contraposée (T-1F-1). Notre façon de procéder permet d'explorer les versions narratives dans leur forme assertive positive (TF : le chasseur tue le cerf, comme en Alsace) et dans leur forme contraposée (T-1 F-1 : l'antagoniste du chasseur protège le cerf, comme en Bretagne). Evidemment, il faut également explorer les deux versions intermédiaires. T-1 F où l'antagoniste du saint homme arrête le cerf dans sa course, et TF-1 : le chasseur épargne le cerf en l'absence du saint homme. Par synecdoque, il est facile d'illustrer un mytheme donné à partir de quatre récits distincts dont on isole dans chacun d'entre eux, le motif pertinent pour illustrer chacun des quatre états requis. Comme un récit mythique n'a aucune raison d'être constitué d'un seul mytheme, l'opération d'identification des mythemes est itérative : après avoir identifié les quatre états possibles du premier mytheme, il va falloir identifier les quatre états du mytheme suivant, et ainsi de suite à mesure de l'exégèse du mythe.

Le comparatisme classique consiste à présumer d'une structure identique pour deux textes, puis à identifier les motifs comparables, pour les comparer deux à deux et conclure soit à l'identité des versions du récit, soit à leur « inversion ». De proche en proche, on compare tous les récits. L'exhaustivité signifie implicitement que chacun des récits n'a pas la même « structure », d'une comparaison à l'autre, ce qui reste possible tant que les comparaisons sont partielles. Si le récit A est de structure identique à B et différente de C, il est nécessaire que le récit B soit de structure identique à C. Le récit A est comparable à B sur les motifs qu'ils ont en commun, le récit B est comparable à C sur ceux qu'ils ont en commun, etc. Si l'exhaustivité s'appliquait aux motifs comparés, la définition du mythe selon laquelle il est constitué de l'ensemble de ses versions serait absurde : le récit serait unique et intraduisible.

La « dissonance » est manifeste quand la synecdoque qui rend compte d'un récit dans l'une des comparaisons, n'est pas celle qui rend compte du même récit dans une autre comparaison. Autrement dit, le motif M_A qui rend compte du récit A dans la structure commune entre A et B, n'est pas cohérent avec le motif M_C qui rend compte de la structure commune entre B et C. Si M_A et M_B sont comparables par

définition et que M_B et M_C le sont aussi, M_A et M_C ne le sont pas. Si le récit A est alsacien et B, breton, les récits sont comparables par les performances des héros (le chasseur et le saint homme), par la qualité des territoires (l'espace forestier sauvage et le sanctuaire forestier appelé à être défriché) mais ne le sont pas avec le récit C, chrétien. Nous réduisons le récit C à l'Annonciation, le 25 mars, et à la Nativité, le 25 décembre.

Comment procéder ? Pour assurer la cohérence des deux « ethnologies » régionales, produisant chacune une version du récit mythique, il faut identifier la version où la figure féminine accouche en été d'un enfant conçu à l'équinoxe d'automne. Cette version est de structure identique au récit C. En conséquence, il importe peu que la version du mythe où un enfant divin est conçu en automne pour naître en été, soit également l'inverse de l'une des fonctions narratives du récit ethnologique alsacien. Bien que le chasseur alsacien ne s'accouple pas entre août et février, il suffit de vérifier qu'il n'y a pas de déficit de natalité, pour cette fraction de la communauté alsacienne. Les femmes de chasseurs auront mené leurs grossesses à terme bien avant les neuf mois requis (premier prodige possible), sinon mené leurs grossesses à terme bien après les neuf mois requis (prodige encore plus remarquable). Comme les statistiques n'ont rien signalé d'aussi singulier dans cette ethnie, elles auront bénéficié de quelque complaisance extra conjugale... Ainsi on est passé du cerf soi disant réaliste des chasseurs alsaciens, au cerf purement imaginaire des paroissiens bretons.

Discussion :

Le mythe de l'espèce selon Philippe Lherminier :

Le projet taxonomique de Linné et des taxonomistes de son époque –qui héritaient de l'ambition de nommer les genres et les espèces de l'environnement physique et biologique- semble vain depuis la mise au point établie par Philippe Lherminier (2005, 2009). Depuis que cet auteur a établi que l'espèce n'est pas une notion absolue, l'ambition d'une relation univoque entre chaque taxon et un nom qui le désignerait par différence d'avec ses semblables, devient inaccessible. La désignation univoque du Cerf par son attribut spécifique (la corne caduque) n'a d'importance que relative : il en irait autrement si les héros des récits légendaires et des contes, si les entités divines des récits mythiques, n'avaient d'attribut animal que le cerf quand ils sont interchangeable entre eux et si ceux qui ont comme attribut un animal autre que le cerf, n'étaient pas interchangeables avec ceux-là. Alors l'univocité de la désignation de leurs apparences animales servirait de critère unique.

Les travaux de Lherminier nous ont permis de nous défaire de l'ambivalence lexicale d'un animal cornu la plupart du temps (il est « cerf ») mais sans cornes durant un court moment de l'année (il est « mulet »). Nous y reviendrons dans le chapitre 3 pour faire le rapprochement entre les indications temporelles pertinentes, l'automne et le printemps. Ces deux indications sont symétriques si on veut bien assimiler l'année à la roue des saisons, pour mieux la partager en deux parties complémentaires l'une de l'autre, voire tour à tour cause et effet l'une de l'autre. Citons maintenant Pierre Guiraud (1986) afin d'introduire la notion utile :

« On songe ici à Gustave Guillaume, qui, reprenant l'opposition classique entre signifiant et signifié, y ajoute un troisième terme et montre que le langage se développe, non sur deux, mais sur trois plans. Il y a le plan « sémiologique » qui est celui des formes signifiantes et le plan du discours qui est celui des « effets de sens » rendus possible par ces formes et

actualisés dans la parole. Guillaume montre la contingence des effets de sens au niveau du discours où toutes les combinaisons se nouent librement et échappent à toute tentative de définition et de systématisation. Mais il montre, en même temps, que ces effets de sens ont leur source dans le sens qui, lui, peut être défini à partir d'un système d'oppositions conceptuelles structurées, que l'auteur appelle les « signifiés de puissance ».

« La forme linguistique, le signifiant de Saussure, est une médiation entre le signifié de puissance dans l'esprit (le sens) et le signifié d'effet dans le discours (l'effet de sens). »⁸³

En rapprochant les valeurs temporelles opposées, du signifié de puissance des termes narratifs, nous examinerons successivement le comportement du cerf (en rut/sans activité sexuelle), son apparence (avec/sans bois), le genre taxonomique (cerf/mulet), le genre sexué (cerf/bête ou biche), une combinaison des genres (biches du genre Cervus/chèvre du genre Capreolus/chèvre du genre Capra) et l'essence (réel/imaginaire ou humain/divin). C'est dire si la révolution introduite par Philippe Lherminier trouve de quoi se déployer. L'interprétation ne repose sur la paire de valeurs d'un même terme, le cerf, à deux pôles d'un cycle temporel, l'année. Des signifiés de puissance impossibles à imaginer dans le cadre de la taxonomie aristotélécienne - la bête, la biche, la bique et la chèvre - deviennent pertinents et justifient les multiples désignations de l'animal -cerf, « daim », « élan », « bœuf » ou « bouc »- dans les quatre ou cinq langues nécessaires pour explorer notre corpus : le français, le latin, le grec, le breton et les langues gaéliques.

Le « signifié de puissance » selon Jacqueline Picoche :

Dans un ouvrage déjà ancien (1986) Mme Picoche insiste sur la modernité du concept introduit par Gustave Guillaume en 1938, le signifié de puissance. Définissant elle-même le signifié de puissance, elle renvoie à une conception plus ancienne et plus vague, explicite dans le « Dictionnaire général de la langue française » de Hatzfeld, édité en 1889-1901 :

« Lorsqu'on embrasse les différentes acceptations d'un mot dans son ensemble, il s'en dégage le plus souvent une notion commune qui les domine et les rattache les unes aux autres ; cette notion n'est point une conception abstraite et arbitraire ; elle a existé réellement dans l'esprit du peuple. »⁸⁴

Cette définition, bien qu'ancienne, correspond exactement aux notions communes à l'ethnographie et à l'étude critique des textes. Nous le reprenons comme l'un des fondements possibles d'une élaboration mythique du fait des auteurs d'œuvres poétiques (Chrétien de Troyes, Marie de France,...) ou des auteurs contemporains faisant plus ou moins ouvertement œuvre de fiction (Hell, Pastoureau, Laurent...) sous prétexte d'ethnologie ou d'Histoire. Nous la présumons sous-jacente aux figures mythiques d'autrefois (Merlin, Tuan mac Cairill ou Taliesin...) et aux entités tutélaires du temps présents (la Vierge Marie, saint Télo, saint Edern, saint Hernin et quelques autres). Elle s'applique évidemment aux êtres de tous les jours, les cerfs, les corbeaux, les aigles, les saumons, les chênes ou les ifs. Certains folkloristes (Anatole le Braz, Van Gennep...) ont pris beaucoup plus de recul vis-à-vis de leurs informateurs, quand ils collectaient la tradition orale.

Les théoriciens des études sur l'imaginaire préconisent d'étudier la fonction narrative des « êtres » imaginaires. Qui croit avoir affaire, relativement à Cernunnos, à un être ? Nous avons laissé de côté la définition positiviste d'Hatzfeld, pour une conception souple de la « notion commune » susceptible de relier entre elles, les diverses acceptations d'un mot polysémique. Nous traduisons le signifié de

puissance, par la série d'antinomies susceptibles de rendre compte du signifié. Mme Picoche raisonne de façon plus technique et pose la question « Quel intérêt peut-il y avoir pour un lexicographe à tenir compte du signifié de puissance ? » Ce à quoi elle propose trois réponses : distinguer entre homonymes et polysèmes, « fonder en raison l'ordination (sic) des différentes acceptations du mot » et chercher une « métalangue simple propre à faire apercevoir la cohérence de ces acceptations entre elles ». Notre ambition est moindre mais la paronymie et la polysémie, du fait de l'acculturation romaine puis chrétienne, nous sont apparues comme le fondement de la sauvegarde de la culture indigène à travers des théonymes, ethnonymes, hydronymes, oronymes et zoonymes.

Nous utilisons les signifiés de puissance avec l'idée qu'ils sont diachroniques et avec le souci constant, de ne pas plaquer sur l'acceptation contemporaine d'un mot, une notion inaccessible aux commanditaires du mythe représenté sur le chaudron de Gundestrup. Les signifiés de puissance susceptibles d'anachronisme, nous semblent être essentiellement relatifs à la numération et au calcul des aires. Si les nombres négatifs, le zéro et pi, n'étaient pas connus des savants antiques et des mythographes, ça ne change strictement rien à l'expression possible du mytheme : le signifié de puissance selon l'antonomie du plus et du moins, peut aisément être transformé en antonomie selon l'après et l'avant sur l'échelle temporelle. Le zéro, comme origine et fin d'un cycle, peut facilement être remplacé par le premier nombre : on a compté suffisamment longtemps de cette façon, pour que le changement d'origine soit acceptable aux yeux de nos contemporains. Le remplaçant de pi, dans le calcul de la circonférence du cercle, peut facilement être le nombre trois. Choisir une valeur fractionnelle plutôt que trois, ne créerait pas de problème si ce n'était trahir le texte.

Plusieurs questions lexicographiques resteront sans réponse, notamment les mots « Stanna » et « Telo ». Le fondement épistémologique d'une taxonomie des entités relevant de l'imagination, est des plus ténus. Nous verrons comment dégager des lois d'organisation de ces entités, à partir des critères d'appartenance des objets à une classe et à partir des besoins humains. Alors les apparences sous lesquelles une entité imaginaire est censée se manifester (cornu en automne, chauve au printemps) pourront être rapprochées d'un phénomène naturel (la phénologie du cerf). La notion de « signifié de puissance » est alors centrale car nous traitons de termes réduits à des signifiés dichotomiques, en l'occurrence :

a) La morphologie commune au végétal et à cet animal, la division de l'organe par répétition du même, la croissance discontinue par embranchement, opposée à la croissance continue.

b) L'emplacement anatomique (l'organe critique est capital).

c) La substance du bois (molle et sensible, puis dure et offensive chez le cerf).

d) La temporalité cyclique, déterminant des apparences contradictoires avec la désignation.

e) La synchronisation saisonnière, au sens où la photopériodicité annuelle est censée être la cause directe des phénomènes en question.

f) La proportionnalité déterminée par l'association du « cerf » au comput calendaire qui, de façon récursive, fait des années l'unité pour compter le temps courant (quand « un jour vaut un an ») et la longue durée (quand « un cerf vit 243 ans »).

« Morphologie », « substance », « temporalité », « synchronisation », « proportionnalité » sont les signifiés de puissance du terme « cerf » et des termes

narratifs intermédiaires dont le narrateur usera pour manifester l'antinomie révélatrice du signifié : le cerf n'est [signifié] que par rapport à ce qu'il n'est pas [un terme différent, inversé, complémentaire, symétrique, réciproque, opposé, etc.]. De même avec les fonctions narratives, dont les signifiés de puissance se déploient alors dans ce que Mme Picoche appelle une « métalangue ».

La morphogénèse du bois de cerf selon Buffon :

L'auteur a une théorie morphogénétique du bois assez originale car elle emprunte à la fois aux énoncés vernaculaire (l'os frontal est un bois) et à la physiologie de son temps (le bois est un caractère sexuel secondaire). La profondeur de la réflexion de Buffon le classe tout à fait à l'écart des auteurs de bestiaires, sans pour autant qu'il rejoigne le rang des biologistes :

« Le bois, dans le cerf, n'est donc qu'une partie accessoire, et, pour ainsi dire, étrangère à son corps, une production qui n'est regardée comme partie animale que parce qu'elle croît sur un animal, mais qui est vraiment végétale, puisqu'elle retient les caractères du végétal dont elle tire sa première origine, et que ce bois ressemble au bois des arbres par la manière dont il croît, dont il se développe, se ramifie, se durcit, se sèche et se sépare ; car il tombe de lui-même après avoir pris son entière solidité, et dès qu'il cesse de tirer de la nourriture, comme un fruit dont le pédicule se détache de la branche dans le temps de sa maturité : le nom même qu'on lui a donné dans notre langue, prouve bien qu'on a regardé cette production comme un bois, et non pas comme une corne, un os, une défense, une dent, etc. Et quoique cela me paraisse suffisamment indiqué, et même prouvé, par tout ce que je viens de dire, je ne dois pas oublier un fait cité par les Anciens ; Aristote, Théophraste, Pline, disent tous que l'on a vu du lierre s'attacher, pousser et croître sur le bois des cerfs lorsqu'il est encore tendre : si ce fait est vrai, et il seroit facile de s'en assurer par l'expérience, il prouveroit encore mieux l'analogie intime de ce bois avec le bois des arbres. »⁸⁵

Tout occupé à défendre un point de vue intenable (l'os est-il ligneux ou non ?), il cherche un argument comparatif, qu'il trouve en opposant les bovins et les animaux à cornes creuses, au cerf, ou les éléphants, les sangliers et les morses, aux dents creuses, au cerf. Tout ceci pour réaffirmer la morphogénèse singulière du bois de cerf :

« Non-seulement les cornes et les défenses des autres animaux sont d'une substance très-différente de celle du bois du cerf, mais leur développement, leur texture, leur accroissement et leur forme, tant extérieure qu'intérieure, n'ont rien de semblable ni même d'analogue au bois. Ces parties, comme les ongles, les cheveux, les crins, les plumes, les écailles, croissent à la vérité par une espèce de végétation, mais bien différente de la végétation du bois. Les cornes dans les bœufs, les chèvres, les gazelles, etc. sont creuses en dedans, au lieu que le bois du cerf est solide dans toute son épaisseur : la substance de ces cornes est la même que celle des ongles, des ergots, des écailles ; celle du bois de cerf, au contraire, ressemble plus au bois qu'à toute autre substance. Toutes ces cornes creuses sont revêtues en dedans d'un périoste, et contiennent dans leur cavité un os qui les soutient et leur sert de noyau ; elles ne tombent jamais, et elles croissent pendant toute la vie de l'animal, en sorte qu'on peut juger son âge par les nœuds ou cercles annuels de ses cornes. Au lieu de croître, comme le bois du cerf, par leur extrémité supérieure, elles croissent au contraire, comme les ongles, les plumes, les cheveux, par leur extrémité inférieure. Il en est de même des défenses de l'éléphant, de la vache marine, du sanglier et de tous les autres animaux,

elles sont creuses en dedans, et elles ne croissent que par leur extrémité inférieure ; ainsi les cornes et les défenses n'ont pas plus de rapport que les ongles, le poil ou les plumes, avec le bois du cerf. »⁸⁶

Par une ruse de la pensée, il en arrive à conclure que le bois est une manifestation « végétale » dans la biologie animale :

« Cependant il faut convenir que la matière organique qui forme le bois dans ces espèces d'animaux, n'est pas parfaitement dépouillée des parties brutes auxquelles elle étoit jointe, et qu'elle conserve encore, après avoir passé par le corps de l'animal, des caractères de son premier état dans le végétal. Le bois du cerf pousse, croît, et se compose comme le bois d'un arbre : sa substance est peut-être moins osseuse que ligneuse ; c'est, pour ainsi dire, un végétal greffé sur un animal, et qui participe de la nature des deux, et forme une de ces nuances auxquelles la Nature aboutit toujours dans les extrêmes, et dont elle se sert pour rapprocher les choses les plus éloignées. »⁸⁷

[D'où le glissement de sens du mot « végétation »]

« Toutes les végétations peuvent donc se réduire à trois espèces ; la première, où l'accroissement se fait par l'extrémité supérieure, comme dans les herbes, les plantes, les arbres, le bois du cerf et tous les autres végétaux ; la seconde, où l'accroissement se fait au contraire par l'extrémité inférieure, comme dans les cornes, les ongles, les ergots, le poil, les cheveux, les plumes, les écailles, les défenses, les dents et les autres parties extérieures du corps des animaux ; la troisième est celle où l'accroissement se fait à la fois par les deux extrémités, comme dans les os, les cartilages, les muscles, les tendons et les autres parties intérieures du corps des animaux ; toutes trois n'ont pour cause matérielle que la surabondance de la nourriture organique, et pour effet que l'assimilation de cette nourriture au moule qui la reçoit. Ainsi l'animal croît plus ou moins vite à proportion de la quantité de cette nourriture, et lorsqu'il a pris la plus grande partie de son accroissement, elle se détermine vers les réservoirs séminaux, et cherche à se répandre au dehors, et à produire, au moyen de la copulation, d'autres êtres organisés. La différence qui se trouve entre les animaux qui, comme le cerf, ont un temps marqué pour le rut, et les autres animaux qui peuvent engendrer en tout temps, ne vient encore que de la manière dont ils se nourrissent. »⁸⁸

Enfin, la rhétorique classique reprend ses droits et Buffon, mieux que quiconque, fait du cerf le véritable indicateur animal de l'alternance des saisons :

« L'homme et les animaux domestiques, qui tous les jours prennent à peu près une égale quantité de nourriture, souvent même trop abondante, peuvent engendrer en tout temps : le cerf au contraire, et la plupart des autres animaux sauvages, qui souffrent pendant l'hiver une grande disette, n'ont rien alors de surabondant, et ne sont en état d'engendrer qu'après s'être refaits pendant l'été ; et c'est aussi immédiatement après cette saison que commence le rut, pendant lequel le cerf s'épuise si fort, qu'il reste pendant tout l'hiver dans un état de langueur ; sa chair est même alors si dénuée de bonne substance, et son sang est si fort appauvri, qu'il s'engendre des vers sous sa peau, lesquels augmentent encore sa misère, et ne tombent qu'au printemps lorsqu'il a repris, pour ainsi dire, une nouvelle vie par la nourriture active que lui fournissent les productions nouvelles de la terre. »⁸⁹

Nulle part ailleurs n'a été élaboré d'une manière aussi précise que chez Buffon, ce qui est en germe dans les énoncés vernaculaires : l'absence de rythme saisonnier relève de la civilisation, au sens de l'anthropisation progressive des paysages et des espèces naturelles. Le contraste bipolaire relève du « sauvage » tandis que son contraire relève de la pleine expression du potentiel naturel. En tant que théorie sur la nature, la position argumentée de Buffon a un intérêt incontestable.

Malheureusement, elle le contraint à donner un avis sur un corollaire, la longévité fabuleuse des cerfs :

« Toute sa vie se passe donc dans des alternatives de plénitude et d'inanition, d'embonpoint et de maigreur, de santé, pour ainsi dire, et de maladie, sans que ces oppositions si marquées, et cet état toujours excessif, altèrent sa constitution : il vit aussi longtemps que les autres animaux qui ne sont pas sujets à ces vicissitudes. Comme il est cinq ou six ans à croître, il vit aussi sept fois cinq ou six ans, c'est-à-dire, trente-cinq ou quarante ans. Ce que l'on a débité sur la longue vie des cerfs, n'est appuyé sur aucun fondement ; ce n'est qu'un préjugé populaire, qui règnait dès le temps d'Aristote, et ce philosophe dit avec raison, que cela ne lui paroît pas vraisemblable, attendu que le temps de la gestation et celui de l'accroissement du jeune cerf n'indiquent rien moins qu'une très-longue vie. Cependant, malgré cette autorité, qui seule auroit dû suffire pour détruire ce préjugé, il s'est renouvelé dans des siècles d'ignorance par une histoire ou une fable que l'on a faite d'un cerf qui fut pris par Charles VI, dans la forêt de Senlis, et qui portoit un collier sur lequel étoit écrit, Cæsar hoc me donavit ; et l'on a mieux aimé supposer mille ans de vie à cet animal, et faire donner ce collier par un Empereur Romain, que de convenir que ce cerf pouvoit venir d'Allemagne, où les Empereurs ont dans tous les temps pris le nom de César. »⁹⁰

Buffon développe une autre théorie, relative à la proportion entre la valeur nutritive des aliments, la quantité ingérée, la bipolarité saisonnière et la grosseur du bois. En un mot, les cerfs sous-alimentés ne produiraient pas de bois :

« La disette retarde donc l'accroissement du bois, et en diminue le volume très-considérablement ; peut-être même ne seroit-il pas impossible, en retranchant beaucoup la nourriture, de supprimer en entier cette production, sans avoir recours à la castration : ce qu'il y a de sûr, c'est que les cerfs coupés mangent moins que les autres »⁹¹

Nous laissons cet argument de côté car il n'a pas été repris, à notre connaissance. La contribution de Buffon à la connaissance se révèle en définitive assez maigre : sa théorie morphogénétique est difficile à soutenir. Nous verrons plus loin combien le rejet relatif à la longévité fabuleuse des cerfs lui porte tort : il avait l'occasion d'en analyser les tenants et les aboutissants et était qualifié pour le faire. Là où Pline, qui rejetait les mêmes énoncés mais n'avait pas à sa disposition les connaissances utiles pour les décrypter, Buffon aurait pu y voir quelque chose de plus que ce qu'on en retenait : nous le ferons à sa place.

Héler un cerf. Le « Hirz » selon Michèle Bardout :

Le rapprochement entre l'onomastique du saint homme au cerf, « Eliau », « Théliau » ou « Télo », et le « tialement » des animaux, n'a jamais été proposé. Ayant suivi plusieurs années de suite les sorties du Hirtz alsacien dans les différents villages du Sundgau, nous n'avions établi aucune relation entre le lexème hagionymique breton et la façon de « héler » une bête ou de « jodler ». Cependant nos compléments d'enquête en Bretagne nous ont mis sur la voie : le nom du saint homme chevauchant un cerf, dérive d'un cri caractéristique de la chasse au cerf, dont il n'est fait usage à l'encontre ni des sangliers, ni des loups. De là à y voir une rémanence de l'ancien nom du cerf, il n'y a qu'un pas. Mme Bardout (1976, 1981) a eu l'intuition du mythe sous-jacent, car elle consacre plusieurs pages à des légendes de boucs congruentes avec le thème du changement d'année sous la tutelle de Mercure, interprétation romaine de la divinité gauloise à bois de cerf. Elle cite à

l'appui de son argument un important corpus de documents archéologiques trouvés localement et/ou publiés par Jean-Jacques Hatt. Le mystère reste difficile à démêler, car le personnage évoqué dans la tradition actuelle est assis en tailleur, conformément à la représentation classique de l'andromorphe gaulois à bois de cerf, alors que les représentations archéologiques régionales le montrent debout :

«Déconcertantes paroles ! Et que penser de cet énigmatique tailleur ? Les strophes 2, 3, et 4 de la mélopée font allusion à des offrandes destinées au tailleur, à de la nourriture pour son estomac et du fourrage pour sa vache. Le personnage serait-il assimilé à une divinité ? »⁹²

Mme Bardout pousse son argument comparatiste jusqu'à sa conclusion logique :

« [...] le tailleur s'érige en successeur profane de Mercure auprès de son animal favori. Mais Mercure étant lui-même le descendant de Cernunnos, nous sommes avec le Butzimmuel, une fois de plus et selon la logique même du rituel de l'homme de paille, en présence du mythe du dieu-cerf. »⁹³

La conclusion est audacieuse car il fallait s'affranchir de plusieurs ruptures d'intégrité référentielle ; laissons de côté le réaménagement de la désignation animale, qui fait confondre un animal menaçant (Iltis) avec un animal exhibé (Hirtz), à cause de la formule rituelle « hél an ti loïs ». Nous proposons la conjecture d'un tiallement, dont le nom générique vernaculaire français serait le « hèle chiens ». Mme Bardout bute sur l'asymétrie langagière. On comprend qu'il lui soit difficile d'imaginer que la formule s'adresse au cerf du cortège puisque celui-ci est censé être un putois, aujourd'hui. Chacun sait que l'adresse langagière des hommes aux animaux familiers, entraîne une réponse orale de leur part tant il suffit d'observer un homme et son chien, un enfant et son chat, une jeune fille et son cheval. Il n'en va pas de même avec les animaux sauvages. Dans ce cas particulier, il fallait interpréter le masque du putois (menaçant de ravager la basse-cour au printemps) en relation avec l'appel d'un cerf par un chasseur (menacé par l'animal s'avançant sur lui à l'automne).

Consciente de ce que la formule énigmatique appartient au langage, Mme Bardout lui cherche un sens, fait donc l'impasse sur le cerf et en conséquence, conclut qu'on s'adresse directement à la divinité :

« Le caractère archaïque de la psalmodie se trouve bien entendu renforcé par le Heyl anti louïs, incantation hermétique, qui semble être le vestige d'un langage sacré depuis longtemps oublié. »⁹⁴

Mais à quelle langue rattacher « hey l anti louïs » ? Romane, le bouc du Mercure gallo-romain, ou gauloise, le cerf de Cernunnos ? Mme Bardout ne s'embarrasse pas de la distinction taxonomique entre le bouc de la mythologie gréco-romaine et le cerf gaulois. Du point de vue linguistique, cette difficulté n'est pas insurmontable car le signifiant « hircus » (le bouc romain) se prononce « Iorkos » (le chevreuil gaulois) ou « Hirsch » (le cerf germanique) selon les endroits. Nous trouvons d'ailleurs chez un autre auteur germanophone, la même difficulté à se repérer dans les différentes espèces de cervidés, quand il s'agit de passer d'une aire culturelle vers l'autre :

« Pour l'appel des chevreuils (sic) au moment du brame, une intonation jeune fera seulement accourir un gibier inintéressant alors qu'un ton plus grave attirera les vieux mâles. »⁹⁵

Nous suivons donc son raisonnement sur ce point : le « Hirtz » contemporain pouvait être Hermès autrefois. En revanche, du point de vue phénologique, l'apparence animale de l'entité gréco-romaine est difficilement compatible avec celle de l'entité gauloise ; le cerf change de silhouette à l'équinoxe vernal, tandis que le bouc reste imperturbablement cornu. Il est improbable qu'un bouc puisse être le symbole du

renouveau printanier en Alsace germanophone, quand la désignation du masque évoque un cerf.

Pour ce qui est des signifiés calendaires, l'auteur n'évoque ni l'équinoxe vernal, ni le Capricorne. Comme la position du « bouc » dans le zodiaque, à 270° du point vernal, ne le qualifie nullement pour signifier le renouveau printanier, l'interprétation par Mercure de Cernunnos, déjà proposée par de nombreux archéologues avant d'être reprise par Bardout, n'est pas aussi évidente qu'il y paraît. On sait que le Capricorne indique le solstice d'hiver, quand l'équinoxe vernal s'observe dans le signe du Bélier : à condition de faire du serpent à tête de bélier, le signifiant des représentations celtiques de l'équinoxe de printemps, le couple Bélier/Capricorne du zodiaque est l'homologue astronomique de la rupture référentielle introduite par la réforme julienne du calendrier. Sur de tels fondements, nous pouvons encore suivre l'argumentaire mythologique de Mme Bardout. Il reste cependant à relier les désignations animales successives (un cerf gaulois, devenu un bouc gallo-romain, puis un putois alsacien) à un rite calendaire : il n'y a aucune raison de croire que la fête alsacienne ait été déplacée, quand les rites identiques se trouvent ailleurs en amont (à Nouvel An, du fait de la réforme julienne) ou en date opposée (le dimanche Wakes, aujourd'hui en début septembre à Abbot's Bromley, autrefois à l'équinoxe vernal). La question revient donc à comprendre de quelle façon dans ces trois villages du Sundgau, l'amphidromie du masque « Hirtz », de prime à vêpres, permet de signifier l'équinoxe vernal. Mme Bardout a d'ailleurs conscience de la dissonance engendrée par les modifications de la coutume, en réaction à la réforme julienne du calendrier :

« La tradition actuelle a subi une certaine contraction qui a valu à l'hiver et au printemps d'être réunis en une seule et même figure. »⁹⁶

Nous relevons dans cette phrase une inversion de la cause et de l'effet. Ceci tend à faire croire que les signifiants hivernaux connus des comparatistes ailleurs que dans le Sundgau alsacien, sont motivés par la rétrogradation du point vernal dans le Bélier, vers une date homologue du Capricorne ! Ce n'est pas la « capra » des masques ou la « cabrette » des instrumentistes qu'il fallait considérer dans les comparaisons, mais le cerf équinoxial. La substitution du bouc au cerf ne permet que de situer l'époque historique de la substitution des signifiants zoologiques. Le signifié caprin (le changement de millésime, dans le calendrier julien) et le signifié cervin (le changement de millésime dans le calendrier équinoxial) sont encore nettement distingués dans la coutume alsacienne : en cela, l'interprétation du Hirtz comme une survivance du culte celtique, est convaincante.

La désignation du chasseur sauvage selon Frédéric Dumerchat :

Comme il nous faut distinguer les occurrences où le mot « thialau » est employé dans un contexte cynégétique, nous abordons ici le cas des cris de chasse sortis de leur contexte technique pour signifier des occurrences imaginaires, la « chasse fantastique » ou « chasse sauvage ». Dans une étude monographique, Dumerchat (2010) mentionne plusieurs fois des cris de chasse comme les signifiants pouvant expliquer les appellations des chasses fantastiques :

« Huche en Bois, ainsi est appelé le mystérieux cavalier, de « hucher » qui en poitevin désigne le fait d'appeler en criant. [...]. René Marie Lacuve situe, dans cette même forêt, les irruptions surnaturelles, pendant les nuits des Avents, d'un homme dépourvu de tête qui crie : hôp ! hôp ! ce qui le fait surnommer le hoppou.»⁹⁷

« A la fin de l'automne, les cris de certains oiseaux ressemblant à taïaut ! taïaut ! seraient pris par les paysans vendéens pour le passage de la Chasse-galerie. »⁹⁸

La « galerie » désigne ici l'endroit où se tiennent les chevaux et par glissement de sens, l'endroit jusqu'où doivent revenir les chiens, quand ils se sont fourvoyés dans une action de chasse. On retrouve ici le même signifié que théau, thiau, ti haut, tia ilhaut, tia ihaut ou taïaut :

« Galerie, et ses variantes galerie, galerine est de loin le plus employé [...]. Comme Lazare Sainéan l'avait établi, il renvoie au vieux terme « galier » qui désigne le cheval. »⁹⁹

Dans la même série lexicale, l'auteur cite « gayère » et « galière ». Les variantes en « galouine », « galopine » semblent décrire la composante équine de l'équipage de chasse, plus que le lieu où doivent retourner les chiens qu'on huche ou hèle. Quant aux « galiotte » ou « galipote », ils nous semblent désigner le phénomène monstrueux plutôt que l'une des composantes de l'équipage. Une autre série lexicale porte sur les noms vernaculaires des chiens courants :

« Briquet, Briquette, Baudet, Rigaud sont des noms d'espèces de chiens de chasse [...] Il me semble que Caillaud, caillanne, cailanne, peuvent être issus du poitevin « cajho » qui est une interjection pour appeler les chiens. »¹⁰⁰

A partir du thème mythique du chasseur, du cheval, des chiens et du cerf, Dumerchat tente de reconstituer la « généalogie culturelle » du « retour périodique des morts au début de la saison hivernale ». Il conclut ainsi son étude :

« A partir de l'époque médiévale, [les chasses fantastiques] ont symboliquement été reliées aux représentants de la fonction guerrière, les chevaliers, puis les nobles, pour qui la chasse était un art de vivre. »¹⁰¹

Nous souscrivons pleinement à ce point de vue mais regrettons que l'auteur n'ait pas expliqué pour quelle raison un cerf est poursuivi nuitamment dans les airs, plutôt qu'un sanglier ou un loup.

L'éthique scientifique selon Valentin Pelosse :

Tel n'était pas au départ le discours de Pelosse (1988a, 1988 b), effaré de la connivence entre quelques spécialistes des « sciences humaines » et les lobbyistes des institutions cynégétiques françaises :

« Garder ses distances vis-à-vis des acteurs sociaux tout en se faisant accepter par eux relève du b a ba du manuel d'enquête, mais la question n'est pas des inévitables compromis tactiques de l'enquêteur en fonction de la situation locale ; elle tient au fait que les résultats de la recherche, dans la mesure où socialement ils produisent du sens, viennent servir d'arguments « naturels » pour légitimer une pratique cynégétique contestée. De ce point de vue, j'énoncerais mon hypothèse en disant que le plus sensible résultat des travaux des chercheurs a consisté à faire circuler du symbolique à travers leur propre société. L'instrument de cette mise en circulation aura été le travail d'objectivation réalisé en observant les pratiques. »¹⁰²

On apprend ainsi que les lobbies en question - les chasseurs, les protecteurs de la nature et les défenseurs des animaux - ont chacun enrôlé leur propre contingent scientifique : les chasseurs contrôlent des ethnologues et sociologues, les protecteurs et défenseurs sont plus proches de biologistes. Il y avait donc quelque espoir d'un apport mutuel de connaissances. Pelosse, en évoquant un argument « naturel » dans la relation du chasseur à sa pratique, passe, à son tour, à côté du processus d'objectivation qu'il entend promouvoir, tant il confond la structure des objets

anthropologiques avec les objets eux-mêmes. Et de citer le dialogue implicite de Dan Sperber et de Claude Lévi-Strauss :

« Je ne me priverai pas du plaisir de rappeler la réflexion de Claude Lévi-Strauss en ouverture des *Mythologiques*, sa monumentale tentative d'interprétation des mythes amérindiens. Il s'agissait pour lui de devancer d'éventuelles critiques, du genre (pour citer une objection qui sera en effet a posteriori opposée à l'auteur) : « qu'est-ce qui garantit que la structure dégagée rend compte des propriétés de l'objet et ne procède pas seulement du regard systématisateur de l'analyste ? » A quoi Lévi-Strauss répond : « Qu'importe ! Car, si le but dernier de l'anthropologie est de contribuer à une meilleure connaissance de la pensée objectivée et de ses mécanismes, cela revient finalement au même que, dans ce livre, la pensée des indigènes sud-américains prenne forme sous l'opération de la mienne, ou la mienne sous l'opération de la leur ». ¹⁰³

Ainsi, au lieu d'aller voir du côté des sciences biologiques ce qui pouvait être « objectivé » de l'excitation saisonnière des chasseurs, et qui aurait contribué à renouveler le sens, Pelosse se contente de dénoncer chez ses confrères le recyclage de symboles déjà connus, outre l'éternel clivage entre ceux qui pratiquent la chasse sans savoir ce qu'ils font, et ceux qui en dissertent :

« La finalité sociale de l'écriture littéraire est d'ordre esthétique, celle de l'anthropologie est cognitive ; quand il s'agit de rendre compte de processus symboliques il arrive à l'une de hanter l'autre, ce qui serait la rançon du choix de l'attitude de compréhension. A l'opposé la volonté d'explication a ses embûches ; bonhomme ou superbe l'anthropologue hexagonal viendra témoigner sur l'antenne ou le petit écran de l'apport de la conscience : « ils ne savaient pas ce qu'ils pratiquaient, dira-t-il de ses informateurs, jusqu'à ce que... ». La place de l'idiot du village ne saurait rester vide. » ¹⁰⁴

Nous en déduisons que devant la difficulté qu'il y aurait à « rendre compte de ce processus complexe de mise en circulation par les chercheurs, à travers leur propre société, d'une symbolique objectivée à partir de l'observation de pratiques de cette même société », l'auteur aura préféré renoncer. Il suffisait cependant « d'objectiver » la symbolique du sang par d'autres méthodes que la seule observation des pratiques cynégétiques, pour disposer des informations utiles à la « circulation du sens », au sein de sa propre société. En définitive, l'enjeu n'est pas d'argumenter à partir d'une antinomie certes signifiante sur le plan social, mais plaquée sur un contexte (l'opposition entre les genres masculin et féminin) et sans référence mythologique. L'enjeu était de s'intéresser au sang du chasseur ou de le réduire à une figure de style. En faisant du sang du chasseur une métaphore, ni Testard, ni Hell n'exploraient la symétrie entre les valeurs saisonnières opposées où la dépression de l'humeur au printemps est la contrepartie de l'excitation sexuelle de l'automne, comme l'énonçait A. Reinberg. Dès lors, ils entretenaient le déni occidental d'une cyclothymie masculine (ou d'un acmé de la pulsion sexuelle masculine en automne) et ne pouvaient voir que l'éviction du genre féminin du terrain de chasse aux cerfs tenait lieu de mécanisme régulateur des conduites masculines ou plus exactement, de l'instinct masculin. A ce « paradigme », Pelosse rajoutait l'opposition entre le pouvoir et la culture savante, qui ferait des commanditaires d'études la classe dominante des enquêteurs. Il notait que la légitimation de la pratique cynégétique par des « scientifiques » profitait avant tout à leurs donneurs d'ordres et beaucoup moins aux « sciences humaines ». L'autre enjeu était la distinction entre un comportement instinctif masculin (alors analogue à celui du cerf) et une conduite maîtrisée de la pulsion sexuelle. Pelosse ayant vu que l'une des pistes à explorer était la biologie,

refermait le dossier et préférerait situer l'enjeu comme la différence entre les pratiquants et les savants.

En insistant sur la partition annuelle bipolaire des tâches incombant aux chasseurs, on suggérerait que l'intérêt porté au grand gibier, en Alsace, irait dans le sens d'un équilibre. La fiébrilité en automne serait compensée par les soins au gibier durant l'hiver et jusqu'à la mise-bas printanière. L'équilibre entre l'impulsivité lors de la chasse et la gestion raisonnée du cheptel (évoquée sous le mot « *Hegen* ») constituait l'une des réponses possibles aux questions soulevées par la « folie » ou la « fureur » saisonnière des chasseurs. Dès lors, l'opposition notée par Hell entre les « vrais » chasseurs (définis successivement comme initiés par leur père ou comme ayant le sang suffisamment « fort » par atavisme, sinon par l'ethnicité voire comme partie prenante d'une communauté de « frères ») et ceux qui n'en seraient pas, pouvait se résoudre par la conjugaison des valeurs opposées : sont des chasseurs, ceux qui alternent les conduites extrêmes, de chasse individuelle en automne et de soins minutieux au printemps. Ne sont pas des chasseurs, ceux qui ne savent ni pirscher un cerf, ni s'occuper des biches et des faons. Il n'y a donc aucune ambivalence ni confusion possible, tant les deux conduites sont opposées dans le cycle des saisons : la solitude du chasseur en automne vis à vis du genre féminin, et la sollicitude du chasseur « au printemps » vis à vis du genre animal, seraient des conduites « construites » en réponse à « l'instinct ». Nous restons dubitatifs.

L'état hormonal nous semble suffisant pour expliquer l'excitation des chasseurs en automne. Il est difficile croire qu'il soit nécessaire de manifester une « fièvre » pour accéder au statut de « vrai » chasseur. Une onction du sang du cerf, sur la gorge, la joue ou la tête du chasseur, marque l'accession au statut de « vrai » chasseur. Or cette onction est strictement redondante avec le niveau d'imprégnation hormonale. En quoi est-il nécessaire de marquer ce qui est déjà signifié par le succès personnel ? Le raisonnement achoppe sur la singularité des chasseurs : alors que tous les hommes sont soumis aux variations saisonnières de leur sexualité, le fait qu'une minorité d'entre eux soient marqués du sang du cerf au cours de leur pratique sportive, ne légitime en rien qu'ils laissent libre cours à leurs « instincts ». Peut-être y aurait-il une certaine cohérence narrative si le « meurtre » légitimé par l'onction du sang du rival, était compensé par une marque reçue à mesure des « soins » au gibier, à l'autre pôle de l'année. C'est pourquoi nous rapprochons le fait que les non-chasseurs échappent à un quelconque marquage automnal alors qu'ils sont soumis à la même pulsion sexuelle que les chasseurs, de l'absence de marquage printanier des chasseurs quand ils manifestent au cours de l'année les deux conduites se compensant l'une l'autre. Il semble plutôt que les conduites « instinctives » soient légitimées par le rite de marquage, lequel devient une incitation à se singulariser. La « fièvre » est créée par le groupe de chasse plutôt qu'elle n'est l'effet d'une singularité préexistante.

*Préambule aux
chapitres suivants*

La date calendaire est la valeur qualitative d'un « angle de secteur » mesuré sur un cercle, la « roue des saisons ». Exprimée en termes arithmétiques, c'est la différence entre le premier jour et le dernier jour de l'année. La date de Nouvel An vaut pour l'un des « côtés » de l'angle, au sens de sa représentation géométrique. Quand, dans un contexte culturel donné, les dates servent à interpréter un phénomène naturel, nous considérons l'écart entre la date du phénomène et celle d'une référence astronomique. Dans la suite de ce travail, la référence sera quasi exclusivement prise par rapport au soleil et très exceptionnellement, par rapport à une étoile ou par rapport à la lune.

Par « date » et en référence au soleil, nous faisons allusion à la valeur de l'une des causes périodiques des phénomènes biologiques : valeur de l'angle d'incidence du rayonnement lumineux, photopériode ou valeur de la phase diurne par rapport à la phase nocturne. Quand l'écart entre la « date » solaire et celle du phénomène conséquent est nul, la cause est directe : c'est l'exemple typique d'une « synchronisation ». En revanche, quand l'écart est important, une cause intermédiaire est censée intervenir qu'il importe d'identifier pour ne pas aboutir à un contresens sur les termes et les fonctions narratives. Qu'est ce qu'un « écart important », en référence à des dates ? Pour répondre à cette question, il faut faire appel à la décomposition trigonométrique du cercle unitaire, formalisée par Euler au XVIII^e siècle. Cette méthode est celle des biologistes : si la valeur maximale d'une cause solaire s'observe au solstice d'été et qu'elle vaut +1, alors que la valeur minimale s'observe au solstice d'hiver et qu'elle vaut -1, on admettra volontiers qu'aux équinoxes, la valeur s'annule. L'écart entre le solstice et l'équinoxe vaut un quart de l'année vague, soit 91 jours, ou 90°, ou 1. Nous jugeons qu'un écart est suffisamment important pour distinguer les termes ou les fonctions narratives quand il vaut un huitième de l'année vague, soit 45° ou 0,5. En conséquence, quand un récit fait références aux dates de Toussaint ou de Chandeleur, il ne peut être question de les assimiler toutes deux à « l'hiver », car la première signifie le milieu de l'automne et la seconde, le milieu de l'hiver.

La notion de cause « intermédiaire » fait appel à la transformation de l'énergie première (le rayonnement solaire) en énergie secondaire (chimique, issue de la photosynthèse ou du métabolisme animal). La date de l'effet dépend du transfert des différents types d'énergie au sein des organismes participant au phénomène considéré : si on compare entre eux des animaux de « jours longs »

comme des oiseaux ou des porcs dont la fécondation, la naissance de la progéniture et l'élevage de la portée se déroulent au printemps et en été, on n'aura aucun mal à admettre que l'abondance de nourriture à cette saison en est la cause. De même, si on compare entre eux des animaux de « jours courts » comme des chevreuils ou des blaireaux où l'oestrus des femelles, leur parturition et le début de la lactation se déroulent sur un intervalle de neuf mois, on n'aura guère plus de mal que le manque de nourriture hivernal est la cause d'une cause intermédiaire : celle-ci aboutit à « rallonger » la gestation. Cette cause « intermédiaire » est nécessaire pour résoudre la dissonance entre la petite taille de certains animaux de « jours courts » et une durée de gestation comparable à celle des vaches ou des femmes. Une fois cette dissonance résolue, la théorie peut s'élaborer qui consiste à relier la disponibilité de nourriture et les dates de parturition, ou à relier la taille des organismes et la durée de gestation, ou à relier la date de l'oestrus à une cause solaire. Or ces questions ne sont pas étrangères aux mythologues : en effet, les hommes et les cerfs ne sont comparables que si on assimile la pulsion sexuelle masculine au rut des cerfs, tandis que les femmes et les biches ne le sont que si on assimile la durée de gestation des biches à celle des femmes. Ceci revient à faire de l'oestrus féminin une occurrence saisonnière alors qu'on nous dit que sa cause est lunaire. Citons Littré :

« Thème. Sujet, proposition que l'on entreprend de prouver ou de traiter. »

« Théorème. Toute proposition qui a besoin d'une démonstration pour devenir évidente. »

Le thème commun à tout ce chapitre est ainsi exposé : les dates sont les termes de comparaison entre les genres sexués et entre les genres taxonomiques. A ce thème correspond un théorème : la fonction narrative d'une date est étiologique : il s'agit d'expliquer un phénomène par sa cause solaire. Sinon, il s'agit d'identifier la cause intermédiaire responsable de l'écart entre les dates « déterminantes » et les dates « déterminées », c'est-à-dire les dates attendues et les dates effectives. Nous nous autorisons certains raccourcis descriptifs : par « saisonnier », « annuel », nous désignons les phénomènes dont la période vaut 365 jours. Ils sont l'effet d'une cause solaire. Quand un terme est qualifié de « solaire » pour être comparé à un autre qui l'est de « saisonnier » ou « annuel », c'est que la fonction narrative relève de la causalité et non de la temporalité. Par homologie, quand un terme « solaire » est rapproché d'un terme « quotidien », la fonction narrative relève de la causalité plutôt que de la temporalité. En revanche, quand un terme « solaire » est rapproché d'un terme « diurne », il s'agit bien qu'équivalence temporelle. A ce dernier cas, nous associons la notion de « saison claire », c'est-à-dire l'intervalle entre l'équinoxe de printemps et l'équinoxe d'automne.

Par antithèse, la « saison sombre » ou la « dormance végétale » sont l'inverse de la précédente, comme la nuit est l'inverse du jour. Nous n'utilisons la notion de « jour » que comme unité de décompte calendaire. Pour éviter toute confusion, nous opposons « phase nocturne » à « phase diurne », et considérons que le « nyctémère » est la conjonction des deux. Si le « jour », au sens de l'unité calendaire, doit être décomposé en ses parties, il le sera en heures. Le théorème exposé plus haut a donc un corollaire : la fonction narrative d'une indication horaire est étiologique ; il s'agit d'expliquer un phénomène par sa cause solaire, soit en termes directionnels dans un repère plan, soit en termes horaires. Nous verrons plus loin comment passer des heures aux dates.

*Chapitre 2.
Contrôler la
pulsion sexuelle
masculine.*

L'hypothèse concerne la concomitance entre le rut des cerfs et la pulsion sexuelle masculine automnale. Elle est validée quand les termes du récit sont scientifiques, et sa fonction, étiologique. Elle est réfutée par l'énoncé des croyances vernaculaires. Le mytheme énonce que les hommes sont normalement en mesure de copuler et engendrer 24 h sur 24, 7 jours sur 7 et ceci, jusqu'au dernier âge.

Où le rut des cerfs est automnal :

La synchronisation du rut du cerf par la photopériode est fondée sur l'observation suivante : les cerfs mâles issus des régions tempérées de l'hémisphère Nord et implantés dans les régions tempérées de l'hémisphère Sud, se sont adaptés rapidement aux nouvelles conditions photopériodiques. Leur rut est déplacé de septembre à mars. Le raccourcissement de la durée du jour détermine la sécrétion accrue d'hormones mâles. D'une façon plus générale, le rut fait écho aux conceptions téléologiques. Comme celui des cerfs est particulièrement démonstratif, la reproduction devient la finalité de leur existence :

« Chaque année, la vie du cerf adulte s'organise autour du rut, tend vers le brame. Lorsque vient cette période privilégiée de son comportement, l'animal, en pleine cervaison, se trouve dans sa meilleure condition physique. Ses bois ont atteint leur développement annuel maximum [...] »¹⁰⁵

Le rut est synchrone du changement de saison :

« Leur saison et venaison commence à la my Septembre, et finist environ le commencement de Décembre. »¹⁰⁶

« Les cerfz commencent à aller au rut environ la my Septembre, et dure le rut près de deux mois. »¹⁰⁷

« Et [les cerfz] sont en leur grant chaleur un mois tout entier. »¹⁰⁸

La « cervaison » débute au mois d'août ; l'indication est donnée par le jour homologue du coucher solsticial hivernal, c'est l'heure de vêpres au solstice d'hiver. Pour des raisons de symétrie sur lesquelles nous reviendrons, les calendes d'août sont assimilées au changement de saison. Le début de la « saison » est ici signalé par l'heure de « prime » :

« Et lors primes commencera

Le temps qu'on clame cervoisson. »¹⁰⁹

« Ilz commanceront à leur eschauffer, et se soucier des biches. »¹¹⁰

« Le rut, pour les vieux cerfs, commence au premier de septembre, et finit vers le 20 ; pour les cerfs de dix cors et de dix cors jeunement, il commence vers le 10 de septembre, et finit dans les premiers jours d'octobre ; pour les jeunes cerfs, c'est depuis le 20 septembre jusqu'au 15 octobre ; et sur la fin de ce même mois il n'y a plus que les daguets qui soient en rut, parce qu'ils y sont entrés les derniers de tous : les plus jeunes biches sont de même les dernières en chaleur. Le rut est donc entièrement fini au commencement de novembre, et les cerfs, dans ce temps de foiblesse, sont faciles à forcer. Dans les années abondantes en glands, ils se rétablissent en peu de temps, par la bonne nourriture, et l'on remarque souvent un second rut à la fin d'octobre, mais qui dure beaucoup moins que le premier. »¹¹¹

A nos latitudes, la chute des feuilles est censée déclencher le brame, tandis qu'un « retour de l'été » l'interrompt. La croyance est commune dans les milieux cynégétiques et naturalistes :

« Dans les climats plus chauds que celui de la France, comme les saisons sont plus avancées, le rut est aussi plus précoce. En Grèce, par exemple, il paroît, parce qu'en dit Aristote, qu'il commence dans les premiers jours d'août, et qu'il finit à la fin de septembre. »¹¹²

« Le rut débute au milieu de septembre pour battre son plein dans la première quinzaine d'octobre [...] Le temps beau et chaud ralentit le rut. »¹¹³

« Les raisons du déclenchement du brame ne sont pas les mêmes partout. En Espagne, dans les territoires secs, c'est la première pluie qui donne le signal de l'émotivité des mâles. En Europe Centrale, c'est l'arrivée des premiers froids avec la gelée blanche. »¹¹⁴

A chaque climat son indicateur privilégié. Le brame du cerf est à l'équinoxe d'automne chez nous, ce que celui des oryx est à la canicule en Egypte :

« Pronostics météorologiques : [...] les Egyptiens prétendent que l'oryx est le premier à savoir quand Sirius va se lever, et qu'il le manifeste en éternuant. Les Libyens font aussi les intéressants en soutenant dur comme fer que les chèvres de chez eux anticipent aussi ce même phénomène. Elles annoncent également à l'avance qu'il va y avoir de la pluie : lorsqu'elles sortent de leur enclos, elles s'élancent en courant et vraiment à toute vitesse vers le fourrage ; puis, une fois qu'elles en sont rassasiées, elles s'en retournent vers la bergerie et regardent dans sa direction sans faire un mouvement en attendant que le chevrier les rassemble aussi vite que possible [...] »¹¹⁵

En automne, les cerfs rejoignent une place de brame :

Encore faut-il savoir où les trouver ; les cerfs quittent leurs places habituelles et s'en vont rejoindre les lieux où se trouvent les biches :

« Domaine vital : espace qu'un individu ou un groupe organisé parcourt tout au long de son existence. Y sont inclus les différents territoires saisonniers et les régions dans lesquelles les animaux séjournent temporairement, y compris les chemins de migration et de déplacement. Eibl-Eibesfeldt voit dans le domaine vital en opposition au territoire, une zone neutre, donc un espace qui n'est pas défendu activement d'une manière générale. Les territoires s'ils existent, se trouvent de toutes façons à l'intérieur du domaine vital. »¹¹⁶

« Territoire : surface comprise à l'intérieur du domaine vital typique d'un animal et qui est défendue envers les congénères. [...] L'attachement au

territoire est variable selon les espèces et dans le temps, et dépend souvent de la période de reproduction. »¹¹⁷

« En août, tous les cerfs ont refait leurs bois. Ils sont fin prêts pour la saison des amours. Dès la fin de ce mois, on voit les vieux cerfs rejoindre leur place de brame : ils se déplacent solitairement d'un pas allongé. Si vous apercevez un de ces pèlerins, fidèle adepte du dieu Eros, il n'est pas dit que vous le reverrez de sitôt. Il s'en va parfois très loin. Bientôt, on entendra les premiers raires des cerfs qui se défient. Par la tonalité de leur voix, on sait déjà les situer dans une classe d'âge. Les jeunes claironnent ; en vieillissant, leur voix acquiert de l'ampleur, devient pleine, profonde, impressionnante. Elle permet à l'animal de se situer dans la hiérarchie de son espèce. »¹¹⁸

En automne, les cerfs cherchent les biches :

En cervaison, les cerfs se rapprochent des places de brame, ce qui arrange bien les affaires des veneurs :

« Premièrement vous devez regarder quand les cerfs seront en leur grande venaison, parce qu'ilz ne ruzent, et ne s'esloignent pas tant qu'ilz feroient en Avril et May. »¹¹⁹

« Aucunes-fois il se peut lancer quelques autres cerfs, d'effroy [...] se montrans halez et principalement quand ilz ont de la venaison. »¹²⁰

« [mieux vaut] Qu'il soit pesant et qu'il ait bonne venaison pour quoy il doit moins fuir. »¹²¹

« On ne dit pas que le cerf court, mais que le cerf fuit ou va fuyant. »¹²²

Vers l'équinoxe les cerfs sont sur les places de brame :

« Et alors commencent [les cerfs] à muser, et à penser, et à eschauffer et à errer et à remuer de là où ils aront esté et demouré toute la saison, pour aller querir les biches. »¹²³

« Les cerfs se dementent des biches et commencent à eschauffer. »¹²⁴

« [Les cerfs] ont le vent et sentiment du rut et des foretz d'une isle à l'autre. »¹²⁵

« [Les cerfs] suyvent les voyes et routes par où les biches auront passé. »¹²⁶

On n'hésite guère, pour qualifier l'émotivité des mâles, à faire référence aux émotions humaines :

« [Les cerfs] vont en leur amour que l'on appelle le ruyt. »¹²⁷

« Une mélancholie qui interdit leur conduite ordinaire et les oblige insensiblement à marcher jour et nuit, la teste basse, ce que nous appelons muser, sans s'arrester dans les chemins et campagnes où ils ne vont pas de jour dans les autres temps. »¹²⁸

Les cerfs dominants maintiennent les biches en hardes :

« Herden : comportement épigame chez les mâles territoriaux d'un certain nombre de Cervidae et Bovidae grégaires, en rapport avec la conquête et la défense de la harde des femelles. Le Cerf a développé un comportement particulier de menace et d'intimidation (Darling, 1937). Par une marche imposante, le cerf poursuit chaque femelle qui essaie de s'éloigner en la contrôlant latéralement du côté opposé à la harde pour tenter de la rabattre vers le troupeau. La femelle se détourne alors du cerf, c'est-à-dire se dirige vers la harde et à ce stade, elle est chassée en ligne droite vers les autres femelles. Le mâle, lors du herden, peut effectuer également la menace en découvrant les canines (Bützler, 1974). »¹²⁹

« Ains ne font que cheminer et muser, c'est-à-dire mettre le nez en terre, et sentent par où les Biches ont passé, et les poussent et chassent de cette manière devant eux. »¹³⁰

On trouve aujourd'hui le terme « *harem* » pour désigner les hardes durant la période de reproduction. Etymologiquement, c'est le terme « harde » qui est le seul approprié (mot dérivant du néerlandais « *hert* » équivalent à « *hart* » en anglais, désignant le cerf) :

« Quand des herdes sunt des bestes ? De cerfz et de bises, o deyms e deymes ; beorie des chevreaus, sundre des porcs. »¹³¹

Le mot désigne aussi bien le groupe des cervidés que le lieu de l'action : ainsi le parallèle entre « harde » pour les cervidés et « borie » pour les chèvres et moutons. Toutefois, « harde » au sens de lieu du brame ou du repos des cervidés ne s'emploie plus. Ce terme désigne le relais des chiens et le moyen de les y tenir :

« Ainsi contrairement à ce que marquent Littré et le "Dictionnaire général de la langue française" ([Hatzfeld], l'étymologie et l'évolution de ces termes est la suivante : herde, harde (troupe), donnant harder (grouper) donnant à son tour harde (lieu pour harder). »¹³²

En automne, le cerf est en rut, la biche en œstrus :

« Parade nuptiale (Balz pour les oiseaux, Brunst ou Brunft pour les mammifères.) La période de parade nuptiale nécessite une activation hormonale. [...] »

« Rut : état d'excitabilité périodique et de disposition à l'accouplement, sous contrôle des hormones sexuelles. Chez un certain nombre d'espèces l'œstrus n'apparaît qu'une fois par an, mais chez d'autres peut se manifester plusieurs fois par an à intervalles réguliers. [...] »¹³³

Les indications calendaires sur le rut et l'œstrus reprises par Pline l'Ancien, viennent directement d'Aristote :

« Au moment de mettre bas, les biches évitent moins les sentiers frayés par les hommes que les solitudes propices aux bêtes féroces. Elles conçoivent après le lever d'Arcturus. Elles portent pendant huit mois et ont quelquefois deux petits. Après la conception, elles s'isolent [...] »¹³⁴

Brunetto Latini reprend l'indication saisonnière de l'œstrus mais passe sous silence la durée réelle de gestation des biches :

« [...] et bien que le mâle soit excité par un désir sexuel très puissant lorsqu'en arrive la saison, cependant la femelle ne conçoit pas avant le moment où se lève une étoile appelée Arcturus. [...] »¹³⁵

« En Septembre et Octobre [les cerfz] laissent leurs buyssons et vont au rut. »¹³⁶

« Les cerfz commencent a aller au rut environ la my Septembre, et dure le rut pres de deux mois. »¹³⁷

« La plupart des biches sont saillies entre le 15 septembre et le 15 octobre. »¹³⁸

[Buffon désigne les femelles indifféremment par les mots « bête » ou « biche »]

« Peu de temps après que les cerfs ont bruni leur tête, ils commencent à ressentir les impressions du rut ; les vieux sont les plus avancés : dès la fin d'août et le commencement de septembre, ils quittent les buissons, reviennent dans les forêts, et commencent à chercher les bêtes ; ils raient d'une voix forte, le cou et la gorge leur enflent, ils se tourmentent, ils traversent en plein jour les guèrets et les plaines, ils donnent de la tête contre les arbres et les sepées, enfin ils paroissent transportés, furieux, et courent de pays en pays, jusqu'à ce qu'ils aient trouvé des bêtes, qu'il ne suffit pas de rencontrer, mais qu'il faut encore poursuivre, contraindre, assujétir ; car elles les évitent d'abord, elles fuient et ne les attendent qu'après avoir été longtemps fatiguées de leur poursuite. C'est aussi par les plus vieilles que

commence le rut, les jeunes biches n'entrent en chaleur que plus tard ; et lorsque deux cerfs se trouvent auprès de la même, il faut encore combattre avant que de jouir : s'ils sont d'égale force, ils se menacent, ils grattent la terre, ils raient d'un cri terrible, et se précipitant l'un sur l'autre, ils se battent à outrance, et se donnent des coups de tête et d'andouillers si forts, que souvent ils se blessent à mort. Le combat ne finit que par la défaite ou la fuite de l'un des deux, et alors le vainqueur ne perd pas un instant pour jouir de sa victoire et de ses desirs, à moins qu'un autre ne survienne encore, auquel cas il part pour l'attaquer et le faire fuir comme le premier. Les plus vieux cerfs sont toujours les maîtres, parce qu'ils sont plus fiers et plus hardis que les jeunes, qui n'osent approcher d'eux ni de la bête, et qui sont obligés d'attendre qu'ils l'aient quittée pour l'avoir à leur tour : quelquefois cependant ils sautent sur la biche pendant que les vieux combattent, et après avoir joui fort à la hâte, ils fuient promptement. »¹³⁹

Sachant la date d'oestrus, il n'y a guère lieu de se soucier de l'époque de la mise bas : nous verrons plus loin que « les biches portent comme les femmes ».

La copulation est brève :

« Propulsus : élément comportemental lors de l'accouplement observé chez les Ruminants. Après l'immission de la pointe du pénis intra vaginam, le pénis est étendu au maximum et alors complètement introduit dans le vagin. L'éjaculation se produit lorsque l'extension est maximale. Les articulations iliaques et du genou sont alors tendues et l'articulation lombo-sacrée fléchie. Les muscles ventraux sont contractés ce qui permet au taureau, au bouc ou au cerf d'effectuer un saut contre la femelle et de décoller ainsi complètement du sol (Sambraux 1971, 1973). »¹⁴⁰

« [Le cerf] se jettant tout de course sur la biche pour la couvrir. »¹⁴¹

L'étonnement au sujet du comportement nuptial des cervidés est grand, tant la brièveté du coït semble contraster avec la lascivité des mâles de l'espèce :

« [...] la biche s'accouple le plus souvent [...] en se retirant de dessous le mâle (car la femelle ne supporte pas le mâle souvent à cause de la rigidité de son membre), pourtant certaines s'accouplent parfois en demeurant sous le mâle, comme les brebis. Et quand elles sont en chaleur, elles s'écartent les unes des autres. Quant au mâle, il ne passe pas son temps auprès d'une seule mais, après un bref intervalle de temps, il s'approche d'autres biches. L'accouplement se produit après le lever d'Arcturus, pendant le mois de Boedromion et de Mémactérion. La biche est en gestation huit mois. [...] »¹⁴²

« Les vieux cerfs vont plus tost au rut que les jeunes. »¹⁴³

« Tant plus sont vieux, et plus sont chauds de la biche. »¹⁴⁴

« Le cerf tant plus devient vieil et plus est luxurieux. »

« On dit du cerf : plus il vieillit, plus il le fait. »¹⁴⁵

« Les biches préfèrent les vieux cerfs, non pas parce qu'ils sont plus courageux, mais parce qu'ils sont beaucoup plus ardents et plus chauds que les jeunes ; ils sont aussi plus inconstans, ils ont souvent plusieurs bêtes à la fois ; et lorsqu'ils n'en ont qu'une, ils ne s'y attachent pas, ils ne la gardent que quelques jours, après quoi ils s'en séparent et vont en chercher une autre auprès de laquelle ils demeurent encore moins, et passent ainsi successivement à plusieurs jusqu'à ce qu'ils soient tout-à-fait épuisés. Cette fureur amoureuse ne dure que trois semaines, pendant ce temps ils ne mangent que très-peu, ne dorment ni ne reposent. »¹⁴⁶

Certains auteurs ont cru pouvoir renverser la proposition et faire des vieux cerfs, les favoris des biches. L'anthropomorphisme aidant, le trait de caractère vaut le coût d'être avancé dans une conversation plus leste. Sait-on jamais ?

« Davantage plus un Cerf est vieil, plus est chaude la biche, et d'elle mieux aimé, qui est au contraire des femmes, lesquelles aiment volontiers mieux les jeunes. »¹⁴⁷

Les cerfs en rut changent de couleur :

« Couleurs de parade nuptiale : couleurs et dessins qui apparaissent exclusivement en relation avec la parade nuptiale, la période et le comportement correspondant. »¹⁴⁸

« Marquage d'urine : chez de nombreux Mammifères, manœuvre très répandue pour marquer des pistes et des limites territoriales. [...] Certains Cervidae, lors du rut, arrosent d'urine leur ventre et leurs membres antérieurs de telle sorte que ces endroits, imprégnés d'urine, paraissent presque noirs. Le Cerf émet ainsi à proximité immédiate de son corps une forte odeur qui a très probablement un pouvoir attractif pour les femelles et un pouvoir menaçant et répulsif vis-à-vis des rivaux. [...] »¹⁴⁹

« Grattage du sol : [...] il existe cependant chez certains [genres de Mammifères] un grattage unilatéral avec une patte antérieure, parfois avec une intention agressive. »¹⁵⁰

Le changement de couleur des cerfs est connu des auteurs antiques ; Aristote le met explicitement en relation avec le rut en automne :

« [...] lorsque les femelles sont pleines, les mâles s'en séparent, chacun de son côté, et en raison du désir amoureux, chacun, réduit à lui-même, creuse des trous et empuantit l'air comme les boucs. Et leurs visages deviennent noirs à cause du ruissellement (comme celui des boucs) ; ils passent le temps ainsi jusqu'à ce que [la pluie] arrive ; après quoi ils reviennent au pâturage [...] Au temps où ils s'accouplent, leur chair devient mauvaise et nauséabonde, comme celle des boucs. »¹⁵¹

Pline est moins catégorique, comme si le changement de couleur des cerfs en rut relevait d'une cause externe, en l'occurrence la terre dont ils se salissent :

« [...] Les mâles délaissés, sont en proie aux fureurs du rut ; ils fouillent la terre. C'est alors que leurs museaux noircissent, teinte qui dure jusqu'à ce que les pluies la fassent disparaître. »¹⁵²

Les cerfs en rut ont une odeur forte :

« Phéromones : hormones transmettant des informations entre individus de la même espèce. »¹⁵³

« Marquage odorant : dépôt de signaux de présence ou "bornes" chimiques par différents animaux, au service de la communication intra spécifique. »¹⁵⁴

« Marquage du territoire : mode de délimitation d'un territoire. Les mammifères marquent leur territoire à l'aide de substances olfactives en déposant des sécrétions glandulaires, de l'urine ou des matières fécales en des endroits déterminés. »¹⁵⁵

L'odeur des mâles en rut est forte, suffisamment pour être repérée et suivie par un homme. Citons R. Hainard :

« Leur odeur traîne ; elle est forte, tenant du mouton et du bouc, chaude, savoureuse et donne faim. On pense aux loups qui ont du adopter facilement le mouton à cause de cette odeur familière. [...] Voilà encore une anecdote montrant la parenté de l'odeur du mouton et de celle du cerf. Je la tiens du roi Boris. Un jour que son père, vêtu d'un "touloupe" en peau de mouton poil en dedans, tout neuf et odorant, rêvait assis sous bois dans une de ses propriétés de Bohême, un cerf s'approcha de lui par derrière et posant ses pattes de devant sur les épaules royales, le renversa. »¹⁵⁶

En langage de vénerie, l'odeur des cerfs est le « sentiment » qu'en ont les chiens ; ce sentiment se confond avec l'appétit qu'ont les chiens pour le bétail domestique. Il convient d'éviter que les chiens de meute s'en prennent aux troupeaux ; le piqueur est là qui devra y veiller d'autant plus que sa chasse sera loin de la saison du rut :

« Le jeune veneur doyt aussi entendre qu'il y ha différence enre routes et voyes : car les voyes s'entendent pour les grans chemains, et les routes se prennent pour les petits sentiers qui traversent les fortz. Et quand le veneur verra aller un cerf le long d'un grand chemin, il doyt dire que le cerf va la voye ; et s'il le veoit aller le long de petits sentiers, doyt dire que le cerf va la route. »¹⁵⁷

« Les vaches, chèvres, brebis romproient les voyes ou routes par ou le cerf auroit passé, qui seroit cause que le veneur n'en pourroit revoir, ne son chien avoir sentiment. »¹⁵⁸

Les cerfs sont habiles à donner le change en mêlant leur odeur à celle d'autres cervidés ou à celle du bétail ; parfois les chiens se laissent abuser :

« [Le cerf] se fait porter aux biches [...] et lui est d'avis que se il sent la senteur des biches, les chiens ne le voudront chasser. »¹⁵⁹

« D'autres apres avoir été bien courus l'espace de deux heures, entroyent par dessoubz la porte d'un tect à brebis, et se relaissoyent par-my le bétail. »¹⁶⁰

« Il y ha différence du sentiment de la biche à celui du cerf, comme pouvez veoir par expérience, que les chiens courans desmellent souventes fois l'un d'avec l'autre. »¹⁶¹

Les cerfs en rut cessent de s'alimenter :

A cette époque de l'année, les cerfs mâles peuvent perdre le quart de leur poids, soit de quarante à cinquante kilos :

« Ils laissent leurs buyssons et vont au rut, a ceste heure la ilz n'ont point de repos, ne de viandis certains. »¹⁶²

« La mi aoust passée, fumées ne sont de nul jugement. »¹⁶³

« En septembre et en octobre, il n'y ha plus de jugement [par les fumées] a cause du rut. »¹⁶⁴

« La graisse du cerf s'appelle suif [...] le cerf pisse son suif au commencement du rut. »¹⁶⁵

« Le sieu [se dit] des cerfs et de toutes bestes rousses qui ne sont mordans. »¹⁶⁶

« Nous disons d'un cerf amaigri par le rut qu'il a pissé son suif. »¹⁶⁷

« [Les cerfz en rut] viandent principalement de gros potirons rouges, qui leurs aydent à faire pisser le suif. »¹⁶⁸

Dans cette notice, cause et effets se confondent car le champignon en question (une amanite) est donné comme aphrodisiaque pour l'espèce humaine. Vers la Toussaint, les cerfs recouvrent leurs forces :

« Ilz commencent de trouver de quoy a vivre, a l'heure prennent leur repos pour refaire leur chair. »¹⁶⁹

Ils ne retrouveront leur embonpoint qu'au cours du printemps et de l'été suivants.

Les cris des cerfs mâles sont particuliers à la parade nuptiale :

« Les cerfz reent en diverses manières. »¹⁷⁰

« L'on cognoist les vieux cerfz à les ouyr rere ou crier. »¹⁷¹

« S'il survient quelque cerf qui puisse donner de l'ombrage, le maître [de place] l'écarte en allant à lui quelques pas d'un trot précipité : il a alors un cri fréquent et coupé, que l'on nomme roter ; mais il pousse ses cris ordinaires en revenant à ses biches. »¹⁷²

Le répertoire vocal prêté aux cerfs est détaillé ci dessous :

« Olivier Dumas a analysé le phrasé, la construction des phrases. Il distingue neuf circonstances pendant lesquels le cerf brame, toutes liées au rituel des poursuites des [cerfs] satellites ou des biches en chaleur, du dialogue entre cerfs ou des combats. Il recourt à raison au vocabulaire allemand plus riche. Ne retenons ici que les principales : le brame classique, de position (Brunftlaute en allemand, roaring en anglais) est lancé en phrasé de une à dix notes d'une seule expiration. Des brames moins mélodieux sont davantage liés à des séquences comportementales particulières : les plus courants sont les rots (Sprengruf ou Trenzen ; barking) associés aux poursuites [...] c'est une suite rapide de sons saccadés comparables au staccato du violoncelle. Dans une phase de répit sexuel, le cerf émet parfois un brame faible et continu (Knören) qu'on ne peut mieux décrire qu'en le comparant à une vieille porte de grange qui s'ouvre lentement. C'est une note soutenue à couleur nasale qu'il émet souvent couché. Un aboiement bref (Schrecklaute) mais profond ressemblant au cri d'alarme de la biche [...]. Il traduirait une sorte d'exaspération agressive [...]. Ajoutez le brame de combat (Kampfschrei), rauque, oppressé, qui gagne en puissance et en violence et vous aurez un aperçu assez complet des vocalises du cerf. »¹⁷³

« Parmi les cris les plus fréquents, nous trouvons : le brame de présence, court et bref, n'étant souvent qu'un rot grave et rauque. Le brame de langueur, long raie isolé et mélancolique lorsque le rut manque d'agressivité (ouh oâh oh oh). Le brame de défi ou de combat, provocation vocale au timbre élevé (ho ho ho oâh). Le brame de poursuite, cri saccadé émis en courant lorsque le cerf presse une biche (heu heu heu heu). Le brame de triomphe, raie puissant lancé par le vainqueur au sorti d'un combat (oa oa oâh). »¹⁷⁴

On détaille ces différentes combinaisons de phonèmes, comme si la communication animale avait été décryptée par les chasseurs :

« Bramer chez le cerf, c'est à la fois attirer et provoquer. Il brame sa joie de vivre... il brame sa maîtrise sur les femelles... il brame lorsqu'un adversaire vient à lui et qu'il veut lui marquer sa provocation. Le cerf brame avant et après la conquête, le soir, la nuit, le matin et même parfois la journée entière durant les deux ou trois grands jours des meilleures années. »¹⁷⁵

Le brame est unique en son genre :

Nombreux sont ceux qui sortent de chez eux « pour ouïr rere les cerfz qui [...] reront en la forest » selon les mots de Gaston Phébus. Les veneurs n'ont pas que le plaisir de chasser. Ils prennent plaisir à les voir faire leur rut :

« C'est un plaisir de les veoir rere et faire leur muse, par ce que quand ilz sentent la nature de la Biche, ilz levent le nez en l'air, regardent en haut, pour remercier nature de leur avoir donné tel plaisir. »¹⁷⁶

Rien Poortvliet ne sait trouver d'autres mots que métaphoriques :

« Le brame : une musique profonde, grave et sauvage, qui porte loin... »¹⁷⁷

L'assimilation du brame au genre lyrique est un lieu commun dont nous pourrions multiplier les exemples ad nauseam :

« La saison du brame est un moment prenant, palpitant, envoûtant, qui fait trembler la forêt, la secoue jusque dans ses recoins les plus impénétrables, lui donne toute sa résonance et sa grandeur [...] Rien au monde ne me ferait manquer ce rendez-vous saisonnier. Lorsque le cerf brame dans la forêt, je réponds à l'appel. C'est plus fort que moi. Aussitôt, je me fonds dans l'entrelacs des halliers où je deviens le guetteur familier de ces heures

uniques. Quand tard dans la nuit je reviens à la maison pour me glisser dans les draps, je porte encore sur moi l'haleine de la forêt. »¹⁷⁸

Les deux genres participent au drame comme si le comportement raisonné des femelles compensait le comportement passionné des mâles :

« Au moment où il pousse son long cri guttural et profond, il allonge le cou, retrousse ses lèvres et ses narines, ses yeux chavirent, c'est l'extase! Il perd beaucoup de sa prudence... mais les biches sont là, elles, et elles conservent la notion du danger et le protègent souvent avec instinct et même intelligence. »¹⁷⁹

On confond volontiers la conduite masculine, le comportement des cerfs mâles et l'indication temporelle. Dans l'émotion du moment, certain(s) d'observateur(s) s'imaginent participer à l'action :

« Partout dans la clairière des brames éclataient s'enflaient, se répercutaient. L'émulation était telle que les raires se chevauchaient sans le moindre répit. Cela dura près d'une heure, après quoi le brame régressa rapidement pour glisser dans le silence. Cette nuit-là je m'étais trouvé véritablement au milieu du brame, et cela m'avait procuré une sensation accrue d'être. »¹⁸⁰

Les participants au « spectacle », font peu de cas de la différence entre l'état du cerf et leurs propres émois :

« Sans transition, le cerf nous fait pénétrer, au moment du brame, dans des scènes dignes du théâtre antique. Tout y est beau, tout y est profond, mystérieux et changeant, sentimental et cruel, familial et despotique, généreux et égoïste. Tout y est représenté : l'appel du mâle, la force du plus fort, la compétition des jeunes cerfs, la soumission et la ruse des biches en même temps que leur esprit de famille, les provocations entre mâles, les fausses attitudes des anciens ou, au contraire, leur affrontement dans des combats jusqu'à la mort. »¹⁸¹

« Le rut des cerfs est à ce point dominé par sa musique d'accompagnement que le même mot désigne à la fois le son et la saison, la période entière où on l'entend. Le brame fascine parce qu'il est chant d'amour, musicalement expressif. Un opéra de la nuit forestière. Un enchantement face au mystère, comme la musique, exactement. Tout un langage complexe : appels langoureux, provoques, défis, plaintes, cris de victoires. Une rhétorique du désir qu'il est bien imprudent de tenter de traduire (ou d'imiter). Certes il est possible, comme pour toute musique, de distinguer des registres, des timbres et des tonalités, des couleurs de voix. »¹⁸²

En automne, les cerfs sont « armés » et agressifs :

« [Les cerfs] ont leur teste noire, belle et bien semée. »¹⁸³

« Teste signifie tout le pourpris de la ramure du cerf. »¹⁸⁴

Les « armes » diffèrent selon les genres taxonomiques :

« Et devez savoir que ainsi que on doit appeler du cerf et des douces bestes la teste, ainsi doit on appeler d'ours, de sengleir, de lou et des autres bestes mordans la hure. »¹⁸⁵

« Et ainsi appareillent leurs cornes de quoy Dieu et nature les a armez pour eulx deffendre. »¹⁸⁶

A quoi servent ces « armes » ?

« Agression : acte physique ou action de menace d'un individu envers un autre réduisant par là même sa liberté et sa potentialité génétique. »¹⁸⁷

« Comportement de parade : comportement démonstratif ou comportement d'intimidation envers les rivaux ou envers le partenaire sexuel. Dans le comportement de parade, des tendances d'attaque et de fuite sont souvent superposées. [...] Souvent les manifestations de parade sont destinées à

l'intimidation du ou des rivaux, [...] sous forme d'une nage ou d'une course d'intimidation [...] »¹⁸⁸

« Mouvement démonstratif : comportement à caractère démonstratif pour attirer l'attention d'autres individus, surtout pendant le comportement de parade nuptiale envers les femelles, mais aussi envers les rivaux. [...] »¹⁸⁹

« Comportement de menace : comportement de dissuasion à motivation agressive. [...] Il est également un comportement expressif par lequel l'animal indique sa disposition au combat. [...] »¹⁹⁰

« Râclage de sol : [...] froufrou du sol avec les cornes et les bois ; selon Dubost, il se manifeste particulièrement pendant la période de reproduction par l'animal alpha en tant que comportement d'intimidation envers des congénères mâles plus jeunes. »¹⁹¹

« Râclage des bois : chez les Cervidae, le fait de frotter et d'aiguiser les bois complètement développés contre des troncs d'arbre et des buissons pour les débarrasser de leur velours. Chez quelques espèces les mâles ne le font pas uniquement à cet effet, mais aussi d'une façon particulièrement marquée lorsqu'un rival est à proximité. Il s'agit alors d'un comportement ritualisé étant donné le fait que débarrasser les bois de leur velours devient secondaire et que le comportement est principalement destiné à intimider les rivaux. »¹⁹²

« Défolement : comportement ayant pour but de "décharger" une agressivité accumulée. »¹⁹³

« [Les cerfs en rut] donnent aussi de la teste dans les spées, qui est un rejet de deux ou trois ans, et y fracassent et rompent le bois, particulièrement les cerfs de dix cors : c'est ce que nous appelons hardois, mais les jeunes n'en font qu'écorcher la peau. »¹⁹⁴

Les cerfs en rut se battent avec leurs rivaux :

« Comportement de dominance : démonstration de la supériorité pour l'obtention ou le maintien d'une position dominante à l'intérieur d'un groupement social. [...] »¹⁹⁵

« Lutte avec les bois : comportement agonistique chez les Cerfs. »¹⁹⁶

« Rituel de défi : [...] seuls les occupants d'un territoire assurant la reproduction à l'intérieur d'une population, sont capables d'effectuer un tel rituel jusqu'au bout. Les jeunes mâles défiés par un mâle dominant occupant un territoire, ne s'engagent pas dans un combat et prennent la fuite. »¹⁹⁷

« Combat rituel : comportement inné et à stricte observance des règles (sic) dans le déroulement d'un combat entre congénères. Chez les espèces portant des armes dangereuses et pouvant entraîner la mort de l'adversaire, il s'est développé un déroulement rituel dans le combat et des mécanismes inhibiteurs permettant d'éviter la mise à mort des congénères. [...] »¹⁹⁸

« Combat de rut : ces combats sont exclusivement déclenchés par la présence d'un rival et ne sont pas forcément liés au territoire. »

« Combat authentique : contrairement au comportement ludique et au combat rituel, tous les mécanismes inhibiteurs sont abolis et il se produit alors des luttes incontrôlées et dommageables. »¹⁹⁹

« Quar chascun vult estre mestre des biches et volentiers le plus grand cerf et volentiers le plus fort tient le ruyt et en est mestre. Et quand il est bien povre et las, les autres cerfz à qui il a tolu le ruyt li courent sus. »²⁰⁰

« [Quand les jeunes cerfz] voyent que les vieux sont las du rut, et affoiblis de leur force, ils leur courent sus, et les tuent ou blessent, leurs faisant abandonner le rut, et alors sont maistres en leur rang c'est-à-dire [de] la troupe et suite des biches. »²⁰¹

Les cerfs en rut viennent à la rencontre de l'homme :

Citons encore Robert Hainard et Gilbert Colleaux :

« [...] Il m'est arrivé alors d'en approcher de très près. Le soir ils aiment sortir sur les clairières et pâturages, y mènent leur sabbat toute la nuit [...] J'en ai rencontré beaucoup de très près, ils m'ont aperçu brusquement en arrivant à 5 ou 6 m de moi. »²⁰²

« [...] Un autre cerf arrivait en longeant la lisière. Il venait dans ma direction. Il s'approcha si bien qu'il s'arrêta à sept mètres et me fixa longuement. Puis après avoir lancé un long brame, il se remit en marche et vint passer si près que j'aurais pu le saisir par un de ses bois. »²⁰³

« [...] Il me semblait depuis un moment que j'entendais le bruit d'un pas, parallèle au mien. Je m'arrêtai pour mieux entendre, mais en fait d'écoute; comme dirait l'autre, je n'entendais que le silence. Me remettant en route, j'eus de nouveau l'impression d'un pas parallèle au mien. J'avais dans ma gibecière une petite torche; elle me permit de voir un six cors qui m'escortait : il s'arrêtait et se remettait en route en même temps que moi. »²⁰⁴

Les cerfs en rut sont dangereux pour l'homme :

On cite souvent Gaston Phébus au sujet du danger d'approcher les cerfs durant le rut :

« Ils sont alors farouches et courent sus à l'homme [...] et ce sont dangereuses bêtes, car c'est à grand peine qu'un homme guérira s'il est bien blessé par un cerf. Et pour cela on dit : « après le sanglier, le mierre, après le cerf, la bière ». Car il frappe très fort, comme un coup de bâton, tant il a grande force en la tête et au corps. »²⁰⁵

« Car j'ay souvent aux veneurs oy dire
Que pour le sengler faut le mire
Mais pour le cerf convien la bière
C'est doncques folies trèfières
D'espée o tel cerf asembler »²⁰⁶

« [...] Ils se tuent, blessent et combattent l'un l'autre, quand ils sont en rut, c'est-à-dire en leur amour et ils chantent en leur langage, ainsi que fait un homme bien amoureux. Ils tuent chiens, chevaux et hommes à ce moment là. »²⁰⁷

Les veneurs ont quelque raison de s'étonner d'un cerf qui ne fuit pas l'homme :

« Car en peril d'estre honny
Se met homme qui de l'espée
L'assaut, s'avant enveloppée
N'est sa face d'un foillart vert
Dont tout son vis soit bien couvert. »²⁰⁸

« S'il advenoit que le cerf tournast la teste pour venir à luy, [le veneur] doyt soudainement prendre une branche, ou un feuillard, et le secouer rudement, lors le cerf ne faudra à retourner. »²⁰⁹

Robert Ambelain (1981) colporte des racontars évidemment invérifiables. La façon dont il situe le brame dans l'année suffit à le discréditer :

« Au temps des amours, chevreuils et cerfs s'opposent entre mâles en des combats sans merci, et fréquemment meurtriers. Gardons-nous donc de les considérer comme de pacifiques animaux. Les promeneurs curieux, qui commettent l'imprudence d'aller écouter d'un peu trop près le brame des mâles au printemps et en automne, se verront charger (sic) sans scrupule par ceux-ci, et ils n'auront d'autre ressource que dans la fuite vers leur voiture proche. »²¹⁰

On insiste alors sur le contraste entre le comportement furtif et discret des cerfs durant onze mois par an et le comportement de quelques cerfs durant le rut :

« D'ordinaire, le cerf est un animal inoffensif pour l'homme. Toutefois à l'époque du brame, son comportement agressif, anxieux, impulsif peut le rendre très dangereux. [...] Continuellement sur le qui-vive, ses réactions deviennent aussi imprévisibles qu'inattendues. Moi-même qui ne croyais pas trop à ces accidents, et qui pensais surtout que ça n'arrivait qu'aux autres, je connus pourtant pareille mésaventure. [...] L'animal d'un bond franchit la courte distance qui nous séparait de lui et chargea. »²¹¹

Les faits sont controversés :

« Un aboiement bref (Schrecklaute) mais profond ressemblant au cri d'alarme de la biche est parfois répété dans des circonstances diverses, dont la rencontre avec un homme. Il traduirait une sorte d'exaspération agressive. Exceptionnellement le cerf en rut peut ne pas fuir l'homme et même le suivre ou l'agresser. Des témoins dignes de foi l'ont rapporté, mais je n'ai jamais rien vécu moi-même de semblable. »²¹²

Pour mieux asseoir l'analogie entre l'homme et le cerf, rien ne vaut l'anthropomorphisme. Ainsi l'épouse restée seule au foyer et dont la loyauté n'est pas nécessairement assurée devient une biche. La relation de dominance au sein du couple est implicite, mais elle est ici dissimulée par l'inversion d'une fonction narrative : c'est à l'espèce humaine qu'on prête le comportement dominant du mâle vis-à-vis de la femelle, « toute violence refoulée » :

« L'animal humain ne ressent-il pas, toute violence refoulée, une satisfaction inavouée en y retrouvant la suprématie du puissant sur le faible et aussi la prédominance du sexe dit fort ? La biche n'est-elle pas symbole de douceur et de timidité, vertus historiquement considérées comme féminines, ce qui signifie en réalité une parfaite soumission ? »²¹³

On connaît le cerf à son cri :

« Comme on cognoist l'arbre à ses fruicts
Et l'oyseau à son chant ramage
Sy faict on le cerf à ses bruicts. »²¹⁴

« Les bêtes qui ont une voix utilisent différents tons, et particulièrement quand elles sont à la saison des amours, et elles se reconnaissent par leur voix [...] »²¹⁵

« [Les cerfs] crians et beuglans (ce qu'on appelle reer en vray terme) de toutes leurs forces. »²¹⁶

« Et lèvent la teste en haut, reans ou braimant hautement sans crainte. »²¹⁷

« A part les bramées, le cerf est plutôt silencieux. Il a un aboiement d'alarme semblable à celui du chevreuil, plus rugueux, éructé ; la biche le pousse aussi et je l'ai entendue beugler. »²¹⁸

Pour Aristote, le cri des cerfs femelles n'est que l'expression de la peur, tandis que celui des cerfs mâles est celle du rut :

« La voix change manifestement chez certains [animaux] mais chez d'autres animaux, c'est une autre partie du corps qui signale le début de la possession de la semence et de la fécondité. Quant à la voix, en règle générale, dans la plupart des espèces, la femelle l'a plus aiguë et les plus jeunes l'ont aussi plus aiguë que les plus vieux, ainsi les cerfs mâles font entendre une voix plus grave que les femelles. Et les mâles font entendre leur voix lorsque c'est la saison de l'accouplement, les femelles font entendre la leur lorsqu'elles ont peur. La voix de la femelle est brève, celle du mâle a de la longueur. [...] donc, le plus souvent comme nous l'avons dit, les voix des mâles et des

femelles diffèrent en ce que les mâles font entendre une voix plus grave que les femelles [...] »²¹⁹

« Les cerfs ruent plus gros que les biches [...] ; le ruement de la biche est plus court. »²²⁰

« Il a la voix d'autant plus forte, plus grosse et plus tremblante, qu'il est plus âgé ; la biche a la voix plus foible et plus courte, elle ne rait pas d'amour, mais de crainte : le cerf rait d'une manière effroyable dans le temps du rut, il est alors si transporté, qu'il ne s'inquiète ni ne s'effraie de rien ; on peut donc le surprendre aisément, et comme il est surchargé de venaison, il ne tient pas long-temps devant les chiens ; mais il est dangereux aux abois, et il se jette sur eux avec une espèce de fureur. »²²¹

Robert Hainard une opinion contraire :

« La biche peut bramer aussi, surtout vers le temps de la mise bas. On peut entendre bramer le cerf de fin juillet à Noël (Lutz Heck). »²²²

Contrairement à l'usage actuel, restreint à trois ou quatre verbes, Eugène Rolland (1906) cite une dizaine de mots différents pour les cris du cerf.

Le chasseur comprend le langage des cerfs en rut :

Le premier niveau de construction « sociale » de la réalité consiste à faire le parallèle entre la finalité (la reproduction) et les moyens (le « langage » animal). Il s'agit d'un lieu commun de la littérature cynégétique, construit à partir d'une assimilation anthropomorphe des émotions des cerfs et des spectateurs :

« Le brame représente un véritable langage animal aux nuances variées à travers lesquelles les autres cerfs, mais aussi les connaisseurs, peuvent saisir les états d'âme et les actions de l'intéressé en même temps que sa classe d'âge approximative et son agressivité.

Brame d'avertissement du propriétaire des lieux et du harpail.

Brame de recherche mais aussi de provocation du cerf pèlerin venu de loin qui entend bien prendre sa part du gâteau.

Hoquets raboteux du cerf qui trotte derrière une biche réceptive et qui se fait prier

Brame claironnant, haut et triomphant du vainqueur d'une joute.

Brame administratif d'ennui du cerf fatigué.

Brame bâillement de l'animal couché,

et toutes sortes de rots et de grincements qui ne sont audibles que de près. »²²³

Le deuxième niveau de construction sociale consiste à leur répondre. Imiter le cerf pour le faire venir lors du brame, c'est assimiler la proie du chasseur au rival d'un « cerf », le « cerf » étant en l'occurrence celui qui défie l'autre, celui qui a l'initiative de la rencontre.

Le chasseur imite le cri d'un cerf en rut :

La technique est ancienne. On utilisait autrefois une corne de boeuf pour amplifier les sons émis par l'homme. L'instrument a ensuite été modifié par une embouchure ; on souffle aujourd'hui dans un cor pour sonner et non pour imiter les cerfs :

« On appelle le cerf non pas comme pour le chevreuil en imitant la femelle, mais en bramant comme lui en essayant de le provoquer pour le faire venir. Pour cela on se servait dans le temps d'un verre de lampe, ce qui était délicat ; maintenant on utilise un œsophage de grand cerf ou deux cylindres en matière composite s'emmanchant l'un dans l'autre et dont la modulation se fait en allongeant ou en raccourcissant l'ensemble. La réussite de cet appel

provoqué par l'homme est souvent en rapport avec la densité des cerfs sur les lieux du brame. Plus cette proportion est importante, moins grandes sont les chances de le faire quitter sa harde et venir vers l'intrus. Une bonne méthode consiste souvent à provoquer un cerf silencieux et fatigué en donnant quelques coups brefs : souvent ce signal le ranime, le fait bramer de nouveau et donne une précieuse indication sur sa position. »²²⁴

Voici le niveau technique censé être atteint par les connaisseurs :

« Un championnat très spécialisé se déroule tous les ans entre les meilleurs pratiquants de l'appeau au cerf, venus de neuf pays mesurer leur talent au cours d'une compétition originale. Chaque concurrent, utilisant son appeau préféré, doit passer trois épreuves, où sont évalués la ressemblance, la puissance et la musicalité de ses appels, répartis entre l'imitation du cerf adulte maître de place qui veille sur sa harde, l'imitation d'un cerf plus jeune qui se déplace en recherchant des biches et l'imitation de deux cerfs qui se rapprochent l'un de l'autre et possèdent des voix différentes. L'ensemble des épreuves est organisé de façon à ce que le jury, composé de chasseurs de cerfs chevronnés, ne puisse pas voir les concurrents : il doit donc donner ses notes sur un feuillet anonyme. »²²⁵

La technique n'y fait rien :

« [Les cerfs] répondent assez facilement à l'imitation même imparfaite de leurs cris (ce qui ne veut pas dire qu'ils seront forcément dues et s'approcheront, c'est une autre histoire relevant d'une technique particulière et difficile très prisée des gens de l'Est). »²²⁶

Mieux vaut s'assurer de la coopération des animaux :

« Les mésaventures d'un grand spécialiste [de la chasse à l'appeau au cerf], célèbre chasseur allemand qui avait même publié un manuel de l'appeau, ont fait rire toute l'Europe centrale cynégétique dans les années 30. Ce Monsieur avait été invité en Tchécoslovaquie pour démontrer ses talents, mais dans tous les territoires qu'il visitait, les brames s'éteignaient, plus un seul cerf ne donnait de la voix, son voyage fut un naufrage... Les cerfs des Carpates ne comprenaient sans doute pas l'allemand ! La chasse à l'appeau du cerf, comme celle du chevreuil, du renard, du pigeon ou de tout autre gibier, restera toujours un art difficile et passionnant, dont les véritables spécialistes ne sont pas fréquents et ont peut être la chance de posséder un bien précieux : le "don" ! »²²⁷

La réponse à l'imitation est un comportement acquis là où les cerfs sont chassés. Il ne fait pas plus partie de l'éthogramme du cerf que son comportement nocturne et furtif. La réponse est un comportement acquis, là où les cerfs sont en contact régulier avec les hommes qui s'en occupent.

Où le moment du rut des cerfs n'est pas situé

Le motif narratif de la rencontre du cerf ou le blason héraldique dit « le rencontre », pris isolément, sont difficilement repérables sur le calendrier. Dans les légendes hagiographiques, la rencontre est explicitement anthropomorphe : le cerf s'adresse oralement à son poursuivant, le chasseur l'entend et modifie, ou non, sa propre conduite. Les légendes de saint Eustache (où le cerf revient en arrière) ou de saint Gilles (où le cerf se réfugie auprès de l'ermite) situent le motif dans le cycle saisonnier. Le thème est connu des auteurs antiques :

« Les cerfs, les plus paisibles pourtant des animaux, ont aussi leur malice. Pressés par la meute des chiens, ils se réfugient spontanément auprès de l'homme. »²²⁸

« Lorsque les chasseurs qui les poursuivent les serrent de si près que les cerfs se désespèrent et pensent ne plus pouvoir désormais sauver leur vie, ils reviennent en arrière à très vive allure à la rencontre des chasseurs, parce qu'ils ont moins de regret de mourir sous leurs yeux [...] »²²⁹

La ruse du gibier - un « hourvari » dans le jargon de la vénerie - est une représentation anthropomorphe. Le retour sur soi témoignerait de la malice des cerfs :

« On appelle reuse, quand un cerf fuyt et refuit sur soy. »²³⁰

« Qui [le cerf] refuit volontiers sur luy

S'arrière retourner tu dois

Toute la menée. »²³¹

« S'il arrive a quelque boys-taillis, il n'entre pas dedans mais se relaisse au bord, et laisse passer les chiens. »²³²

« Les cerfz malicieux se recelent longuement sur eux sans sortir de leur fort. Toutesfois quand ilz sortent, ilz se retirent en leur fort deux ou troys heures avant jour. »²³³

« Quar un cerf quant il va a son demourer, revient volontiers sur soy. »²³⁴

Le chasseur siffle le cerf :

La notule de Pline est développée par Elien avec force détails :

« Les cerfs] se laissent charmer par les flûtes des pâtres et leurs chants ; d'ouïe très fine quand ils dressent les oreilles, et sourds quand ils les rabattent [...] »²³⁵

« chasse musicale des animaux d'Etrurie : [...] les cerfs de ce pays ne sont pas seulement capturés grâce à des filets et à des chiens, comme c'est l'usage à la chasse, mais aussi et même surtout, grâce au concours que la musique apporte aux chasseurs.[...] on déploie en demi-cercle les filets et tous les engins de chasse qui servent à piéger les bêtes ; il y a là également un flûtiste professionnel et ce dernier s'efforce de jouer l'air le plus langoureux possible, en évitant toutes les notes aiguës, et en ne jouant que les mélodies les plus douces [...] la paix et la tranquillité permettent aux sons de se propager aisément et la musique s'insinue dans les hauteurs, dans les vallons, dans les fourrés, en somme dans tous les gîtes et les repaires des bêtes sauvages. Dans un premier temps, lorsque le son parvient à leurs oreilles, les bêtes sont frappées de stupeur et remplies d'une sorte de terreur, mais ensuite elles sont plongées par la musique dans une sorte de jouissance irrépressible et contre laquelle elles ne peuvent lutter, et, fascinées, elles en oublient leurs petits et leur maison (bien que les bêtes n'aiment pas s'aventurer hors de leur territoire). Les bêtes tyrrhéniennes sont ainsi attirées comme sous l'effet d'un charme magique et captivant, et, ensorcelées par la mélodie, elles arrivent et tombent dans les pièges, subjuguées par la musique. [...] »²³⁶

Le motif est connu des auteurs médiévaux :

« [...] et sachez que lorsque les cerfs tiennent les oreilles rabattues, ils n'entendent pas : mais lorsqu'ils les dressent leur ouïe est très fine [...] »²³⁷

Les traités de vénerie connaissent la technique :

« Le cerf s'esmerveille et espouvante quand il oyt siffler en paume et hucher. »²³⁸

« Il est d'un naturel assez simple, et cependant il est curieux et rusé : lorsqu'on le siffle ou qu'on l'appelle de loin, il s'arrête tout court et regarde fixement et avec une espèce d'admiration les voitures, le bétail, les hommes ; et s'ils n'ont ni armes, ni chiens, il continue à marcher d'assurance, et passe son chemin fièrement et sans fuir : il paroît aussi écouter avec autant de

tranquillité que de plaisir le chalumeau ou le flageolet des bergers, et les véneurs se servent quelquefois de cet artifice pour le rassurer. »²³⁹

La croyance survit dans la chasse contemporaine : nous l'avons vu faire maintes fois. Siffler peut servir à distraire un cerf de son intention, plutôt que de le calmer :

« [...] Le cerf avançait toujours, il passa au petit trot devant nous à moins de quarante mètres. Mon compagnon n'avait pas encore levé la carabine. Je pensai que le cerf allait faire encore dix mètres et prendre notre odeur. J'attendais qu'il fasse un bond de surprise et qu'il disparaisse au grand galop. [...] Je faillis siffler pour arrêter le cerf mais, réfléchissant que s'il nous sentait en même temps que je le sifflais, je n'aurais d'autre résultat que celui de le faire partir encore plus vite, je m'abstins donc. »²⁴⁰

Examinons ce motif dans un récit plus ancien.

Le chasseur siffle pour imiter le cri du faon et pour calmer la biche :

« Dans les premiers temps de sa vie, le faon ne dégage presque pas d'odeur, paraît-il, et la biche veille à distance. Quand il est perturbé ou qu'il veut se rassasier, il émet un certain cri, une sorte de sifflement qu'il est très difficile de situer, mais qui met immédiatement la biche en alerte. »²⁴¹

L'auteur dit expressément qu'un trouble, sinon la quiétude contrariée par la faim, sont à l'origine de l'appel du faon ; la biche ne s'approche que si elle ne perçoit pas de danger. La synecdoque revient à dire qu'imiter un faon sert à faire venir à soi une biche calme, et par inversion de la causalité, sert à la calmer :

« Les biches auxquelles on donne la chasse en jouant de la flûte ou en chantant, se laissent prendre et elles se couchent sous l'effet du plaisir. Lorsqu'on est deux chasseurs, l'un chante ouvertement ou joue de la flûte, l'autre lance son trait, de derrière, quand le premier lui signifie que c'est le moment favorable. S'il se trouve qu'elle a les oreilles droites, elle entend avec acuité, et il n'est pas possible de lui échapper, mais si elle les a baissées, on lui échappe. »²⁴²

Le thème se retrouve dans la fable n° 97 d'Esopé, où un chevreau ne veut pas mourir sans se défendre :

« [...] O loup ! Je ne doute pas que je vais te servir de pâture ; mais je ne veux point d'une mort ignominieuse : joue de la flûte que je puisse danser. Tandis que le loup jouait de la flûte et que le chevreau dansait, les chiens alertés par le bruit, accoururent et mirent le loup en fuite. »²⁴³

Le lai de Tyolet :

Tyolet est le fils de la Veuve de la forêt ; c'est un chasseur capable de prendre les bêtes en les sifflant, qui tient ce don d'une fée :

« Tyolet estoit apelez
de bestes prendre sot assez,
que par son sisflé les prenoit,
totes les bestes qu'il voloit.
Une fe ce li ora,
e a sifler li enseigna ;
Dex onc nule beste ne fist
qu'il a son sisflé ne preïst. »²⁴⁴
« [...] Quant les bestes sifler l'ooient,
tot errament a li venoient ;
de ceus que il voloit, tuoit
et a sa mere les portoit. »²⁴⁵

Un jour qu'il chasse, le cerf au lieu de venir à sa rencontre, l'entraîne au fond des bois jusqu'à un gué qu'il traverse :

« [...] droit vers meson s'en volt aller,
quant soz .I. arbre vit ester
.I. cerf qui ert e grant e gras,
e il sifla eneslepas.
Li cers l'oï, si regarda,
ne l'atendi, ainz s'en ala ;
le petit pas du bois issi,
e Tyolet tant le sevi
q'a une eve l'a droit mené ;
le cerf s'en estoutre passé. »²⁴⁶

Tyolet hésite à le suivre. Un chevreuil apparaît alors, que Tyolet siffle et tue. Tandis qu'il le dépouille, le cerf se métamorphose en chevalier, au bord de l'eau :

« Endementres qu'il l'escorcha,
e li cers se transfigura
qui outre l'ave s'estoit mis [...]]
e.I. chevalier ressembloit. »²⁴⁷

Tyolet fait la connaissance du chevalier-bête, qu'il interroge sur ses armes et sur leur fonction. Le chevalier lui explique ensuite la conduite à tenir avec sa mère, pour obtenir à son tour l'allure d'un chevalier :

« E tu lis dis que par ta foi
que male joie avra de toi
si tu ne puez estre tel beste,
e tel coiffe avoir en ta teste ;
e des ce qu'ele ce orra,
isnelement t'aportera
toute autretele vesteüre,
cote e mantel, coiffe et ceinture, [...]] »²⁴⁸

Tyolet rentre alors chez la Veuve de la forêt et formule la menace :

« [...] Par foi, fet il, or est ainsi :
si je tel beste con je vi
ne pis estre, dine sai et voi
que male joie avrez de moi. »²⁴⁹

Il obtient d'être équipé des armes de son père. Tyolet quitte alors sa mère pour rejoindre la cour d'Arthur, où il se présente :

« Rois, j'ai a non chevalier beste,
a mainte en ai trenchié la teste,
e Tyolet m'apele l'on.
molt sai bien prendre venoison.
Filz sui, biau sire, s'il vous plest,
a la veve de la foreste ;
a vos m'envoie certement
tot por apprendre afetement. »²⁵⁰

Arrive la fille du roi de Logres, sur un cheval blanc et accompagnée d'un chien, qui réclame un chevalier assez hardi pour réussir l'épreuve, couper le « blanc pié du cerf » au poil si luisant qu'on le croirait presque en or. Ce dont le roi de Logres le récompensera en lui accordant la main de sa fille :

« -Sire je suis une meschine,
fille de roi et de roïne,
e de Logres estrois mon père,
n'ont plus d'enfanz, li ne ma mere.

E si vos mandent par amor,
commē a roi de grant valor,
s'il a de vos chevaliers
nul qui tant soit hardiz ne fiers,
qui le blanc pié du cerf tranchast,
Biau sire, celui me donast ;
icelui a seignor prendroie ;
de nul autre cure n'avroie. »²⁵¹

Le roi engage sa parole à son tour :
« Par foi, fet il rois, vos créant
que itel soit le covenant
que cil a fame vos avar
qui le pié du cerf vos donra. »²⁵²

Un chevalier nommé Lodoer tente l'épreuve mais renonce à la vue de la rivière à traverser. D'autres renoncent également. Tyolet y va à son tour, traverse la rivière derrière le chien et atteint le cerf gardé par sept lions, dont il tranche le pied :

« Tyolet prend lors à sifler,
e li cerfs molt beninement
vers Tyolet vient erramment.
E Tyolet .II. fois siffla
li cerf du tot donc s'arresta.
S'espée ttert isnelement,
du cerf le blanc pié destre prent,
par mi la jointe li trancha,
dedenz sa huese le bouta.
le cerf cria molt hautement,
et li lion tout erroment
grant aleüre sont venu [...] »²⁵³

Tyolet est attaqué, blessé aux flancs mais vainc les lions. Il n'a plus la force de s'en aller. Arrive un chevalier sur un cheval gris, auquel Tyolet mourant confie le pied du cerf :

« de sa huese le pié sacha,
e au chevalier le bailla ».²⁵⁴

Le chevalier pour s'assurer du gage et de la récompense, frappe Tyolet d'un coup mortel supplémentaire. Il va réclamer la fille du roi, quoique sans ramener le chien. On tempère et on accorde un délai de huit jours au disparu. Durant ce temps, le chien revient. Gauvain parti à la recherche de Tyolet avec l'aide du chien, le retrouve. Arrive une pucelle sur une mule, à qui Gauvain confie Tyolet pour qu'on le soigne. Gauvain retourne à la cour et s'apprête à soutenir en combat judiciaire, le droit de Tyolet contre les prétentions du traître. Tyolet arrive alors à la cour ; il argumente et défend son droit :

« Bonement donné vos avoie
le pié q'au cerf trenchié avoie,
e vos telloier en sousistes,
pour .I. peu que ne m'oceïstes.
Mort en dui estres voirement.
Je vos donnai, or m'en repent ;
vostres espée que vos portastes
tres par mi le cors me boutastes ;
tres bien me duisdates occirre. »²⁵⁵

L'autre avoue alors : Tyolet est rétabli dans son droit et épouse la fille du roi.

Dans ce récit assez complexe, une métamorphose est suggérée : le cerf devient un chevalier alors que jeune chasseur tue et dépouille un chevreuil. Le lai utilise l'antinomie entre l'apprenti et l'homme d'expérience. Pour situer Tyolet comme adolescent, l'auteur suggère la mort d'un chevreuil : l'analogie est parfaitement construite car elle permet de situer la date du motif narratif. Il n'est pas dit que le passage de l'enfance à l'âge adulte soit analogue à une « renaissance ». La désignation ambiguë du plus petit des cervidés (Tyolet/le chevreuil) et du cervidé de plus grande taille (le chevalier/le cerf) se retrouve dans le roman de Perceval au sujet des « biches » ou « biques » que celui-ci conduit en troupeau. La technique consistant à siffler à la manière des chèvres en œstrus, aux calendes d'août, pour faire venir les chevreuils en rut, est pratiquée encore de nos jours. Ainsi Tyolet tuant un chevreuil, est comme l'enfant quittant la résidence de sa mère pour commencer sa vie d'adulte. Il n'est donc pas question que Tyolet tue le cerf qui l'incite à franchir la rivière, si celui-ci « est » son père. Dans ce récit, l'économie du discours est poussée au maximum :

« Endementres qu'il l'escorcha,
e li cers se transfigura
qui outre l'ave s'estoit mis [...] »

Le dépeçage est-il la condition de la métamorphose ? Ce texte ne mentionne pas le cœur du gibier rapporté à qui arme le jeune chevalier : nous y reviendrons.

Où la pulsion sexuelle masculine est automnale :

Nous trouvons chez Mac Farland (1990) une description étiologique du comportement sexuel :

« Certaines espèces, y compris l'homme, sont sexuellement actives tout au long de l'année. C'est vrai des espèces vivant dans les régions équatoriales où les saisons sont favorables à la reproduction. Cependant [...] même chez l'homme on remarque des rythmes cycliques de production d'hormones. L'activité des testicules chez l'homme adulte est à son maximum à la fin de l'automne et accuse une chute à la fin du printemps. Ceci est valable dans l'hémisphère Nord. On constate des changements parallèles chez la femme. On note également pour ces populations humaines une intéressante corrélation entre la latitude et la natalité. L'activité gonadale étant maximale en novembre, on pourrait s'attendre à une forte natalité neuf mois plus tard ; or ce n'est pas le cas. [...] Le plus fort taux des naissances est influencé par la latitude mais également par des pratiques sociales. »²⁵⁶

« Les populations qui n'utilisent pas la contraception mais observent l'abstinence pendant le carême ont un nombre de conceptions élevées à Pâques, ce qui rend compte de la forte natalité en janvier. »²⁵⁷

La première parution de cet ouvrage date de 1981. C'est dire combien les connaissances chronobiologiques et éthologiques disponibles à l'époque des enquêtes ethnographiques précédemment citées, auraient permis d'établir des conclusions pertinentes... si la relation entre les cycles biologiques et les conduites sexuelles avait été examinée.

Alain Reinberg (1978, 1981) a montré que la variation annuelle du taux sanguin de testostérone était significative dans notre espèce et que le maximum se produisant fin septembre. Il fait observer combien l'activité sexuelle masculine est déterminée, pour des raisons adaptatives, par la photopériode :

« It is probable that human beings, like some other primates, are influenced or synchronized, at least to some extent, by photoperiod. »²⁵⁸

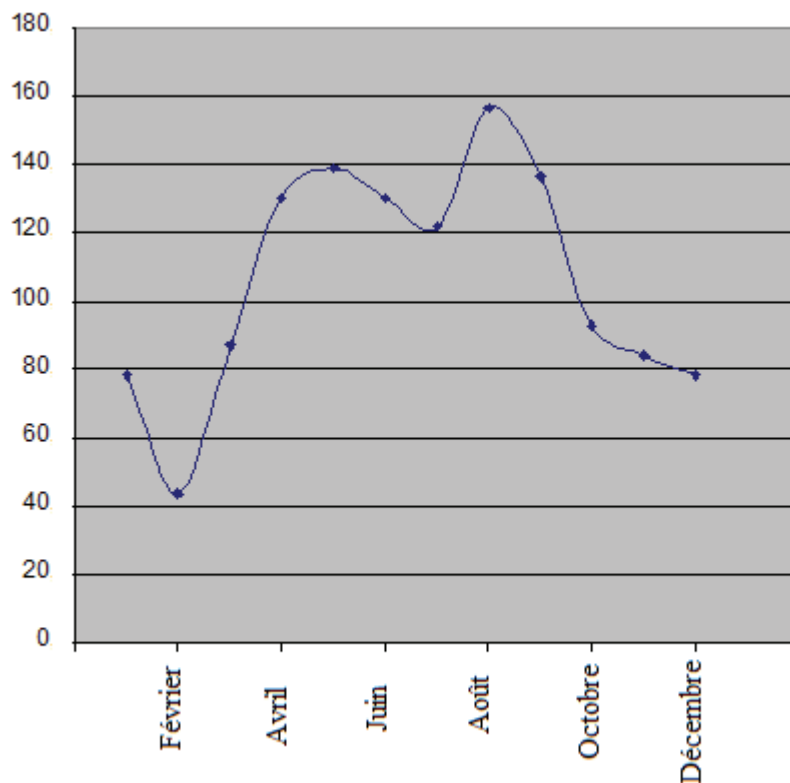
L'auteur complète son interprétation en dressant un parallèle entre le rythme annuel de la pulsion sexuelle masculine et celui des « passages à l'acte », sous formes de viols ou de crimes à l'arme blanche. Ces viols et crimes à l'arme blanche diffèrent radicalement quant à leur occurrence saisonnière épidémiologique :

« These findings strongly suggest different etioloical factors for the rhythm in rape versus that for assault to inflict bodily injury. The literature of psychology and psychiatry has from time to time envisioned knives, guns and other weapons so as to inflict bodily injury are symbolic of sexual aggression by men. This assertion is without objective support. In fact the detection of an antiphase relationship of the circannual rhythms in rape and in assaults repudiates such a hypothesis.»²⁵⁹

L'interprétation comparative avec les autres animaux soumis à de telles variations était directement faite : il s'agit d'une réponse adaptative à l'environnement, de façon à ce que la reproduction s'accorde avec les ressources alimentaires.

Le schéma suivant est une version simplifiée du diagramme établi par Reinberg (à la latitude de Paris) :

Figure 1

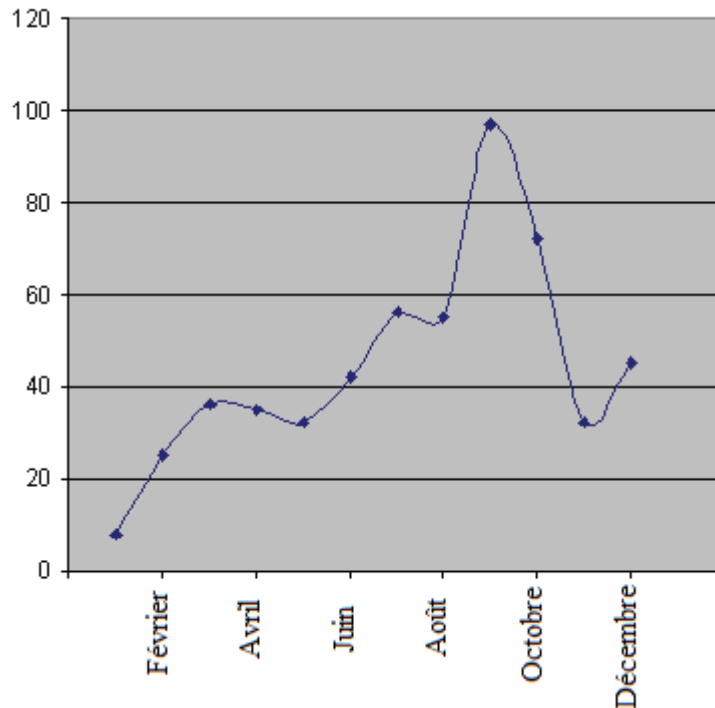


Le rapprochement serait fructueux si l'homme, à l'instar des cerfs, des bœufs, des chèvres ou des moutons, se nourrissait de végétaux. Comme la contrainte est moindre dans notre espèce qu'elle ne l'est chez les herbivores, nous ne nous étonnons guère de ne pas trouver de mention directe d'une sexualité exacerbée ou d'une augmentation de la masse testiculaire chez les hommes en automne, alors que c'est exactement ce qu'on observe chez les cerfs et les taureaux.

L'indicateur pertinent de la variation annuelle du taux sanguin de la testostérone n'est pas la masse testiculaire, mais la masse musculaire. D'autres auteurs, notamment Hettinger (1998), ont montré que la variation annuelle de la force musculaire masculine était déterminée par la testostérone. Il en découle que le

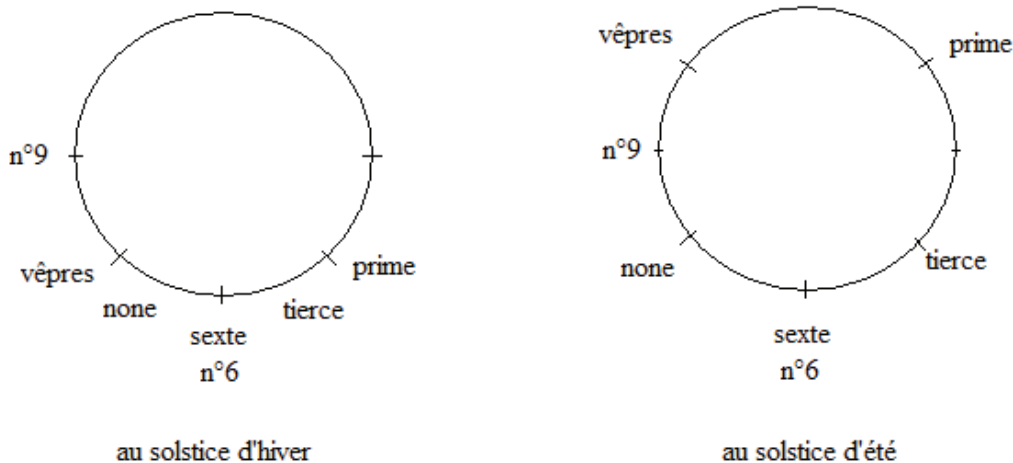
cycle annuel de variation de la force musculaire est associé indirectement à celui de la pulsion sexuelle. Nous représentons sur le schéma suivant le cycle des variations de la force, exprimée en pourcentages. Le niveau médian correspond à 50% ; le pic de 100% correspond à la valeur observée en septembre, c'est-à-dire le double de celle observée en janvier :

Figure 2



La courbe n'est pas une sinusoïde régulière où le point haut, atteint en septembre, serait compensé par un point bas situé à l'opposé sur le calendrier. La valeur la plus basse, au lieu de se produire en mars, est observée en janvier. Il en résulte un déséquilibre : le point médian de « l'onde » se situe au solstice d'été. Autrement dit, les hommes sont dans leur force normale au solstice d'été et au mieux, à l'équinoxe d'automne. Examinons ce point puisque les allégations relatives à la vigueur des chevaliers, notamment Gauvain dont la force croît du matin jusqu'à midi puis décline en soirée, sont directement remises en cause. Dans son combat contre Ségurade par exemple, il est dit que Gauvain est invincible à midi. Représentons les deux « chronothèses » pour comparer ce qu'il en est des indications horaires relevées au solstice d'hiver (à gauche) et de celles relevées au solstice d'été (à droite). Les indications horaires sont représentées en toutes lettres et les indications mensuelles dans le calendrier julien, le sont par le numéro du mois :

Figure 3



Ce schéma conjugue deux représentations, celle du cycle horaire exprimé en heures canoniales (sexe correspond à midi et prime au lever solaire) et celle du cycle calendaire dans la nomenclature julienne (le sixième mois est juin et le premier mois est janvier). Les heures sont de durée inégale, sauf à l'équinoxe. Si Gauvain devait combattre à Noël, il n'aurait aucune chance de résister au-delà de « none » exprimée en heures canoniales équinoxiales. A contrario, un adversaire opposé à Gauvain au jour saint Jean, n'a aucune chance de lui résister puisqu'à « vêpres » exprimées en heures canoniales équinoxiales, Gauvain dispose encore d'un reliquat de forces.

Revenons aux descriptions naturalistes : si Gauvain était étalonné selon les résultats d'Hettinger, en combattant à Noël, il serait certain de perdre contre un chevalier non « saisonnalisé », c'est-à-dire dont la force est égale tout au long de l'année. Si Gauvain combat à la saint Jean, les forces sont équilibrées puisque l'un est au point médian de son cycle annuel tandis que l'autre est censé échapper aux variations annuelles. Il en résulte que le motif selon lequel la force de Gauvain suit le cycle solaire, a été imaginé dans un calendrier archaïque où Gauvain combattait à l'équinoxe d'automne. Deux cycles réels, la photopériodicité quotidienne et la photopériodicité annuelle, sont décalés de 90° sur le cercle pour être assimilés par un motif narratif, à un autre cycle réel, la variation de testostérone masculine. La force masculine censée suivre le cycle solaire sert à signifier l'équinoxe d'automne. Le signifié de puissance est alors la force, selon l'antinomie victoire/défaite, ou le rut selon l'antinomie naissance hivernale/naissance estivale. Seules les espèces animales dont la durée de gestation est identique à la nôtre, seront comparables aux êtres humains. Citons Buffon :

« Le cerf est en état d'engendrer à l'âge de dix-huit mois, car on voit des daguets, c'est-à-dire, des cerfs nés au printemps de l'année précédente, couvrir des biches en automne, et l'on doit présumer que ces accouplements sont prolifiques. Ce qui pourroit peut-être en faire douter, c'est qu'ils n'ont encore pris alors qu'environ la moitié ou les deux tiers de leur accroissement ; que les cerfs croissent et grossissent jusqu'à l'âge de huit ans, et que leur tête va toujours en augmentant tous les ans jusqu'au même âge ; mais il faut observer que le faon qui vient de naître, se fortifie en peu de temps ; que son accroissement est prompt dans la première année, et ne se ralentit pas dans la seconde ; qu'il y a même déjà surabondance de nourriture, puisqu'il pousse des dagues, et c'est-là le signe le plus certain de la puissance

d'engendrer. Il est vrai que les animaux en général ne sont en état d'engendrer que lorsqu'ils ont pris la plus grande partie de leur accroissement ; mais ceux qui ont un temps marqué pour le rut, ou pour le frai, semblent faire une exception à cette loi. [...] et dans les animaux quadrupèdes, ceux qui, comme le cerf, l'élan, le daim, le renne, le chevreuil, etc. ont un rut bien marqué, engendrent aussi plus tôt que les autres animaux. »²⁶⁰

Buffon va nettement plus loin dans l'explication qu'il donne, en liant la production séminale et celle du bois, à l'apport de nourriture. Pour lui la relation est proportionnelle

« Il y a tant de rapports entre la nutrition, la production du bois, le rut et la génération dans ces animaux, qu'il est nécessaire, pour en bien concevoir les effets particuliers, de se rappeler ici ce que nous avons établi de plus général et de plus certain au sujet de la génération : elle dépend en entier de la surabondance de la nourriture. Tant que l'animal croît (et c'est toujours dans le premier âge que l'accroissement est le plus prompt), la nourriture est entièrement employée à l'extension, au développement du corps ; il n'y a donc nulle surabondance, par conséquent nulle production, nulle sécrétion de liqueur séminale, et c'est par cette raison que les jeunes animaux ne sont pas en état d'engendrer : mais lorsqu'ils ont pris la plus grande partie de leur accroissement, la surabondance commence à se manifester par de nouvelles productions. Dans l'homme, la barbe, le poil, le gonflement des mamelles, l'épanouissement des parties de la génération, précèdent la puberté. »

En assimilant maturation sexuelle et rut, Buffon laisse de côté la photopériode et son rôle déclencheur :

« Et ce qui prouve évidemment que la production du bois et celle de la liqueur séminale dépendent de la même cause, c'est que si vous détruisez la source de la liqueur séminale en supprimant par la castration les organes nécessaires pour cette sécrétion, vous supprimez, en même temps, la production du bois ; car si l'on fait cette opération dans le temps qu'il a mis bas sa tête, il ne s'en forme pas une nouvelle ; et si on ne la fait au contraire que dans le temps qu'il a refait sa tête, elle ne tombe plus, l'animal en un mot reste pour toute la vie dans l'état où il étoit lorsqu'il a subi la castration ; et comme il n'éprouve plus les ardeurs du rut, les signes qui l'accompagnent disparaissent aussi, il n'y a plus de venaison, plus d'enflure au cou ni à la gorge, et il devient d'un naturel plus doux et plus tranquille. Ces parties que l'on a retranchées étoient donc nécessaires, non-seulement pour faire la sécrétion de la nourriture surabondante, mais elles servoient encore à l'animer, à la pousser au dehors dans toutes les parties du corps sous la forme de la venaison, et en particulier au sommet de la tête, où elle se manifeste plus que par-tout ailleurs par la production du bois. »²⁶¹

Où la pulsion sexuelle masculine est censée être constante

L'énoncé courant de la croyance est que l'homme, le vrai, est capable de s'accoupler à toute heure du jour, chaque jour de l'année, à tout âge. Les plus virils ont commencé très jeunes. Comme ces dispositions ne sont pas forcément celles de leurs partenaires féminins, certaines méprises s'ensuivent : les mésaventures de Gauvain, au tout début de sa biographie, en sont l'exemple. Examinons auparavant un récit où la sexualité masculine est associée à une production musicale. Dans « La suite du roman de Merlin », la violence sexuelle est associée à « l'enchantement » de la victime :

« Merlin, comme il se rapprochait des deux personnages, s'arrêta et dit à ceux qui l'accompagnaient : « Voyez-vous ces deux hommes qui sont assis sur ces trônes et qui tiennent ces harpes dans leurs mains ? [...] Sachez que ces harpes possèdent un timbre d'un tel pouvoir qu'hormis ceux qui en jouent, leurs sons envoûtent de la manière la plus extraordinaire tous ceux qui les entendent, hommes ou femmes, à tel point qu'ils en perdent aussitôt complètement l'usage de leurs membres ; ils s'écroulent donc comme s'ils étaient morts et restent étendus sur le sol aussi longtemps qu'il plaît à ces musiciens [...] »

[Et Merlin de poursuivre]

« Ce sortilège a déjà provoqué bien des drames. En effet, lorsqu'un homme respectable passait par ici, s'il menait avec lui son amie ou sa femme, les enchanteurs couchaient avec elle, pour peu qu'elle fût jolie, sous les yeux mêmes de celui qui la conduisait, et s'il s'avisait de protester, ils le tuaient, quel qu'il fût. »²⁶²

L'auteur décrit le chaos provoqué par le son des harpes dans l'esprit des compagnons de Merlin, subjugués alors que lui-même se bouche les oreilles :

« Il fit tant qu'il brisa l'enchantement qui les tenait, en sorte qu'ils retrouvèrent l'usage de leurs membres et de leur force, sans se ressentir de ce qui leur était arrivé. Il leur demanda : « Qu'avez-vous éprouvé ? Seigneur, dirent-ils, nous avons éprouvé toutes les douleurs et toutes les craintes qu'un cœur humain peut concevoir, car nous avons vu très distinctement les princes et les suppôts de l'enfer. »²⁶³

En se bouchant les oreilles, Merlin échappe aux harpistes, puis les met hors d'état de nuire ; il fait creuser une fosse, où l'on jette les enchanteurs et du soufre. On y allume un feu qui ne s'éteindra qu'à la mort du roi Arthur. Quand ce temps sera écoulé, l'image intacte des deux enchanteurs ensevelis restera pour l'éternité. Le mérite de Merlin est-il d'assurer l'atemporalité du thème de l'enchantement ? Il faut alors démontrer que Merlin lui-même échappe à la démence saisonnière par les sons d'une harpe pour que l'inversion du motif narratif soit évidente. Dans le mythe classique, le joueur de harpe ou de cithare est Orphée, sinon Apollon, est la proie de l'enchantement est un cerf ou un Silène, Marsyas. Dans la version christianisée, le joueur de harpe est un évangéliste ou le Christ : le harpiste devient un Bon Pasteur et le catéchumène est comparé à l'agneau divin. Son baptême le rend atemporel, au sens de l'eschatologie.

Les différentes versions des récits où Merlin apparaît, sont antagonistes : dans l'une, le harpiste maléfique a pour proie la femme qu'il viole. Dans l'autre, le harpiste honorable a pour proie Merlin alors que celui-ci « est » un cerf ou chevauche un cerf, durant sa période de démence. Le Merlin « sylvestre » est à la version christianisée du mythe d'Orphée ou d'Apollon citharède charmant les cerfs durant la saison de chasse à l'approche. Les enchanteurs assimilés aux « princes et suppôts de l'enfer » et vaincus par Merlin, en sont l'antithèse. Ces récits ont en commun deux thèmes narratifs : la femme est au violeur, ce que le cerf est au chasseur. La pulsion sexuelle automnale est à l'homme ce que le rut est au cerf. En accréditant l'idée que le baptême fait des païens des fidèles sacrés pour l'éternité, l'idéologie chrétienne contribue à nier l'existence d'un cycle saisonnier des pulsions ou des conduites masculines.

Résultats

Le soi disant cerf « sauvage » :

La chasse à la pirsch, avec imitation du cerf, repose sur une construction sociale où l'on fait passer la réponse du cerf pour une réponse instinctive. L'argument consiste à imaginer le territoire de chasse comme la nature sauvage, et le cerf comme un animal libre d'aller et venir. La mésaventure d'un spécialiste allemand de l'appau faisant se taire les cerfs tchèques les uns après les autres est révélatrice : les territoires de chasse allemands sont des espaces anthropisés, aménagés pour la chasse au point que les cerfs répondent à l'imitation. Dans les territoires où ils n'ont pas été accoutumés à cette pratique, on peut chasser les cerfs à l'approche mais pas en les provoquant oralement. Dans les territoires où la chasse est collective, le problème de l'approche ne se pose pas : soit les chiens traquent un cerf et les veneurs le poursuivent jusqu'à sa mort par épuisement, soit les traqueurs « rabattent » le gibier, cerfs et biches confondus, vers une ligne de « panneaux » ou une ligne de tireurs. Il va sans dire que là où les cerfs sont braconnés –et ce cas est loin d'être minoritaire- l'approche d'un cerf en le provoquant oralement est absolument hors de propos.

Ni l'ethnologue décrivant la pirsch alsacienne, ni son informateur n'ont discerné la différence entre le comportement spontané et le comportement acquis des cerfs. Au lieu de la « culture » régionale des animaux soumis à l'aménagement forcené de leur biotope, on a préféré y voir un « don » humain. En faisant de la capacité « innée » d'imiter un cerf, l'inverse d'une technique apprise au sein du groupe des chasseurs, on stigmatisait la prétention à théoriser la chose. La prétention ridicule dont le spécialiste faisait preuve, était de publier un manuel au lieu d'aller apprendre l'accent des cerfs tchèques dans les territoires de chasse aménagés à cet effet. Le contresens est complet. Il y avait deux façons d'interpréter les faits : soit à partir d'une approche éthologique, en cherchant l'embryon de culture des cerfs, soit à partir de la réfection imaginaire du motif, quand le héros du récit parle aux cerfs ou en entend la parole ! Ces « exempla » se retrouvent pour ce qui est de parler aux cerfs, dans les légendes des saints Télo, Edern et une kyrielle d'autres saints obscurs de Bretagne, et pour ce qui est de les écouter quand ils parlent aux chasseurs, dans celles des saints Eustache, Hubert ou Julien l'hospitalier.

L'art du berchaire ou du pirscheur :

Selon Thomas Malory, et d'autres avant lui, Tristan est l'inventeur d'un certain nombre de techniques cynégétiques :

« Il introduisit des choses nouvelles et bienvenues en matière de sonneries pour les bêtes qu'on chasse à courre, celles que l'on veut prendre, toutes celles que l'on veut détruire et nous lui devons tous ces termes dont nous nous servons aujourd'hui [...] il s'ensuit à ce qu'il me semble que tous les gentilshommes portant armes devraient à bon droit honorer messire Tristan pour les mots gracieux qu'ils ont et dont ils font usage [...] Par là, d'une certaine façon, tous les hommes de condition peuvent distinguer un gentilhomme d'un valet et un valet d'un vilain, car celui qui est noble de condition sera tenté par de nobles usages et de suivre les coutumes des gentilshommes de la noblesse.»²⁶⁴

« Journallement Tristan se rendait à la chasse, car on le réputait en ce temps-là le meilleur chasseur du monde et le plus expert à sonner du cor pour toutes les fanfares. Les livres nous le rapportent, c'est à messire Tristan que nous

devons tous les termes appropriés en matière de vénerie et de chasse à courre, et toute la musique à sonner en chassant. C'est lui qui est à l'origine de tous les mots à employer dans la fauconnerie, lui qui distingua entre les bêtes que l'on poursuit à cheval et celles que l'on chasse aux chiens courants, qui dit lesquelles sont vermine, et quels airs conviennent à quel gibier –pour le laisser courre, la poursuite, le retour en forêt, la suite, les abois, l'instant où l'on sert l'animal et beaucoup d'autres sonneries et termes propres [...] »²⁶⁵

Comment rapprocher les prescriptions musicales d'indications onomastiques, et celles-ci d'indications saisonnières et calendaires ? L'enjeu est de relier les trois tonalités –aigu, médium, grave- ou les trois modes du chant celtique –sommeil, sourire et lamentation- avec les indications de la course solaire à l'équinoxe, d'Est en Ouest, ou de sa course au solstice d'été, du Nord-Est au Nord-Ouest. Dans le premier cas, les correspondances seront cohérentes avec les mythes méditerranéens. Dans le second, elles le seront avec les rites bretons contemporains et le festiaire irlandais médiéval.

Malory cependant ouvre une autre distinction, où les valets sont le terme médian entre les gentilshommes et les vilains : la noblesse sonne les tons de chasse, tandis que les vilains pratiquent une chasse illicite, donc furtive et silencieuse. Les valets participent à la chasse collective dans ses formes nobles, en tant qu'auxiliaires évidemment, et ils contribuent à la police de la chasse en réprimant l'exercice collectif de la chasse par les vilains. Tout ce contexte social va disparaître en France à la Révolution, mais reste bien ancré dans d'autres pays d'Europe occidentale. Quant à la pratique individuelle de la chasse, Tristan en donne un exemple éloquent. Résumons ceci dans un tableau :

Tableau 9

	technique noble	technique ignoble
collectif	chasse à courre, chasse au vol	chasse en battue, panneautage
solitaire	chasse à l'arc, pirsch	tenderie, piégeage, braconnage

Citons ici les analyses les plus récentes :

« La chasse est en Bourgogne au bas Moyen Age, régie par une réglementation très stricte, la réservant aux seuls ducs et seigneurs, l'interdisant donc du même coup aux roturiers, même pour se défendre des dommages causés à leurs cultures par la faune sauvage. La Coutume de Bourgogne le stipule très clairement : il est seulement permis aux non nobles d'expulser à cris et jets de pierres, sans toutefois les offenser, les animaux faisant des dégâts dans leurs terres. »²⁶⁶

La coutume a été maintenue jusqu'en 1789 ; voici un extrait de cahier de doléances :

« Le seigneur nous a permis de garder nos grains et nos prés, avec les rigoureuses défenses de ne porter aucune arme à feu. Ainsi ces animaux sont si apprivoisés et si accoutumés aux cris humains et à tout autre bruit permis, que toutes les peines que nous prenons pour défendre le travail de nos mains deviennent inutiles. Ces mêmes animaux n'épargnent pas plus les taillis que nos héritages, car ceux-ci les broutent en hiver et en été [...] »²⁶⁷

Odile Vincent oppose les chasses collectives ostentatoires et bruyantes, aux chasses individuelles :

« Les piégeurs comme les braconniers, agissent seuls, pour eux-mêmes et leur famille. Ils n'ont pas besoin d'alliés de chasse et se passent même de chiens, repérant eux-mêmes la présence du gibier. Le dispositif qu'ils mettent en place assure à lui tout seul l'ensemble des fonctions nécessaires à

la capture du gibier. C'est un mode de capture qui se distingue aussi de la chasse par sa discrétion : la capture a lieu en l'absence du piègeur, dont l'art consiste, entre autres, à rendre imperceptible toute trace de son passage, en particulier son odeur ; à rendre non identifiable le piège lui-même qui pour être efficace, doit être confondu avec l'environnement naturel. »²⁶⁸

« Ce ne sont ni de simples procédés de capture bien adaptés techniquement aux proies qu'ils visent, ni des réactions suscitées par l'émergence des deux expressions du « sauvage », l'une bénéfique et souhaitable et l'autre menaçante ; ces deux activités [la chasse collective et le piégeage] organisent, selon des modalités qui leur sont propres, des relations spécifiques à une nature sauvage qu'elles contribuent elles-mêmes à constituer. »²⁶⁹

« La technique de la pirsch requiert une parfaite connaissance du terrain de chasse car une fois le vent dominant localisé, le chasseur doit rapidement choisir un secteur d'approche, chemin, vallée et versants « situés à bon vent », permettant de contourner puis d'approcher la place de brame. Une marche silencieuse commence. Attentif à la moindre brindille, à la moindre feuille morte qui trahirait irréversiblement sa présence, le chasseur progresse, l'œil et l'oreille en alerte ; une tache claire peut signaler la présence de la biche que le cerf ne manquera pas de suivre, le cri du geai, le glissement furtif d'un sabot annoncent l'imminence d'un passage. »²⁷⁰

Habituellement on craint du geai qu'il ne trahisse la présence d'un intrus, le chasseur en l'occurrence. Mais pour Hell c'est inverse : le geai, dont le ramage détaille les mille et un mouvements d'un cerf, est entendu à bon escient par le chasseur car il faut savoir que le « terrain » local est sablonneux. Le glissement furtif d'un sabot de cerf ne serait jamais perçu s'il n'était annoncé par un geai.

« Maintenir les cerfs sur le territoire de chasse, garder « ses cerfs », telle est la véritable obsession du gestionnaire que tout bon chasseur se doit d'être. Pour certains chasseurs, la pirsch, chasse silencieuse, représente encore une chasse trop dérangeante aux conséquences néfastes sur le gibier. »²⁷¹

« D'après le discours des chasseurs, le territoire de chasse appartient au cerf. Certes le terrain porte la marque du chasseur, mais les pierres à sel, la construction de mangeoires, l'affouragement régulier en hiver, l'entretien des cultures à gibier visent essentiellement à rétablir une biocénose perturbée. Les différents aménagements permettent de stabiliser un cheptel sur un terrain de chasse mais également d'assurer au cerf les conditions (alimentation, quiétude) nécessaire à son vieillissement. Laisser vieillir les beaux cerfs, telle paraît la préoccupation majeure du chasseur. »²⁷²

« Pour le chasseur cette gestion qualitative repose sur la pratique d'une chasse silencieuse donc peu perturbatrice et surtout sur un tir individuel et sélectif que seuls la pirsch et l'affût permettent d'effectuer dans de bonnes conditions. Cette conception fonde les critiques opposées à la chasse en battue. »²⁷³

Valentin Pelosse révélait le non-sens dans lequel s'engageaient les études sociologiques et ethnologiques sur la chasse, en opposant le caractère trop général des premières et l'impossibilité d'utiliser les secondes :

« Il semble plus fiable d'opposer une première approche qui privilégie les déterminants sociaux de la pratique, à une autre approche qui elle, prend plus particulièrement en compte la dimension symbolique des pratiques cynégétiques. »²⁷⁴

« [D'autres auditeurs] auront été frappés, comme moi sans doute, par l'évidence du consensus qui paraissait s'établir entre chasseurs et chercheurs. Les résultats de recherche semblaient servir d'arguments

naturels pour légitimer l'exercice d'une pratique cynégétique contestée. [...] Cet effet d'adhérence, je préfère le considérer comme l'effet d'un processus d'objectivation, qui n'a pas été mené à son terme avec une conscience suffisante de ses conditions de réalisation. Et je conclurai en m'interrogeant sur la relation qui existe entre la pratique des sciences humaines et les différents types d'écriture qui s'offrent au chercheur ; sur la relation entre le processus d'objectivation, mis en œuvre par le chercheur et son rapport à l'écriture, sur le problème de la transmission des résultats de recherche. S'agit-il simplement de faire état de l'objectivation des phénomènes observés, obtenue préalablement à leur communication ? Un certain rapport à l'écriture ne ferait-il pas plutôt partie intégrante de ce processus d'objectivation ? »²⁷⁵

Anne Vourc'h allait jusqu'au terme de cette démarche en analysant les distorsions par les chasseurs eux-mêmes des catégories linguistiques et des représentations. Toute analyse objective de la réalité devient impossible car :

« Les passages entre les catégories du sauvage et du domestique concernent aussi l'animal vif, à travers l'élevage et la volonté de produire de l'animal sauvage. On peut dire que la fabrication du sauvage consiste à réensauvager un sauvage contaminé par le domestique. Le sauvage traqué et tué par le chasseur est donc un sauvage élaboré par le chasseur lui-même, à travers des techniques d'élevage.»²⁷⁶

« La violence qui ne peut répondre d'aucune justification rationnelle, la violence ludique, « gratuite » envers un animal domestique – pour ne pas parler d'un animal familier ou de compagnie – elle n'est socialement plus tolérée. On notera que, dans ce contexte, seul l'animal sauvage, précisément, est susceptible d'être mis à mort pour le seul plaisir, de façon ostentatoire et légitimée. »²⁷⁷

Il aurait fallu parvenir à de telles conclusions dès 1981, dans notre première étude sur le sujet, car le cerf chassé à la pirsch en Alsace est typiquement ce « sauvage » créé par les chasseurs, pour le sport et au détriment des forestiers et des agriculteurs entre les calendes de février, date de fermeture de la chasse et les calendes d'août, date de son ouverture. L'alternance entre les soins au gibier durant les six mois de croissance végétale et la chasse durant les six mois de la dormance, bien qu'elle soit décalée de l'axe équinoxial, fournit la clé d'interprétation des différents modes de chasse, à travers les hagnonymes, les dates calendaires et les indications saisonnières. La paire Têlo/Guinefort, respectivement fêtés le 9 février et 5 novembre, correspond aux orientations horaires de prime et vêpres du solstice d'été, c'est-à-dire Nord-Est et Nord-Ouest. Les termes homophones sont le cri de chasse pour le lancer d'un cerf et l'instrument mythique de Tristan, l'arc Quinefaut. Pour opposer la « *venatio clamorosa* », la chasse à cors et à cris printanière, à la chasse à l'arc automnale, des fêtes dédiées à Têlo le 25 mars et à Quinefaut le 25 septembre, eussent été de meilleur aloi : elles auraient permis de faire coïncider les repères astronomiques nécessaires à l'élaboration des calendriers, avec les cycles biologiques des espèces réputées « naturelles » ou « sauvages ».

Le cornu. Cerf ou taureau ?

Le nom français du cerf est la transcription d'une synecdoque pour désigner l'animal avec ses cornes, la partie valant pour le tout. Depuis l'adoption des règles binomiales, on précise la situation taxonomique du Cerf d'Europe dans le genre « cervus » en y rajoutant son nom grec (« *elaphos* », le cerf). Au sens strict d'une désignation par des attributs distinctifs, le terme « cervus » semble mal choisi si

l'attribut n'est pas permanent ! Le signifié de puissance est donc l'antinomie entre « cervus » et « bestia », le même animal sans ses cornes. En conséquences, existent d'autres qualificatifs pour désigner l'espèce durant la partie de l'année où les mâles ne sont pas coiffés. En français, les termes adéquats sont « mulet » ou « coiro ». Dans plusieurs langues, la terminologie semble simple tant elle semble calquée sur le mot latin « *hircus* » : c'est le cas en allemand (« *Hirsch* »), en néerlandais (« *Hert* ») en anglais (« *Hart* »), ces mots donnant « hère » et « harde » en français. Le mot existe en breton (« *yourc'h* » ou « *iourc'h* », donnant « Jurques » en toponymie française), en gaulois (« *iorkos* » ou « *iurkos* ») et en gallois (« *iwrch* »). Les choses se compliquent quant aux animaux ainsi nommés. « *Hirx* » ou « *hircus* » a aujourd'hui pour référent, le bouc (en conflit avec « caper »), « *Hirsch* » et « *Hert* », le cerf mâle, tandis que « *iourc'h* », « *iorkos* » ou « *iwrch* », désignent le chevreuil !

Comme *dorcon* ou *dorcas*, sont traduits par « chèvre » ou « gazelle », la cohérence est rétablie en ce sens que les mots féminins de la série « *iourc'h* », « *iorkos* » et « *iwrch* » désignent des « chèvres », sans distinguer entre les taxons (les genres *Capra*, *Ibex*, *Capreolus* ou *Rupicapra*). Seul le contexte narratif indique si la chèvre en question est domestique, féroce ou sauvage. Le traducteur aura le choix entre « cerve », « chèvre », « aegagre », « gazelle », « antilope », « bique » ou « biche ». Eugène Rolland (1906) cite une vingtaine de désignations différentes. Quand le motif narratif est centré sur les sujets femelles, l'indétermination taxonomique rend possible tous les glissements de sens : l'animal « aegagre » s'accouple aussi bien avec un bouc, un bouquetin, un chamois, un chevreuil, qu'un daim voire un cerf.

Le glissement de sens pourrait trouver son origine dans la plasticité comportementale de certaines espèces : les animaux sauvages devenus domestiques, ceux qui se laissent dompter ou apprivoiser, sont les mêmes que les bestiaux nés à la maison, acceptant les soins mais toujours susceptibles de revenir à l'état sauvage, d'être indomptables ou de s'enfuir. Ainsi, l'étymon « *dam-* » donne en latin, français et allemand, le nom d'un cervidé. En breton, « *dem* » ou « *demm* » sont aussi bien des anthroponymes que des toponymes ; le bétail ovin est désigné sous le nom générique de « *danwat* ». En gaulois, « *damos* » conserve ce sens générique indifférencié qu'on trouve dans les écrits des auteurs anciens de langue grecque, à savoir le « bœuf » qui, selon le contexte, désigne du bétail ou du gibier. En plus des différences d'usage -le critère étant la docilité, le caractère plus ou moins farouche de l'animal, l'aptitude à accepter les soins domestiques-, existe un gradient de taille des animaux de la même espèce, selon les régions biogéographiques. Les désignations vernaculaires ont été établies et le sont encore, par comparaison de la taille ou du poids des cerfs. Ainsi « *damos* » ou « daim » désignent des cerfs de petit gabarit, comme la sous-espèce britannique du cerf élaphe. En revanche, « elk » ou « élan » désignent des cerfs de grand gabarit, comme la sous-espèce nord-américaine du cerf élaphe. En français, le cerf nord-américain est nommé par son nom amérindien (« wapiti »), ce qui supprime toute ambiguïté. En anglais, le mot « elk » désigne un cerf élaphe si l'animal est américain, et un élan, s'il est européen ou asiatique. La taxonomie officielle n'y peut mais.

Il reste à savoir par quelles voies étymologiques un animal d'un gabarit intermédiaire entre « daim » et « bœuf », est dénommé « *Hirsch* » en allemand, alors que ce mot est réservé aux animaux de plus petite taille en latin (« *hircus* » ou « *hirx* ») et en gaulois, breton et gallois (« *iorkos* », « *iourc'h* », « *iwrch* »). Il semble que la convergence lexicale se soit faite entre les termes rattachés de près ou de loin

à la désignation de la bouche (« *bucca* ») et des « métiers de bouche » (« *buccos* », mot gaulois passé au latin). Le référent étymologique est un bouc sauvage, « *stambucco* » en italien, « *Steinbock* » en allemand, bouquetin en français. Du point de vue phénologique, le point commun entre ces animaux est la grimace caractéristique des mâles flairant les femelles en œstrus, la « muse » ou « *Flehmen* ». Outre le raire caractéristique des cerfs, tous les animaux mâles de ces espèces émettent lors du rut une odeur assez semblable. Celle des boucs est facile à sentir, dans les conditions d'élevage particulières à ces animaux, notamment quand les sujets sont confinés... Il suffit de s'approcher de quelque enclos à daims où un seul mâle est enfermé avec une vingtaine de femelles en octobre, pour reconnaître l'odeur. En pleine nature, l'odeur est différente car elle n'est pas retenue par la boue souillée des étables et enclos. Cette odeur, commune aux cerfs, daims et boucs sauvages, signale l'époque précise de l'année où les mâles sont moins méfiants vis-à-vis de l'homme. Du point de vue de la gestion du cheptel, les termes « *hircus* » ou « *hirx* », « *Hirsch* », « *iorkos* », « *iourc'h* », « *iwrch* » s'appliquent à ces animaux rebelles aux soins humains, de gabarit assez proche mais tous potentiellement dangereux durant leur rut. Nous considérons ici,

a) que la distinction entre coiffé (« *cervus* ») et non coiffé, est pertinente pour valider ou réfuter les hypothèses relatives au genre masculin et la fraction mâle de l'espèce animale,

b) que le terme « *hirx* » s'applique à plusieurs taxons, indifférenciés quant à leur comportement durant le rut,

c) que le terme « *bestia* » s'applique aux animaux femelles des taxons précédents,

d) que le même terme s'applique aussi aux mâles quand ils ont perdu leur bois. Ainsi « *cervus* » est antonyme de « *hirx* » dans les langues romanes du fait des cornes différentes d'un taxon à l'autre, mais ne l'est pas dans les langues germaniques, du fait de l'odeur mâle commune aux différents taxons. Ainsi « *cerva* » est un oxymore pour des bêtes femelles dépourvues de cornes, sauf si la « cerve », « cierge » ou « chièvre » porte des cornes pérennes (taxon « *capra* ») ou un bois caduc (taxon « *cervus* »).

Les êtres de nature sont désignés par des zoonymes. Nous compléterons ce lexique à l'aide des patronymes, théonymes ou hagionymes connexes pour constituer le répertoire des entités imaginaires associées au cerf.

Tableau 10

en grec	en latin	en gaulois	en français	langues riveraines	référent
elaphos		elem, elentia			cerf
elaphos			élan		élan
alke	alces			Elk, Elch	élan
damalos		damos			bœuf
	dama		daim	Damhirsch	daim
		damos			cerf
			hère, harde	Hert, Hart, Hirsch	cerf
zorx		iorkos	(Jurques)		chevreuil
aigos, aix	hirx, hircus				bouc
	bestia		biesse, bête		générique
	bestia		biche		cerf
	bestia		bique		chèvre
tarandos	tarandus		tarande	Tier, Deer	renne
tarandos	ramus, rangifer		rongier	Renntier	renne
keraos	cervus	caruos	cornu		cerf
kerastes			céraste		vipère
kapros	capra, caper		chèvre		chèvre
kapros	capreolus		chevreuil		chevreuil
bous, bos	bos, buculus				bœuf
bous, bos		bucco	bouc	Bock, Buck	chèvre
	fœtus		faon		cervidés
	hinnulus			Hind(in)	cerf
				Stag	cerf
tragos					chèvre
moskos			b. musqué		ovibos
moskos					bœuf
dorcas, dorcon					gazelle
dorcas, dorcon					chevreuil
dorcas, dorcon					chèvre
kemmas		camox	chamois	Gemse	chamois
kemmas				Gamo	daim

Discussion

Le mythe du cerf selon Jean-Luc Duvivier de Fortemps :

L'immutabilité des cycles cosmiques et leur effet sur les cycles biologiques, détermine une conception linéaire de la transmission culturelle. Duvivier de Fortemps (1985, 2011) commente ainsi les mentalités archaïques et des traditions inexpliquées:

« Il est difficile de dire si nos lointains ancêtres [les peintres de cerfs de la préhistoire] avaient également été sensibles à l'indéniable beauté de ces

ramures et au fait qu'elles se renouvelaient tous les ans. Force est de constater que ce symbolisme, cette fascination et cette convoitise se sont perpétuées jusqu'à nos jours, non seulement chez les chasseurs, mais aussi chez tous les passionnés de la recherche et de l'appropriation des bois "jetés" par les cerfs à chaque mue annuelle. »²⁷⁸

Pour cet auteur, l'intelligence prêtée au cerf, et le fait qu'il ne soit pas domestiqué, prennent une valeur mystique. En jouant sur le sens du mot « culte », Duvivier relie le cerf à la divinité, à partir des cornes singulières de l'animal :

« Le cerf a résisté à cet asservissement total et son insoumission lui vaut encore aujourd'hui le qualificatif de noble. Il ne fait pas de doute selon nous que le culte du trophée dont il fait parfois encore l'objet (et pas seulement de la part des chasseurs) est une survivance du culte que nos ancêtres Gaulois rendaient à Cernunnos, le dieu à tête de cerf. L'Eglise a avalisé une forme indirecte de sanctification du cerf à travers le culte encore vivant de saint Hubert. Elle fait parfois du cerf un médiateur entre le ciel et la terre, comme le Christ. Cernunnos était déjà pour les Celtes, le dieu qui parvient à faire remonter des enfers, Esus, le dieu bénéfique. »²⁷⁹

Le même auteur va jusqu'à commuter l'exécutant du rite sacerdotal et son objet :

« Tour à tour gibier providentiel, animal solaire et guide funéraire, le rôle également sacerdotal du cerf doit beaucoup au caractère particulier de sa ramure.[...] La chute (la mue) et la repousse (le refait) de ses bois, qui s'accomplissent chaque année, disent ce rythme perpétuel qu'on observe dans la nature. Cette alternance n'a pas manqué d'impressionner l'homme qui y a vu un symbole de régénérescence. »²⁸⁰

Autant l'assertion descriptive du réel est vérifiable, autant la relation relative au soleil et au rite funéraire est imaginaire. Elle est nécessaire à la cohérence, quand l'une des valeurs (porter des bois, au sens métaphorique) est inversée (ne pas en porter, en porter sans pouvoir d'en débarrasser). Nous trouvons ici le troisième niveau de « construction sociale » de la réalité. Mieux que le phénomène naturel de la mue, le rite cervin de printemps n'a de signification que rapportée à la finalité des bois lors du rut automnal : en porter, c'est être capable de se reproduire. Le motif narratif vient à peine d'être énoncé qu'il faut déjà sortir du cadre culturel fixé par la religion chrétienne ou par le calendrier romain. Comme Duvivier ne fait pas œuvre d'historien, la dissonance cognitive est résolue par une « survivance » populaire d'une « religion » celtique dont il ne nous dit rien.

Selon quel(s) critère(s) distinguer la rigueur scientifique, des facilités rédactionnelles propres à un essai ou à un roman ? Pour comparer les résultats issus d'une démarche scientifique à des textes relevant de différents genres littéraires, nous rapprochons des auteurs compétents pour ce qui relève du cerf ou de sa chasse, avec des auteurs n'ayant de compétence relative à la sexualité masculine que ce qui relève de leur propre expérience. En pareil cas, le discours scientifique est tenu à l'écart car ni la chasse, ni l'art d'aimer ne s'en réclament. Les auteurs assument pleinement leur statut d'écrivain de fiction, comme Servais (2011), Duvivier de Fortemps (1985) et avec plus de réticences, Hell (1987, 1994), m'ont permis de comprendre ce que le récit ethnographique avait d'incongru quand il décrit des enquêtes conduites en Europe par des Européens. Ces auteurs font appel à ce qu'on nomme aujourd'hui, « l'intelligence émotionnelle » de leur lecteur. Alors que l'un n'hésite pas à rapporter un « *tu es le cerf* » censé expliquer comment imiter un raire, les autres se contentent d'évoquer un « opéra » automnal pour décrire les sonorités du brame ! Belle trouvaille d'écrivain qu'on appréciera par contraste avec ces termes plus convenus :

« Rien n'est plus vrai que le brame d'un cerf, la forêt qui m'enrobe de ses senteurs, la lune qui éclabousse. Tout est ici, et ma vie, et mes rêves, et ma dignité d'homme. »²⁸¹

L'allusion narrative se résume alors à la déclinaison paradigmatique du « brame d'un cerf », des odeurs « de la forêt » et de [sa] « dignité d'homme » ; la concaténation syntagmatique est à peine esquissée, à travers l'assimilation du « vrai », et du « tout », à l'ici et maintenant de « [sa] vie, [ses] rêves et [sa] dignité d'homme ». On sait que la dignité en question, masculine et hormonale, se confond alors avec les dainties d'un cerf tué durant le brame, qu'il convient de trancher tant l'odeur en est forte. Cependant Duvivier ne dit pas si la dignité masculine se limite au brame, couvre l'intervalle entre août et février, ou s'étend à l'année entière dans le laps de temps s'écoulant sa vie de jeune homme et l'homme mûr qu'il est devenu... On s'accordera sur le fait que la rédaction de Duvivier reste plus subtile que celle de son collègue Servais :

« L'homme a donné aux grands cerfs le surnom de fantômes de la forêt, en hommage à leur faculté de disparaître, de se rendre invisibles et insonores. Le réveil cyclique de l'amour fait oublier au cerf sa peur de la mort. Plus question de se taire et de se terroriser ! L'heure est aux défis, aux parades, aux poursuites, aux conquêtes, aux étreintes. »²⁸²

De façon encore plus caractérisée, Hell évoque les odeurs masculines opposées aux odeurs féminines, comme si le cerf et l'homme avaient en commun « l'odeur mâle », en automne ! Qui a lu Hainard (« une odeur qui donne faim ») et Duvivier de Fortemps (« une odeur musquée [...] qui m'enivre ») sait que l'odeur du cerf n'est pas traduite partout en Europe de la même façon... alors qu'il n'y a guère qu'à cette époque de l'année qu'on la perçoit. L'ethnologue alsacien évoque aussi le goût du sang, celui du cerf assurément. Restent deux registres sensoriels sur lesquels cet auteur est vraiment discret : la perception visuelle, quand tout se joue dans les lumières indécises des crépuscules : il aura toutefois considéré cette lacune et en conséquence, intitulé son premier livre « Entre chien et loup ». En définitive, les seules perceptions qui ne soient pas soumises à l'imagination ou la métaphore, sont le toucher, lors de la marche sur le sable ou dans les feuilles mortes, et au contact de l'acier poli d'une carabine ou du poil rêche du gibier mort.

Le mode de connaissance, fondé sur l'antinomie entre les perceptions sensorielles et l'intellect chez Hell, aura permis d'opposer le chasseur alsacien entre février et août, à l'homme en tant qu'époux, père de famille et citoyen ! L'ethnologue réduit l'œcoumène à sa dimension rhénane (Alsace, Bavière, Suisse alémanique, Autriche) et ses informateurs, à des éléments de celui-ci : en tant que chasseurs et alsaciens, ils sont exclus de la communauté humaine... Le mythe est construit autour de la « fièvre » qui les envahit d'août à février et les rend aussi capables que le sont leurs chiens, de se déplacer en forêt, de percevoir leurs proies et, mieux que ne le feraient les chiens, de les attirer pour les tuer. Le chasseur alsacien se substitue à un chien, comme le saint homme de la troménie de Locronan est censé être devenu un loup, aux dépens d'une fillette. Nous retrouvons ces traits de caractère dans la description d'hommes de terrain wallons :

« Cependant l'apogée de l'an pour Jean Luc Duvivier de Fortemps, c'est l'automne et la saison du brame [...] Durant cette période, toutes affaires cessantes, l'écrivain se consacre corps et âme à la forêt. Son carnet foisonne d'annotations [...] constituant l'abondant matériau des ouvrages qui seront composés en hiver, dans la tiédeur de la demeure ardennaise aux murs épais, sur fond d'une symphonie de Sibelius... Jean Luc Duvivier raconte le cerf

magique, il se raconte lui-même et, à mesure, son regard nous entraîne là-bas vers la forêt, le domaine qui participe de son être profond, suscitant notre imaginaire, nous conviant là où enfin peuvent se rejoindre formes humaines, végétales et animales, telles qu'en leur primitive harmonie. »²⁸³

La position épistémologique de l'écrivain wallon est nettement plus explicite que celle de son collègue alsacien. La comparaison est fondée puisque les ouvrages de Hell et Duvivier portaient sur le même thème et sont parus la même année. Dans le même contexte épistémologique, Duvivier s'appuyait sur son intuition et coupait court à toute fantasmagorie. Des animaux comme le cerf ou le loup, censés avoir des capacités politiques, n'ont de raison d'être sacralisés que par contraste avec les capacités humaines. En effet, quand la politique, la connaissance intellectuelle et le langage deviennent les moyens d'échapper à la condition animale, la singularité de l'humanité n'est en rien établie. Duvivier évoque la dignité d'un homme dans le cas précis de la « nature » commune aux cerfs et à certains hommes en automne. Il s'approche de la dimension mythique de la « nature » humaine mais n'ayant pas choisi de faire œuvre d'anthropologue, son analyse se borne à évoquer « l'imaginaire ». Les émotions traduisent une commune nature débordant largement du cadre restreint de la condition humaine. Duvivier rejoignait en cela des auteurs comme Pierre Moinot, Henri Vincenot ou Michel Tournier. Confronté au même enjeu, Hell adoptait un point de vue inverse : l'isolement masculin d'août à février, l'abandon de toute distance avec les chiens, la rivalité agonistique entre un cerf et un homme mû par ses « humeurs », révélait en creux un Alsacien non-chasseur, censé être normal, équanime, maître de soi, bon père et bon époux. Duvivier n'a pas cherché à dépasser la tautologie aristotélicienne car il renonçait à toute prétention scientifique, mais un autre auteur avait comblé cette carence dès 1988. En effet, Valentin Pelosse pointait le « phénomène très rapide de réception de ce discours savant » par les institutions cynégétiques « qui fonctionnent, le cas échéant, comme des groupes de pression » :

« La rapidité, je dirais même l'immédiateté, de ce processus social de réception des résultats de recherche est aussi satisfaisant qu'il est peu fréquent en sciences humaines, mais ce n'est pas sans conséquence. »²⁸⁴

Au delà de l'ironie, Pelosse précise son propos :

« Socialement, ces recherches peuvent prendre une signification, une portée, indépendantes des intentions de leurs auteurs. »²⁸⁵

En effet, au cours des dernières décennies, la chasse passait du statut « de non-objet pour sociologues et ethnologues » à celui « d'objet digne d'étude pour les chercheurs ». Mais plutôt que de pointer la précipitation ou l'immaturation de ses collègues, Pelosse avait habilement mis le doigt sur leur rapport à l'écriture :

« Mettre en parallèle la littérature et les « sciences » humaines, voilà qui paraît mal venu ! Mais, en ce qui intéresse la manipulation du symbolique, les chercheurs ont beaucoup à apprendre des écrivains. »²⁸⁶

Il concluait en citant Hell pour sa contribution à des approches volontiers récupérées par les institutions cynégétiques, confortant les mythes légitimant la pratique. Ainsi « l'innocente recherche en sciences humaines » avait été récupérée par les institutions cynégétiques agissant comme un groupe de pression dans les politiques d'aménagement du territoire à partir des années 60. En citant Tournier ou Vincenot qui revendiquaient clairement faire œuvre de fiction, pour l'un, et romancée, pour l'autre, Pelosse distinguait « l'innocence » d'un auteur croyant faire œuvre scientifique. Il pointait en outre chez Vincenot sa totale adhésion aux valeurs

véhiculées par la communauté des chasseurs, engendrant un « contrat de lecture » dont le lecteur d'un récit présenté comme « ethnologique » n'avait nul souci :

« je garde [...] une impression bien différente : celle d'une grande adhésion de Vincenot aux représentations symboliques qui apparaissent au travers de ses descriptions cynégétiques ; et comme l'obligation pour le lecteur, soit d'y adhérer à son tour, soit d'abandonner. Le rapport à l'imaginaire, que chaque auteur enclenche chez le lecteur, diffère donc profondément [de celui de Tournier]. »²⁸⁷

Là où Duvivier ne reniait nullement la vision essentialiste de l'humanité, encore une fois Hell adoptait l'attitude inverse : a-t-il voulu ne pas sacraliser le cerf pour mieux ôter à l'humanité les caractères propres que lui avaient attribué les philosophes de l'Antiquité ? Ce « déclasserment » suffisait-il pour donner une apparence de scientificité à un récit comportant un thème commun avec la biologie, outre ceux qu'il revendiquait avec l'ethnologie ? L'auteur privilégiait l'imaginaire. Ses résultats échappaient alors à la confrontation avec les concepts classiques en ethnologie.

Les appeaux paléolithiques selon François-Bernard Mâche :

Nous avons trouvé matière à réflexion à partir des travaux de Pascal Picq (2003), sans pour autant distinguer quelles modalités précises permettaient aux hommes de « dialoguer » avec des cerfs :

« Il est probable que la musique est née des nécessités de la chasse grâce à l'utilisation des premiers appeaux en os de renne et à l'imitation des cris des animaux pour annoncer au clan l'approche d'un prédateur ou envisager un projet de capture. »²⁸⁸

Encore ne parle-t-on ici de « la musique » qu'en tant que représentation particulière à l'espèce humaine et non d'un code commun aux hommes et aux cervidés. L'ordre de grandeur de la ligne mélodique des appeaux est identique à celui de l'imitation vocale du raire des cerfs : il n'y a que trois ou quatre façons de « tialuer » un cerf. Mais on peut imiter le timbre de différents cerfs : cela suffit-il à les leurrer ? Et qu'appelle-t-on un « cerf » : est-ce l'animal anthropisé des chasseurs alsaciens ? Les expériences n'ont pas encore été conduites et il est trop tôt pour proposer une problématique claire. Cependant François-Bernard Mâche (2003) corrobore l'observation archéologique en lui prêtant une résonance éthologique :

« Au paléolithique, nos ancêtres ont fabriqué leurs premiers appeaux en perçant des phalanges de rennes d'un trou circulaire sur la diaphyse. L'expérimentation a montré depuis que de tels os perforés donnent un son aigu qui fascine littéralement les rennes au point qu'ils s'approchent de la source sonore et se couchent, comme hypnotisés. »²⁸⁹

A la différence de ses collègues Picq et Carignon, l'auteur s'aventure dans une spéculation nettement plus hardie :

« Si la musique est un médiateur entre nature et culture, ce n'est certes pas comme un passeur, et encore moins comme un garde-frontière. Les édifices de l'imaginaire musical semblent bâtis sur des fondations simples et robustes fournis par des réseaux neuronaux précâblés dont une part est sans doute commune à tous les vertébrés. Là comme dans beaucoup de domaines, l'homme en tire des combinaisons si variées qu'il peut avoir l'impression de les avoir imaginées de part en part, en oubliant les archétypes élémentaires, et rudimentaires, sur lesquels elles se fondent la plupart du temps. »²⁹⁰

Et les mythes d'Orphée, Apollon, Jésus ou Merlin de s'enrichir d'une version supplémentaire :

« On peut imaginer que les chasseurs paléolithiques avec leurs appeaux, avec leurs cris de rabatteurs en forêt, et avec leurs sons magiques obtenus sur la corde de leur arc résonnant devant leur bouche, sont passés sans même s'en rendre compte d'une activité de survie alimentaire à un jeu de survie imaginaire. »²⁹¹

Les chasseurs paléolithiques auraient joué de l'imaginaire comme Monsieur Jourdain de la prose ? Citons Michel André (2003) qui ne s'en laisse pas conter :

« Il faut toutefois se méfier des interprétations hâtives et comprendre ce qui se passe réellement entre l'homme et l'animal avant de pouvoir parler de communication interspèce (sic). »²⁹²

On ne saurait être plus prudent. L'enjeu est le « signe » sonore anthropique en automne, prélude à la domestication des rennes chez les Sames ou les peuples sibériens, ou à l'appropriation des cerfs, chez les chasseurs alsaciens. L'ordre de grandeur du déplacement se mesure en centaines de kilomètres dans le cas des rennes, et en centaines d'hectares repartis sur un gradient altitudinal, dans celui des cerfs alsaciens.

Le mythe d'Orphée selon Jean-Michel Roessli :

Nous trouvons chez Roessli (2002) une interprétation du mythe paléochrétien d'Orphée, à partir des critiques des Pères de l'Eglise à l'encontre de l'enchanteur. L'auteur cite notamment la diatribe de Clément d'Alexandrie (fin du II^e et début du III^e siècle de notre ère) :

« Comment donc pouvez-vous croire de vaines légendes et supposer que la musique apprivoise les bêtes sauvages ? »²⁹³

Le but était évidemment de substituer à la figure d'Orphée, celle du Christ afin de faire du chant du poète, le Verbe de Dieu. Clément en citant un hymne orphique à Apollon (Hymne, 34, v.16-23), indique clairement le domaine que pouvait recouvrir l'interprétation chrétienne du panthéon romain, à la fin de l'Empire :

« tu fais fleurir toute chose et tu accordes toute la sphère céleste à la cithare très sonore, allant de l'extrémité de la note la plus aiguë, tantôt de la plus grave, et mélangeant selon le mode dorique toute la sphère céleste, tu distingues les espèces vivantes, en tempérant par l'harmonie le destin universel pour les hommes, mêlant pour les uns et les autres une égale mesure d'hiver et d'été, distinguant l'hiver dans les plus aiguës, l'été dans les plus graves, et le dorique dans la fleur fraîche du printemps ardemment désiré. »²⁹⁴

Cette interprétation chrétienne ancienne ressemble étonnamment à la théorie platonicienne qui fait du démiurge, le créateur du cosmos (au sens de l'ordre entre le tout et ses parties). La finalité est la juste mesure ; le temps devient le nombre des éléments bien ordonnés. Le temps cyclique, perceptible par les mouvements périodiques des astres, laisse entrevoir le rôle de la cadence dans l'organisation des rites. L'article de Roessli suggère la récupération par l'Eglise de mythes relatifs à un ordre cosmique incarné non plus par un démiurge mais par un être humain. Ainsi la figure d'Orphée charmant les animaux se retrouverait dans les textes hagiographiques où le saint homme est censé reproduire sur telle portion du territoire, ce que Dieu a fait à l'échelle du monde.

Nous verrons Apollon, figure gallo-romaine d'une entité gauloise anépigraphie homologue de Neptunus, jouer le même rôle. En conséquence de l'acculturation gréco-romaine, il n'est pas surprenant de retrouver la figure du harpiste dans le roman arthurien. L'analyse univoque de Roessli est alors loin de rendre compte de l'ambivalence du motif narratif : le verbe peut aussi bien être

incarné par le démon qu'il ne l'est par Dieu. En voici un exemple tiré de « Le morte d'Arthur » :

« Parlons des joueurs de harpe que messire Lancelot et messire Dinadan avaient envoyés en Cornouailles. Lors du grand festin que donna le roi Marc pour célébrer le départ des Saxons de son pays, Héliot, le joueur de harpe vint avec la chanson que Dinadan avait composée. Secrètement il la porta à messire Tristan, lui disant comment Dinadan l'avait faite à propos du roi Marc. Quand il l'eut entendue, messire Tristan s'exclama : - Seigneur ! Comme Dinadan sait bien et mal faire ! Nous n'y changerons rien. - Messire, oserai-je chanter cette chanson devant le roi Marc ? - Oui, répondit Tristan, à mes risques et périls. Je serai ton garant. »²⁹⁵

Héliot, dont le nom vannetais est Eliavres, enchante les auditeurs acquis à la cause de Tristan et rend furieux le roi Marc :

« On l'écoula chanter cette chanson que Dinadan avait écrite, où l'on notait avec beaucoup d'infamie la perfidie du roi Marc, comme jamais jusque-là. Quand le joueur de harpe eut jusqu'au bout chanté sa chanson, le roi entra en courroux furieux. »²⁹⁶

Tristan fait raccompagner le joueur de harpe dans son pays ; la chanson sert de révélateur tout aussi efficace que le sera le Cor Béni, en d'autres circonstances narratives :

« Pour ce qui est d'être en rage, assurément le roi Marc l'était, car il pensait que la chanson que l'on avait chantée devant lui avait été écrite à l'instigation de messire Tristan, ce pourquoi il songeait à le tuer, de même que tous ceux qui dans son pays lui étaient favorables. »²⁹⁷

Cependant l'indication temporelle manque, ce qui invalide toute tentative de conclure sur la fonction anthropologique de la joute oratoire entre Tristan et Marc, par enchanteur interposé.

Le jargon des veneurs selon François Remigereau :

Le travail de cet auteur (Remigereau, 1963) relève de la philologie et couvre une période comprise entre la fin du Moyen Age et l'époque moderne. Il met en évidence la remarquable stabilité du lexique de la vénerie après la publication du traité de chasse de Jacques du Fouilloux. Dans le roman de Tristan se trouve la première version, semble-t-il, des rites qui furent codifiés par Du Fouilloux quatre siècles plus tard. Quant à trouver des descriptions antérieures à celles du roman médiéval, voilà qui reste difficile. Un hiatus de dix siècles sépare les dernières illustrations suffisamment explicites du rite corollaire d'une chasse au cerf avec un appelant et les premiers écrits médiévaux : au cours de ces dix siècles, les armes n'ont pas changé mais le recours au cerf appelant a disparu. De ce fait, les indications fiables, déterminées par la chasse à l'appelant, disparaissent. Elles ne sont pas remplacées car le seul autre mode de chasse, la vénerie, ne se soucie guère des indications saisonnières. Quant aux autres modes de capture, les chasses aux panneaux ou à l'arc, ils sont tenus pour méprisables : autrement dit, les motifs narratifs au cerf perdent leur valeur d'indication calendaire. Nous relevons dans l'emploi du mot « haut » le moyen de contourner en partie ces difficultés :

« Haute saison : c'est la saison où le soleil, dans sa course, est à midi le plus haut sur l'horizon, c'est-à-dire l'été. »²⁹⁸

« Haut du jour : le moment du jour où le soleil est le plus haut au dessus de l'horizon. »²⁹⁹

« [Le vent] d'hautain est chaud et corrompu, pour ce qu'il passe soubz la région du soleil. »³⁰⁰

Remigereau fait la remarque appropriée, relative à l'abus de sens chez un veneur « parlant Fouilloux », trois siècles plus tard :

« Haut du jour, sous l'autorité de Du Fouilloux, est donné comme terme de vénerie par d'Yauville mais défini inexactement, me semble-t-il, par « quelques heures après que le soleil est levé (Dict.). L'origine et le sens de haut du jour et haute saison, expressions poitevines, s'expliquent par cette autre expression poitevine : « le soleil hausse » ou « est haut » [au dessus de l'horizon] qui marque soit un moment du jour, soit de l'année. »³⁰¹

Remigereau n'établit la relation entre le Sud (en tant que direction de la culmination solaire, tant quotidienne qu'annuelle) et « la région du soleil » dont est originaire le vent haut. Dès lors, il lui est difficile de comprendre le sens dérivé de « hautain » comme tonalité saisonnière, tant dans l'humeur que dans la façon de sonner. En voici cependant une mention évidente :

« A ceste cause il faut parler aux chiens en hautains et resjouissants cris, tant de la bouche que de la trompe. »³⁰²

Gunnar Tilander rencontre la même difficulté :

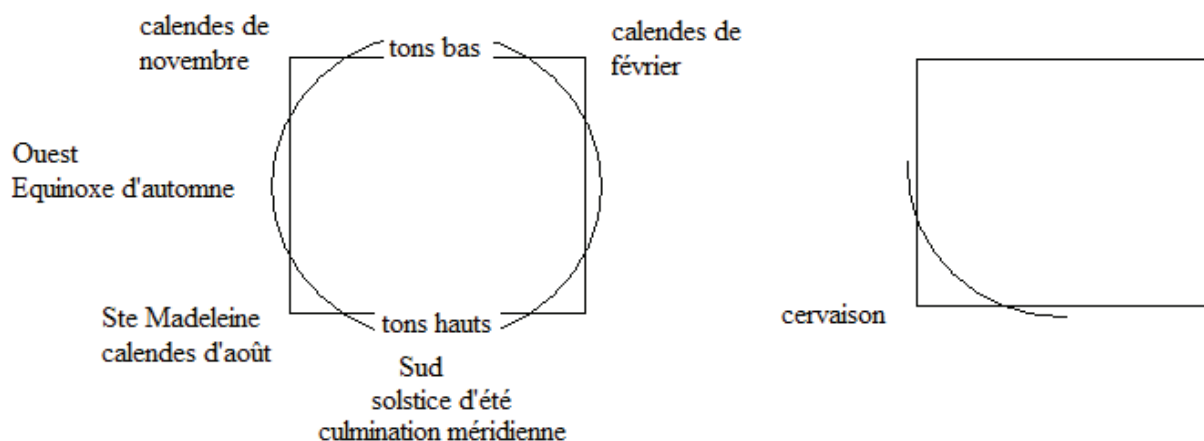
« Hautain [...] : haut, élevé, se rapportant aux cris et sons de trompe employés dans la chasse au cerf pour réjouir les chiens, opposés aux cris et tons bas employés dans la chasse au sanglier. »³⁰³

Comment ces philologues expérimentés n'ont-ils pas relevé la dissonance ?

« Haute saison [...] : le cœur de l'été, l'époque de la Madeleine, la cervaison depuis la fin juin jusqu'à la mi-septembre, où le cerf est gras. »³⁰⁴

On nous indique trois dates -le solstice d'été, les calendes d'août et l'équinoxe d'automne- qu'il faudrait ne rapporter qu'à une seule direction et à une seule tonalité ? Le schéma suivant montre au contraire comment il faudra envisager les indications homologues, afin de les inverser autant que de besoin pour comprendre l'évolution des motifs narratifs :

Figure 4



Dans la conception du cosmos dont Du Fouilloux est le dépositaire, les animaux sont placés sur un gradient de « hauteur » du son et du soleil sur l'horizon, le cerf à l'un des pôles et le sanglier à l'autre. La dissonance relative aux dates s'estompe quand l'interprétation repose sur une composante musicale. Quatre possibilités narratives sont envisagées, où le motif temporel (le solstice) et les termes narratifs (le cerf et le sanglier dans le syntagme verbal, le héros et la divinité dans le syntagme nominal) sont tour à tour inversés : le don à la divinité des prémisses de la chasse au cerf, à la

saison opposée à la cervaison, et celui des prémisses de la chasse au sanglier, à la saison opposée à la porchaison. Il est vain dans ce cas d'opposer le cerf et le sanglier au prétexte de sons hauts pour l'un et bas pour l'autre, car la « cervaison » est comprise comme un processus (l'engraissement des cerfs en amont du rut) dont le signifiant inverse est « pisser le suif ». Au sens dérivé, les places ainsi arrosées sont censées produire les « potirons rouges », des champignons hallucinogènes ou aphrodisiaques. Quant à l'engraissement des porcs, c'est une affaire d'économie rurale. Le lexique établi par Rémigereau ne permet guère de comprendre les rapports entre les hommes et les cerfs sous notre climat, pas plus que le traité de vénerie de Jacques du Fouilloux ne permet d'entrevoir de relation entre les veneurs et une quelconque tutelle divine. Du Fouilloux n'aborde qu'un mode d'exploitation de la « ressource » (le mode cynégétique), qu'une technique (la vénerie) et ne dit rien, ou si peu, du contexte social d'exercice de la chasse. Certes la transmission du lexique a été assurée durant les cinq derniers siècles, mais le contexte culturel antérieur était déjà en grande partie perdu :

« On dit parler Fouilloux, c'est parler avec capacité de la chasse, et dans les termes de Fouilloux qui en a écrit. » (P. Bouhours)³⁰⁵

Nous utiliserons les travaux de Remigereau pour comprendre « le droit » car cette notion servira à situer les glissements de sens entre la chasse et la résolution judiciaire des conflits. Nous le suivrons en particulier quand il fait du verber « haller » la norme des diverses façons de parler aux chiens. En effet, tout un jargon rural se développe à partir des divers dérivés de la locution « ad retro » : « halle », « hallali », « arre » ou « hare comme cris pour retenir les chiens, « houer », « houler », « houpper », « iouper », « hucher » ou « haller » comme verbes pour parler aux moutons et aux chèvres, « aroder » comme verbe pour parler aux bœufs. En conséquence, la coutume de faire la « chèvre » s'analyse comme l'ultime avatar d'une mise en scène de la mort aussitôt suivie de la renaissance d'un cerf, sous les cris et les encouragements d'un « Vieux » nommé Hellequin ou Arlequin.

Les sons « clairs » et « sombres » ; le paradoxe de Mallarmé :

Du Fouilloux prescrit la bonne façon de « tiauler » un cerf et de rudoyer un sanglier, en opposant les tons hauts et plaisants en été, aux tons bas et rudes en hiver. Les tons hauts sonnés à la trompe correspondent aux voyelles ou diphtongues claires a, i, é, o, ou, que l'on entend dans les noms « élo », « élio », « télo », « tiélo », « téo », « téo », « talour ». Ces voyelles appartiennent à la séquence vocalique typique des noms célestes, soit i, o, a, é pour « Johannes » et i, a, ou, é pour « Yahvé » : nous rapprochons les tons hauts, clairs et réjouissants, de l'équinoxe d'été, au jour de la saint Jean, et non, comme le fait Du Fouilloux, de la chasse du cerf.

Mallarmé s'étonnait de ce que le jour désignât un phénomène lumineux alors que la diphtongue est « sombre » et la nuit, un phénomène obscur, alors que la diphtongue est « claire ». L'association entre la qualité vocalique et les impressions auditives (l'acuité sonore du i et la gravité du u) ou visuelles (l'acuité lumineuse du jour et la privation nocturne de luminosité) passe pour être naturelle selon les auteurs du « Dictionnaire de linguistique » des éditions Larousse (1973). Nous laissons ce point en suspens, situé trop loin de notre domaine de compétence. Notre interprétation des tons sonnés pour les différents gibiers et du nom des héros des légendes hagiographiques, est confortée par une note de Rebourcet (2010), dans sa traduction du Kalevala :

« L'harmonie vocalique du finnois moderne par exemple, signifie que les voyelles se répartissent en deux ensembles : les voyelles dites claires, a, o, u (prononcé « ou » selon la graphie du français) et les voyelles dites sombres : ä, ö (« eu »), y (u), les voyelles i et e étant neutres et pouvant être associées à l'un ou l'autre groupe vocalique. Un même mot non composé ne peut pas contenir à la fois des voyelles sombres et des voyelles claires. Cette différence, qui n'a pas de nuance de valeur, n'en est pas moins essentielle : elle détermine une différence lexicale radicale entre deux mots qui à nos yeux pourraient paraître jumelés. [...] De ce qui précède, il découle naturellement que le son – « lumière » de la voyelle ou force de la consonne - a un tel rôle sémantique qu'il interdit toute homonymie, et que le concept même de jeu de mots est quasi inconnu. »³⁰⁶

« L'expérience du verbe, tel est bien le cœur de ce que livre le Kalevala de façon éblouissante, comme nous l'offrent les chants des peuples ouraliens, et finno-ougriens en particulier. Le chant est une forme essentielle du langage festif et cérémoniel, qui déborde largement sur la vie des hommes, car il est tout à la fois appréhension du monde, mémorisation des savoirs et des règles de vie, affirmation d'appartenance au groupe, et enfin outil de transmission aux générations suivantes. Il est appréhension du monde, car les incantations comme les chants où le monde est miroir et cadre de la vie, toutes es paroles ressortissent d'un même principe ; je dis, je nomme, ma connaissance prend corps ainsi ; bientôt par les mots je maîtrise le monde sans méprise ni mépris, comme le chasseur domine le gibier qu'il nomme, donc qu'il identifie, qu'il respecte et dont il apprend à connaître la vie.»³⁰⁷

Rebourcet ne fait pas directement le lien entre l'harmonie tonale des mots et leur valeur sémantique. L'exemple donné a-t-il une valeur plus générale que le mode traditionnel de composition des hymnes sacrés finno-ougriens ? Dans l'affirmative, les tons sonnés lors de la chasse au cerf composeraient un ensemble cohérent avec les usages, les motifs narratifs et les hagionymes ou les théonymes des récits mythiques.

La saisonnalité de la pulsion sexuelle masculine selon Alain Reinberg :

Alain Reinberg a contribué à la diffusion en France d'une méthode robuste et simple d'analyse des rythmes, développée par Franz Halberg, dont il ressort que l'activité sexuelle masculine atteint son acmé en septembre. Ceci est résumé ci-dessous dans le jargon des chronobiologistes, difficile à lire. On décodera en sachant que \emptyset se lit « phase », SA signifie « activité sexuelle » et pT, « testostérone plasmatique » :

« Circannual rhythms are detected as well with \emptyset located on September 10 for SA (from July 16 to December 10, with 95% confidence limits); pT \emptyset on October 6 (from July 16 to December 26); FSH \emptyset on February 6 (from December 1 to April 10); and LH \emptyset on March 8 (from January 18 to April 26). The autumnal peak in plasma testosterone 24-hr mean level is presumably one factor which favored the autumnal rise in sexual activity [of the subjects.] »³⁰⁸

Nous n'entrerons pas ici dans le détail des résultats et nous contenterons d'en reprendre les principes pour les appliquer à notre propre sujet d'étude. Sous nos climats tempérés, les animaux s'adaptent à la moindre disponibilité alimentaire en hiver, soit en quittant les lieux pour aller hiverner plus au Sud, soit en accumulant des réserves de graisse durant la saison estivale. La finalité est la même pour ce qui concerne le cycle reproductif : l'époque de l'année la plus favorable à la lactation est le printemps et le début de l'été sous notre climat. L'adaptation des organismes aux

variations des ressources alimentaires est déterminée par la photopériode. Les êtres vivants, les animaux en particulier, sont synchronisés par le sens de variation de la photopériode : la durée du jour décroît en automne et croît au printemps. On appelle « photopériodisme », cette capacité de l'organisme à suivre les variations de la durée du jour :

« Photopériode : Durée de répartition de la lumière et de l'obscurité dans ses implications biologiques sur le règne animal et végétal. »

« Photopériodisme : mécanisme généré par les photopériodes. »

Cette capacité traduit l'adaptation des fonctions physiologiques et/ou du comportement, au milieu. Les animaux dits « de jours longs » se reproduisent lorsque la durée du jour augmente, tandis que ceux de « jours courts » le font quand elle diminue. Chez les animaux sensibles à la photopériode, le rythme de la reproduction est différent car la durée de gestation est la variable permettant l'ajustement, de façon à ce que les naissances se produisent au printemps. Chez les espèces de « jours longs » et de durée de gestation inférieure à la nôtre, l'accouplement se produit en hiver. Chez les espèces de durée de gestations comparable à la nôtre, la régulation porte sur la fonction gonadique, réactivée en jours décroissants : ce sont les espèces de « jours courts ». La date de rut est alors en automne ; le meilleur exemple en est le chevreuil, dont le rut estival est coordonné avec un développement embryonnaire suffisamment retardé pour que les faons naissent au printemps ou en été. Nous y reviendrons au moment de rapprocher les entités gynémorphes des récits mythiques, avec des biches, des biques ou des chèvres sauvages.

Nous citons ici Reinberg (1994) pour la qualité de sa synthèse, dans un domaine où la complexité conduit souvent les auteurs à des développements discursifs sans commune mesure avec ceux des tenants d'une « homéostasie » des fonctions physiologiques :

« Chez la plupart des végétaux et animaux, dans des conditions normales, c'est l'alternance du jour, à la lumière (L = Light) et de la nuit, à l'obscurité (D = Dark) qui joue le rôle de Zeitgeber ou synchroniseur le plus puissant. C'est-à-dire que l'alternance L:D sur vingt-quatre heures calibre la période des rythmes, d'une part, et que, d'autre part, les emplacements respectifs de l'aube et du crépuscule remettent à l'heure les acrophases des rythmes. Mais d'autres synchroniseurs de la niche écologique peuvent intervenir : l'alternance chaud (diurne)/froid (nocturne), bruit (diurne)/silence (nocturne), etc. La suppression du synchroniseur (obscurité complète) a les mêmes effets de la suppression de sa perception (animaux aveugles). Chez l'humain ce sont les impératifs horaires de la vie sociale qui jouent le rôle de synchroniseur prépondérant.

Les synchroniseurs ne créent pas les rythmes biologiques. Leur fonction est de calibrer sur vingt-quatre heures les rythmes circadiens et de remettre à l'heure les horloges biologiques. Ils contribuent à maintenir une cohérence dans la structure temporelle. Cependant, le signal du synchroniseur (aube ou début de L ; crépuscule ou début de D) doit parvenir à l'organisme (à ses horloges biologiques) à un moment défini pour être interprété. Les durées respectives du jour et de la nuit varient du solstice d'hiver au solstice d'été. Certains végétaux et certains animaux, se servent de leurs horloges biologiques pour « mesurer » les durées respectives des jours et des nuits donc « connaître » les temps de l'année. Cette information est utilisée pour programmer dans le temps les processus de reproduction. L'utilisation des horloges biologiques circadiennes pour repérer un moment dans l'année permet à chaque espèce de mammifère et d'oiseau de faire en sorte que les petits naissent au printemps. C'est, en effet, le moment de l'année où les

conditions climatiques et nutritionnelles sont les plus favorables. Cette adaptation aux conditions de l'environnement est d'autant plus remarquable que des phénomènes tels que la fécondation, la nidification, le développement de l'œuf fécondé, la durée de la gestation, etc. varient d'une espèce de mammifère à l'autre. Il importe donc que l'accouplement se produise à un moment très précis de l'année. »

Validons à présent la concomitance entre le cycle du comportement reproducteur du Cerf et le cycle du comportement sexuel masculin, en citant la synthèse rédigée par Maxime Sainte Marie (2008) :

« Chez l'homme, peu d'études portant sur les rythmes circannuels ont été effectuées, principalement pour des raisons de faisabilité: « il serait effectivement difficile sur un plan éthique d'admettre que des humains vivent en isolement temporel complet pendant plus d'un an pour la seule étude de l'endogénie des variations physiologiques circannuelles» (Boissin et Canguilhem, 2003 : 267-268). La plupart de ces études portent essentiellement sur le processus de reproduction. L'une des premières expériences à avoir été menées sur des hommes est celle effectuée par Jean Malaurie dans les années 50 auprès d'une population inuit du District de Thulé au Groenland et vivant à 500 km du pôle Nord. Selon cette étude, plus de la moitié des conceptions se seraient effectuées entre juin et octobre, soit entre la période de l'année où l'éclairage quotidien est permanent et celle où la nuit devient plus longue que le jour. En France, une analyse statistique portant sur dix millions de naissances comptabilisées entre janvier 1968 et décembre 1974 a permis de confirmer l'existence d'un rythme circannuel dont le maximum est situé au printemps (conceptions en été) et le minimum en automne (conceptions en hiver), l'écart entre les deux extrêmes étant de 19%. Ces résultats s'accordent avec les résultats d'une autre étude menée par Alain Reinberg et Michel Lagoguey, démontrant l'existence d'un rythme de la testostérone dont l'acrophase est situé en été (Boissin, Canguilhem, 2003 : 268).

Une étude plus récente réalisée par Jürgen Aschoff s'est également penchée sur le rythme de la conception; la base de données constituée à cette fin est toutefois sans commune mesure avec celles des études précédentes. T. Roenneberg et J. Aschoff (1990) ont recherché le rythme des naissances à partir de données recueillies de la fin du XVIII^e siècle à nos jours, provenant de toutes les régions du globe, concernant des populations urbaines aussi bien que rurales, touchant toutes les races, un grand nombre d'ethnies et représentant environ 3 300 années (Boissin et Canguilhem, 2003 : 268). »

En soustrayant systématiquement neuf mois pour toutes les dates recueillies, cette étude a permis de découvrir l'existence de deux rythmes de conception distincts: le premier, retrouvé en Europe de l'Ouest et au Japon, est annuel et présente un maximum au printemps; le second, caractéristique des pays d'Amérique du Nord et de l'Europe de l'Est, est pour sa part bimodal, présentant un pic principal au printemps et un second, de moindre amplitude, en automne. Pour les deux rythmes, une recrudescence des conceptions a été observée autour du solstice d'hiver. Une étude similaire et très significative a également permis de démontrer que le rythme des naissances dans l'hémisphère nord est en rapport exactement inverse avec celui de l'hémisphère sud. »

Pour notre part, nous avons vérifié dans la littérature spécialisée ce qu'il en est du rythme des cervidés, quand ils furent soumis à une désynchronisation drastique. Implantés dans l'hémisphère Sud, à des latitudes comparables à celle de leur biotope

d'origine, les cerfs ont adopté la routine des « jours courts » dans l'environnement austral : ils brament en mars et les biches mettent bas en novembre-décembre.

La saisonnalité de la dépression selon Norman E. Rosenthal :

L'animal n'est associé au cycle de la testostéronémie humaine que parce que les variations sont concomitantes dans les deux espèces. Il n'y a pas, dans les travaux des chronobiologistes, d'approche calendaire des mythes et des rites. Seules les conclusions de ces études ont un intérêt anthropologique : Reinberg (1978, 1981) opposait l'époque de l'excitation des sujets masculins (hyperthymie) à celle de la dépression de l'humeur (hypothymie). Contrairement à la croyance reprise par Reinberg, la dépression saisonnière n'est pas printanière, mais hivernale. Certaines personnes, hommes ou femmes, subissent cette affection jusqu'à six mois par an. Le syndrome a été décrit par Norman E. Rosenthal en 1984. Il concerne plus de femmes que d'hommes et s'exprime par une fatigue intense, un ralentissement physique et psychique, une hypersomnie et une prise de poids, conséquence d'une appétence saisonnière pour les aliments sucrés. Les symptômes apparaissent en octobre et cessent spontanément en mars-avril. Les deux hypothèses retenues pour expliquer le dysfonctionnement de ce qu'il est convenu d'appeler « l'horloge interne », sont un déficit externe (le manque de lumière) et un déficit interne (une baisse du taux de sérotonine). Une hypothèse génétique est également privilégiée, car certains peuples nordiques sont moins affectés que d'autres par cette pathologie. La cyclothymie masculine, comprise comme une hyperexcitabilité automnale couplée à une dépression de l'humeur au printemps, semble n'être qu'une chimère de la nosographie. Autrement dit, les allégations relatives à l'hyperthymie automnale et à l'hypothymie printanière des hommes, ne sont pas vérifiées. Il en découle que la « honte » printanière du cerf ne repose sur aucun fondement nosographique qu'on puisse attribuer, de façon anthropomorphique, aux cerfs. Il s'agit juste d'un effet de sens, pour souligner par contraste, la vigueur des cerfs et des hommes, en automne.

*Chapitre 3. Relier
la mue du cerf à
son rajeunissement.*

L'hypothèse concerne la capacité des cerfs à changer d'apparence au printemps. Elle est validée quand le changement d'apparence concerne le refait du bois et la mue du pelage. Les termes du récit sont alors réalistes, et sa fonction, étiologique. Elle réfutée quand le changement porte sur l'âge des cerfs, évalué par le nombre de cors de leur ramure. Le mytheme énonce que le vieillissement de ces animaux peut être compensé par un rajeunissement, avec ou sans changement de leur genre sexué.

Où la date de mue dépend de l'âge des cerfs :

Au printemps, le cerf jette son bois :

Le rythme annuel est connu de tous et ne suscite guère le besoin d'être explicité :

« [Les cerfs] gietent leurs testes. »³⁰⁹

« Certaines bêtes se renouvellent à un moment donné, et ôtent ce qui leur est superflu, comme les écrevisses, qui abandonnent leur vieille carapace ; et les cerfs perdent leur cornes, les couleuvres leur peau et les faucons leurs plumes. »³¹⁰

Buffon est nettement plus précis que d'autres :

« Au printemps ils mettent bas, la tête se détache d'elle-même, ou par un petit effort qu'ils font en s'accrochant à quelque branche : il est rare que les deux côtés tombent précisément en même temps, et souvent il y a un jour ou deux d'intervalle entre la chute de chacun des côtés de la tête. Les vieux cerfs sont ceux qui mettent bas les premiers, vers la fin de février, ou au commencement de mars ; les cerfs de dix cors ne mettent bas que vers le milieu ou la fin de mars ; ceux de dix cors jeunement dans le mois d'avril ; les jeunes cerfs au commencement, et les daguets vers le milieu et la fin de mai ; mais il y a sur tout cela beaucoup de variétés, et l'on voit quelquefois de vieux cerfs mettre bas plus tard que d'autres qui sont plus jeunes. Au reste, la mue de la tête des cerfs avance lorsque l'hiver est doux, et retarde lorsqu'il est rude et de longue durée. Dès que les cerfs ont mis bas, ils se séparent les uns des autres. »³¹¹

La singularité du cerf tient à ce que sa corne est faite d'un os caduc et non, d'un pivot osseux pérenne couvert d'un étui corné également pérenne :

« Toutes les bêtes cornues ont les cornes vides à l'intérieur, excepté le cerf. »³¹²

Les cerfs perdent l'attribut caractéristique de l'espèce et du genre sexué :

« Les mâles ont des cornes, et seuls de tous les animaux, ils les perdent tous les ans à une époque fixe du printemps. »³¹³

« Les cerfs muent et jettent leurs testes en février et mars [...] mais s'il y en a ha quelqu'un qui en ayt esté blessé [...] il ne la cuyde pas jetter si tost que les autres. »³¹⁴

Au printemps, les cerfs mâles se cachent :

Le changement d'apparence des cerfs mâles détermine leur comportement à cette époque de l'année :

« [Les cerfs] perdent leurs cornes chaque année [...] Lorsqu'ils les ont perdues, ils se cachent pendant le jour, comme on l'a dit, jusqu'à ce que les cornes aient repoussé [...] Et lorsqu'ils ne souffrent plus en frottant [leurs cornes] contre les arbres, alors ils abandonnent les lieux, certains d'avoir de quoi se défendre. »³¹⁵

Plinie l'Ancien ne donne pas plus d'indication calendaire :

« Les mâles ont des cornes, et seuls de tous les animaux, ils les perdent tous les ans à une époque fixe du printemps. Aussi à l'approche de ce jour, gagnent-ils les repaires les plus inaccessibles ; après leur chute, ils demeurent cachés, comme s'ils étaient désarmés. »³¹⁶

Elien suit de près ce qu'en disait Plinie :

« Précautions des cerfs relativement à leurs bois : les cerfs, lorsqu'ils perdent leurs bois, se glissent dans des taillis pour y trouver refuge et se mettent à l'abri de leurs prédateurs. Ce comportement est normal, car, lorsqu'ils sont privés de tous moyens de défense, ils sont convaincus d'être, du même coup, privés de ce qui fait leur force. On raconte aussi qu'ils prennent garde que les rayons du soleil, ne viennent pas frapper leurs bois quand ceux-ci sont encore jeunes, qu'ils ne sont pas consolidés et qu'ils n'ont pas encore développé ce qu'on appelle des andouillers, pour éviter que ce contact n'entraîne une putréfaction de la chair. »³¹⁷

« Quand les cerfs ont mué et jeté leur teste, ilz commencent à [se] retirer, et prendre leur buisson. »³¹⁸

« [Les cerfs] prennent leurs buissons au plus requoy que ilz peuvent. »³¹⁹

« Les bonnes gens se lèvent des l'aube du jour pour mettre le bestiail aux champs, qui est cause que les cerfs se retirent de bonne heure en leur fort. »

³²⁰

« Ilz ont perdu leurs armes et deffenses qui sont leurs testes et ne s'osent montrer [...] pour la crainte des bestes. »³²¹

« Commançans à lors à regarder le pays le plus commode pour prendre leurs buissons et refaire leurs testes, et lors se départent d'ensemble. »³²²

« Le cerf se forpaïse pour beaucoup de raisons, principalement en Avril et en May, qu'il ha la teste molle et en sang, [...] de peur de heurter et blesser sa teste aux branches. »³²³

Chez Elie, l'ordre de la nature relève de la temporalité, dans les deux acceptations du terme : les cycles (le retour des bois) et la flèche du temps (la putréfaction de la chair, si le développement saisonnier est contrarié par un comportement inapproprié). Le programme d'Elie consiste à compiler ce qui relève de l'intelligence des animaux, à la différence d'Aristote plus au fait des phénomènes physiques et de la causalité.

Au printemps, les cerfs s'isolent dans leur buisson :

« Comportement d'espacement : mode de comportement qui sert aux différents groupements ou individus à maintenir entre eux la distance appropriée. »³²⁴

« Quand les cerfs ont mué et jetté leur teste, ils commencent à se retirer et prendre leur buisson. [...] et devez entendre que les jeunes cerfs ne prennent jamais de buisson qu'ilz n'aient porté la troisième teste, qui est au quatrième an. »³²⁵

« Et s'accompagnent trois ou quatre cerfs ensemble en se retirans aux ailes des forets. »³²⁶

Au printemps, les cerfs cherchent une nourriture riche, loin de tout dérangement :

« Quant a la venerie des cerfs et de toutes bestes rouges, l'en doit dire viander [...] et les parolles de viander furent par moi ordonnées sus les bestes qui n'ont nulles dents dessus comme cerfs, biches, chevreux et teles bestes. »³²⁷

« Sy on lui demande comme se doyt nommer le manger du cerf, en termes de venerie, et des autres bestes a luy semblables, doyt dire qu'il se nomme viandy. »³²⁸

« [Les cerfs] vivent de peu de chose, car ilz viandent seulement de ce qu'ilz trouvent devant eux. »³²⁹

« [Les cerfs] vivent des herbes et de gainhage, de vinhes et de ronces. »³³⁰

Leur nourriture change à mesure de l'avancement de la saison :

« Tout ainsi que le soleil hausse et que les viandis croissent, ilz font mutation de gaignage. »³³¹

« En Febvrier et Mars ilz vont aux viandis, aux chatons des saules et coudres, aux bledz vers. »³³²

« Il faut entendre qu'il y ha différence entre gaignages et tailles, car ce que nous appellons gaignages, sont champs et jardins où croissent toutes especes de bledz, et potages : et quand les cerfs vont là viander, nous disons qu'ilz ont esté aux gaignages. »³³³

« Si un cerf faisoit sa nuict dedans les champs, le veneur doyt dire qu'il ha fait son viandy dedans les gaignages : et s'il fait sa nuict dedans les tailles, il pourra dire qu'il ha fait son viandy dedans la taille. »³³⁴

Les animaux cherchent la qualité nutritive et la quiétude, mais risquent de se trouver directement en concurrence avec les paysans car le « gain est le blé », selon Duez (1664) cité par Rolland (1906) :

« Aller au gaignage se dit des bêtes fauves qui vont brouter dans les blés pendant la nuit. Le blé est ainsi appelé parce qu'il est le gain, le profit par excellence du laboureur. »³³⁵

« Et lors prennent ilz leurs buissons [...] où il y a biaux viandiers de gahaignaiges. »³³⁶

« Ils ne laisseront leur buisson, si on ne leur fait de grans ennuytz. »³³⁷

« Le printemps leur renouvelle le sang, qui est cause de leur grand repos. »³³⁸

« En Avril et Mai ilz sont a repos en leur buissons. »³³⁹

« Leur nourriture est différente suivant les différentes saisons ; en automne après le rut, ils cherchent les boutons des arbustes verts, les fleurs de bruyères, les feuilles de ronces, etc. en hiver, lorsqu'il neige, ils pèlent les arbres et se nourrissent d'écorces, de mousse, etc. et lorsqu'il fait un temps doux, ils vont viander dans les blés ; au commencement du printemps, ils cherchent les chatons des trembles, des marsaules, des coudriers, les fleurs et les boutons du cornouiller, etc. en été, ils ont de quoi choisir, mais ils préfèrent les seigles à tous les autres grains, et la bourgenne à tous les autres bois. »³⁴⁰

Au printemps, les cerfs sont méfiants :

La méfiance est devenue leur seconde nature à en croire Esope (fable n°247) :
« Un jour un faon dit au cerf: « Père, tu es plus grand et plus vite que les chiens, et tu as de plus des cornes merveilleuses pour te défendre. Pourquoi donc fuis-tu ainsi devant eux? » Le cerf répondit en riant: « C'est vrai, mon enfant, ce que tu dis là ; mais il y a une chose certaine, c'est que, lorsque j'entends l'aboïement d'un chien, aussitôt je me précipite je ne sais comment vers la fuite. » Cette fable montre qu'aucune exhortation ne rassure un cœur naturellement lâche.»³⁴¹

Cette méfiance devient le fondement de la conduite à tenir pour approcher les cerfs avant la cervaison :

« [Les cerfz] changent de buysson quand le vent tourne, pour avoir sentiment a la sortie de leur fort, de ce qui est en leurs gagnages. »³⁴²
« Les cerfz fuyent communément a val touz les ventz. »³⁴³
« Il ne cuydera pas fuyr le nez dedans [le vent], mais le coustoyrera, ou luy tournera le cul. »³⁴⁴
« Et doit lors commencer a chassier a buisson qui est au dessoubz du vent des autres buissons, quer qui commencerait au dessus [...] »³⁴⁵
« Ilz escoutent l'homme de bien loing, quand ilz sont au dessoudz du vent; mais quand ilz sont au dessus ilz n'en ont sentiment que bien peu. »³⁴⁶
« [Prends garde] que les bestes n'aient mie le vent de toy et soient au dessus du vent. »³⁴⁷

Au printemps, la tête des cerfs est en refait :

« La nouvelle tête que le cerf pousse se nomme refait, jusqu'à ce que l'animal ait touché au bois. »³⁴⁸

La capacité des cerfs à renouveler leur bois tiendrait à une constitution particulière : un sang plus « froid », une nature plus « humide » (au sens donné par Aristote). Cette spécificité se remarque aussi à leur sang qui ne coagulerait pas aussi facilement que celui des autres mammifères :

« Tant que l'être est vivant, le sang est chaud et liquide; et dans tous les animaux, il se coagule quand il est sorti du corps. Il n'y a d'exception que pour le cerf et le daim, et pour d'autres animaux de cette espèce. Mais pour tous les autres animaux, le sang se coagule tant qu'on n'en a pas ôté les fibres. »³⁴⁹

Ce sang si fluide s'accumule à extrémité du bois durant sa croissance :

« Après que les cerfz ont mué, ilz commencent dès le mois de Mars et Avril à pousser les bosses. »³⁵⁰
« Et viennent sur la teste boches moles, plaines de sang. »³⁵¹
« Leur teste est molle et couverte de pel et de poil. »³⁵²

Durant les refaits, les cerfs sont prudents :

« Au temps d'hyver que les cerz ont la teste dure, ils suyvent les grantz fortz. Au printemps qu'ilz ont la teste molle et en sang, ilz suivent les petites tailles, et les lieux les plus faibles qu'ilz peuvent trouver, de peur de la heurter et blesser aux branches. »³⁵³
« [Les cornes] repoussent sous forme de tubercules, et ressemblent d'abord à de la peau sèche, puis elles grandissent sous forme de fêrules tendres, revêtues d'un duvet doux comme les têtes de roseaux. Tant que les cerfs n'ont pas leur bois, ils ne vont au pâturage que la nuit ; à mesure qu'il pousse, ils le durcissent à la chaleur du soleil, et l'essayent de temps en temps contre les arbres ; quand ils sont satisfaits de sa force, ils se montrent au grand jour [...] »³⁵⁴

Chaque année, l'os crânien des cerfs grandit extraordinairement :

L'os crânien manifeste une capacité de croissance printanière à l'instar de celle des arbres après la phase de « dormance » ou celle des animaux hibernants, après la léthargie hivernale :

« [...] tre tous les ans, de nature
La teste li chiet et ly mue
Mais en trois mois est revenue
Et s'est bien souvent le nouvelle
Plus que la viell haute et plus belle
Qui est une grande merveille
Poy de gens scevent la parelle.
[...] En trois mois, ce n'est pas grant terme
Pour quoy, en mon vray propos, ferme
Qu'an nulle forest n'y nulz boys
Qui croisse autretant en trois mois. »³⁵⁵

Pour situer le phénomène dans le cycle annuel, il faut partir de la date d'achèvement des bois, à rebours de l'écoulement du temps :

« La croissance des bois débute dès la chute des précédents, à partir du pivot qui est une excroissance osseuse de la boîte crânienne. Pendant la phase d'élongation qui dure de trois à quatre mois, les bois ont une structure cartilagineuse et sont recouverts par une peau d'aspect duveteux : le velours. Les vaisseaux sanguins et les nerfs se situent entre le cartilage et le velours, et la croissance s'effectue à l'extrémité des bois alors que la calcification débute au niveau des pivots. La vitesse de minéralisation n'est pas constante [...] Quand la calcification est terminée au cours de l'été, le velours se dessèche et tombe en lambeaux. Les bois ont alors la structure d'os compacts non irrigués et non innervés. »³⁵⁶

Où la date de mue des cerfs n'est pas précisément située :

Oppien a quelque difficulté à situer la mue dans le calendrier, parce qu'il accorde du crédit à une croyance vernaculaire ; les cerfs sont censé enterrer le bois jeté :

« Par-dessus tout chez les bêtes sauvages, les mâles au beau panache prennent soin de leur beauté, car ils ont une ramure richement parée. Ainsi, à la saison où leurs bois bien fourchus tombent, ils creusent une fosse dans la terre et les ensevelissent, afin qu'il n'arrive pas que quelqu'un les retire de la tranchée. Ensuite, ils se cachent eux-mêmes au plus profond d'un épais fourré, honteux de montrer aux autres bêtes une tête nue, alors qu'auparavant elle se dressait si haut. »³⁵⁷

Si on ne trouve pas de bois jeté, c'est parce que les cerfs sont trop peu nombreux sur un territoire donné, ou les collecteurs trop avides !

« Et à la vérité je n'en peu jamais veoir ne trouver qui fussent cheutes et muees d'elles-mesmes. »³⁵⁸

« On ne peut pas définir de règles pour situer l'endroit où les cerfs perdent leurs bois. Les gagnages qu'ils fréquentent régulièrement ou les points où ils sont nourris artificiellement sont des endroits où on a les plus fortes chances d'en trouver. Mais on en ramasse un peu partout sur l'aire où ils circulent et se reposent. [...] Certains cerfs s'isolent pour muer dans les mêmes parages et même l'on peut en supputer la date si on a noté ou retenu celle où ils ont perdu leurs bois les années précédentes, sans oublier que chaque cycle annuel est écourté de quelques jours par rapport au précédent. »³⁵⁹

Tous les cerfs ne jettent pas le bois en même temps :

En conséquence de ce que tous les cerfs arrivent au terme estival à peu près simultanément, les mâles adultes perdent leur bois dès la fin février. Le temps de repousse plus long détermine une mue plus précoce que celle des jeunes cerfs :

« Aucuns plus tost selon qu'ilz sont vieulx cerfs, et aucuns plus tard selon qu'ilz sont jeunes cerfs. »³⁶⁰

« Les cerfs établissent leur planning d'évolution des bois sur un an moins trois ou quatre jours. Ce sont donc les plus vieux qui sont en avance. Dès fin février, ceux-ci perdent leurs mues, c'est à dire leur bois, ces organes annuellement caducs [...] Les jeunes, eux, ne les jettent qu'en avril. Bien souvent le cerf s'isole au moment où il se décoiffe, sachant qu'avec la perte de sa parure, il voit disparaître une bonne partie de sa prestance, craignant que ses congénères plus jeunes n'en profitent pour établir momentanément un ordre hiérarchique différent dans la harde. »³⁶¹

« Les cerfs perdent leurs premiers bois (daguets et seconde têtes) assez tard dans la saison (en fin avril voire en mai) puis, en prenant de l'âge, ils avancent cette date et tendent à la stabiliser [...] On pourrait ici supposer que des individus nés plus tôt dans l'année feront pousser leurs bois plus tôt que ceux naissant plus tard et conserveront parfois cette avance au fil des ans. De même on peut émettre l'hypothèse que les biches dominantes et âgées se reproduisant en premier, les faons qui en proviendront auront d'autant plus de chances d'être aussi dominants. Ainsi certaines deuxièmes têtes perdent déjà leurs bois en février, tandis que des grands cerfs les perdent parfois après la mi-mars alors que tous les autres cerfs voient leur repousse déjà bien entamée. »³⁶²

Les cerfs adultes jettent le bois à date anniversaire :

La croyance commune selon laquelle « les cerfs jettent leur bois chaque année à la même date », est contredite par certains spécialistes, mais reprise par d'autres, en dépit de toute logique :

« Les périodes de mue [vont devenir de plus précoces] et de dépouillement [] plus tardives d'année en année. [...] Beaucoup de cerfs jettent leurs bois le même jour de chaque année. Observer cette circonstance est très important pour le garde, s'il désire entrer en possession des mues. »³⁶³

« Pour bien connaître les cerfs, il importe de récolter leurs mues. Cela demande diligence, d'autres amateurs en sont friands. »³⁶⁴

« Certains cerfs s'isolent pour muer dans les mêmes parages et même l'on peut en supputer la date si on a noté ou retenu celle où ils ont perdu leurs bois les années précédentes, sans oublier que chaque cycle annuel est écourté de quelques jours par rapport au précédent. »³⁶⁵

« Les cerfs perdent leurs bois du début mars à la fin d'avril, selon leur âge; les vieux les perdent en premier. Ensuite, ils poussent leurs nouvelles têtes de mars à juillet et dépouillent leurs velours de la mi-juillet jusqu'à début août, toujours selon leur âge. »³⁶⁶

Aussi le tableau donné par Karl Lotze (1979), dans son ouvrage sur la façon de jauger les cerfs par âges et par morphotypes, contredit l'assertion selon laquelle les cerfs perdent les bois à date anniversaire : ce ne peut être le cas que pour les cerfs adultes, soigneusement épargnés par les chasseurs, car au cours des sept premières années de vie, les cerfs perdent les bois une quinzaine de jours plus tôt chaque année. Ceci revient à faire des cerfs dans leur quatrième et cinquième année, c'est-à-dire des cerfs portant dix cors, l'archétype du renouvellement à l'équinoxe de printemps. En conséquence, les trois morphotypes (dix cors jeune, dix cors et grand dix cors)

de la vénerie française ne décrivent pas la « pyramide des âges » d'une population de cerfs, mais l'effet des prélèvements cynégétiques sur la dite population.

La mue des cerfs adultes a lieu en février :

C'est la raison pour laquelle ce mois est aussi dit « *Hornung* » dans les pays germanophones. « *Griener Hornung bringt wissi Oeschtern* », « à février vert, Pâques blanches », dit-on en Alsace. C'est durant le mois *Hornung*, à partir de la Chandeleur, que débute le décompte du temps de carnaval qui prend fin en Mardi Gras. A cette date dans les cantons catholiques -mais en Mi Carême dans les cantons réformés- se situent les lundi et mardi de cerfs connus ailleurs sous le terme « *cervulum facere* ». La peau de cerf et le bois de cerf interviennent dans le rite antique. Dans le rite contemporain, il s'agit juste d'inverser les genres et les prérogatives : les femmes portent alors un chapeau masculin et ôtent celui des rares hommes à s'en couvrir ce jour-là ; elles s'attablent au café tandis que les hommes vaquent aux tâches domestiques. Elles sont ouvertement les maîtres de maison, le jour du cerf... Jean Dominique Lajoux (2005) a précisé la relation entre la date des calendes de février et celle du mardi gras, à partir du décompte lunaire supprimé lors de la réforme calendaire. Le « fantôme » du calendrier archaïque réapparaît dans les dates festives coutumières, malgré l'interdiction ecclésiastique de célébrer la nuit de Nouvel An à l'aide des peaux de faons ou de daims. Ainsi le chevalier Yder, dont l'emblème est un cerf issant de la cité, a pour emblème ce cerf calendaire :

« Et veez vos celui qui porte
an son escu pointe une porte,
qui samble qu'il s'an isse uns cers ?
Par foi, ce est li rois Yders. »³⁶⁷

Nous retrouverons ce motif du cerf quittant la cité, non seulement dans le roman de Merlin mais encore dans le folklore contemporain du « *Hirtz* ». Le départ du cerf signifie celui de l'année écoulée dans le rite « *cervulum facere* », tandis que la croissance de son bois signifie le renouveau printanier : les deux rites sont encore exécutés, à quelques semaines d'intervalle à Buschwiller et à Attenschwiller, dans le Sundgau alsacien. Le référentiel calendaire sous-jacent est antérieur à la réforme julienne, même si les dates de sortie des masques aujourd'hui déterminées par le comput pascal.

Les vieux cerfs jettent le bois plus tôt que les jeunes :

Les dates de mue s'étalant de février jusqu'à mai, vouloir les réduire à une date unique ne décrit nullement la réalité. Au cours du printemps, le chasseur ne peut guère évaluer l'âge des cerfs au vu de leur tête ou des marques qu'elle « porte » sur la végétation :

« Quand les cerfs ont leurs testes molles et en sang, ilz sont de peu de jugement. »³⁶⁸
« Le veneur peut avoir jugement et cognoissance de la teste des cerfs, toute l'année, par les portées, exceptez quatre moys. »³⁶⁹

Pour une fois, Aristote est pris en défaut. La mue qu'il décrit est plus tardive que ce qu'on observe sous nos climats :

« Et ils perdent leurs cornes chaque année, ils les perdent vers le mois de Thargélion. Lorsqu'ils les ont perdues, ils se cachent pendant le jour, comme on l'a dit, jusqu'à ce que les cornes aient repoussé. Elles poussent d'abord comme dans une peau, puis elles deviennent velues, et lorsqu'elles ont grandi, ils les exposent au soleil pour en achever la coction et les dessécher.

Et lorsqu'ils ne souffrent plus en les frottant contre les arbres, alors ils abandonnent les lieux. »³⁷⁰

« Thargéliou » correspond approximativement au mois de mai. Buffon est plus précis :

« Dans les animaux en général, et dans le cerf en particulier, la surabondance se marque par des effets encore plus sensibles ; elle produit la tête, le gonflement des daintiers, l'enflure du cou et de la gorge, la venaison, le rut, etc. Et comme le cerf croît fort vite dans le premier âge, il ne se passe qu'un an depuis sa naissance jusqu'au temps où cette surabondance commence à se marquer au dehors par la production du bois : s'il est né au mois de mai, on verra paroître dans le même mois de l'année suivante, les naissances du bois qui commence à pousser sur le têt. Ce sont deux dagues qui croissent, s'allongent et s'endurcissent à mesure que l'animal prend de la nourriture ; elles ont déjà, vers la fin d'août, pris leur entier accroissement, et assez de solidité pour qu'il cherche à les dépouiller de leur peau en les frottant contre les arbres ; et dans le même temps il achève de se charger de venaison, qui est une graisse abondante produite aussi par le superflu de la nourriture, qui dès-lors commence à se déterminer vers les parties de la génération, et à exciter le cerf à cette ardeur du rut qui le rend furieux. »³⁷¹

Le terme des refaits se situe vers la sainte Madeleine :

Les cerfs d'âge différents parviennent à peu près simultanément au même stade de développement vers la mi juin :

« Des la moitié de Juin, leurs testes seront semées de tout ce qu'elles doyvent porter toute l'année. »³⁷²

« Ilz ont la moitié de leur greffé ou environ, à la moitié du mois de juing, quant leur teste est sommée. »³⁷³

« Et [lors] sont [les testes] sommées de quant qu'ilz porteront tout l'an. »³⁷⁴

Le terme des refaits est synchrone de l'aoûtement des arbres. L'observation d'Aristote sur l'alternance entre l'époque de l'année où le cerf se cache et celle où il s'expose au soleil et à la vue des autres, est corroborée par les auteurs contemporains :

« Pendant les saisons où la durée du jour est la plus longue, se succèdent les périodes de la repousse des bois du cerf. Sa présence est alors plus marquée dans les bordures de forêt et les cultures [...] Puis à la fin de l'été arrive le rut [...] Au point culminant du rut, l'activité très intense [des cerfs], même pendant la journée, favorise les rencontres. »³⁷⁵

Avant la réforme grégorienne du calendrier, la date d'achèvement de la repousse était située vers la sainte Madeleine. En tenant compte des dix jours de décalage liés à la dérive julienne, nous retrouvons le mois Elembiu du calendrier gaulois, c'est-à-dire le début du mois d'août : « A la Madeleine en juillet, cervaison pleine, tout y est. » Aux environs de cette date, les chasseurs évaluent les cerfs à la « portée » des bois sur les arbres où ils frayent :

« Et quant il [le sommet de la teste] est de trois ou quatre [cors], il s'apelle troucheure. » (var. troncoeure)³⁷⁶

« Toutes testes ne portans que quatre et troys, les espois estans plantez en la sommité, tous d'une hauteur, en la forme d'une trochée de poires, ou de nouzilles, se doyvent nommer teste portans trocheures. »³⁷⁷

« C'est signe que il soit grant cerf et quil ait haulte teste et bien trochiée, car par la trocheure qui est droite seront il hault les branches. »³⁷⁸

C'est le moment le plus favorable pour les chasser :

« C'est environ la Magdelaine

Vous diray la voye certaine
Cum on doit chacier et prendre. »³⁷⁹

Où l'homme ne se renouvelle pas :

L'équivalence entre la coiffe et les daintiers des cerfs porte sur la capacité génésique de l'animal. Les auteurs antiques ont cru que si l'amplitude des variations hormonales mâles était moins accusée, les cerfs auraient des cornes pérennes :

« Le plus souvent, les cornes sont creuses à partir du point d'excroissance d'où vient l'os sorti de la tête ; à l'extrémité, elles sont pleines et solides; et elles sont simples. Il n'y a que le cerf dont les cornes soient pleines dans toute leur longueur, et divisées en plusieurs rameaux. Les autres animaux qui ont des cornes ne les perdent pas ; le cerf seul les perd tous les ans, à moins qu'il n'ait été castré. »³⁸⁰

« Quand on castré des cerfs qui, à cause de leur âge, n'ont pas encore de bois, il ne peut plus en pousser. Si on les coupe quand ils en ont déjà, la dimension des cornes reste la même ; et la bête ne les perd plus. »³⁸¹

« Chez les cerfs châtrés, les cornes ne poussent, ni ne tombent. »³⁸²

« Il y ha d'autres cerfz lesquelz ont perdu leurs dintiers ou couillons au rut, ou autrement, qui ne muent jamais. »³⁸³

« Si vous le chastrez ayant sa teste ou sa rameure, jamais elle ne luy tombera. »³⁸⁴

« Ne plus ni moins fera il si vous le chastrez ayant sa teste molle et en sang, car elle demeurera toujours ainsi, sans secher ne brunir. »³⁸⁵

« Si vous chastrez un cerf avant qu'il ne porte sa teste, il n'en portera jamais. »³⁸⁶

Parfois le compilateur n'a pas reconnu l'espèce dont il « décrit » les cornes muant ou la ramure encore molle. Ainsi Barthélémy de Glanville utilise un vocabulaire tout à fait révélateur des notices antiques sur la « mobilité » des cornes des cervidés :

« Derechief se le cerf est chastré devant que les cornes lui viennent, il n'en aura jamais nulle et s'il est chastré après, elles ne croistront jamais et ne les remuera ou renouvellera point, ainsi comme les autres font. »

« Les cornes tiennent plutôt à la peau qu'à l'os; et c'est ainsi qu'on voit en Phrygie, et dans d'autres contrées, des bœufs qui font mouvoir leurs cornes, comme leurs oreilles. »³⁸⁷

« Les taureaux phrygiens sont remarquables pour leur couleur, blonde et flamboyante. Ils ont les chairs épaisses au cou, les boucles au dessus de leur tête sont hautes et flottantes. La nature de leurs cornes est étrange, car elles ne sont pas plantées solidement sur leur tête, mais ils peuvent les pencher et les incliner vers l'arrière de chaque côté. »³⁸⁸

Dans les descriptions contemporaines, c'est la polysémie de muer/remuer qui est en cause. L'ampleur du bois des cerfs est assimilée à leur capacité génésique : le cerf châtré garde celui qu'il a et ne le voit plus grandir d'une année à l'autre. S'il a été châtré au printemps, le bois ne lui vient pas. Pourquoi est-il si important de s'intéresser à cet attribut sinon par analogie avec l'apparence masculine, changeant avec l'âge ?

« Ce sont les poils de la tête qui, avec l'âge, disparaissent et tombent le plus abondamment, et les premiers. Ce ne sont d'ailleurs que les cheveux de devant; car on ne devient jamais chauve par derrière la tête. Le dépouillement du sommet s'appelle calvitie; [...] aucun de ces changements ne se produit jamais avant qu'on n'ait eu des rapports sexuels. L'enfant ne devient jamais chauve, non plus que la femme, ni l'eunuque. Si l'eunuque a été opéré avant la puberté, les poils qui doivent venir après elle ne poussent

plus chez lui ; s'il a été opéré plus tard, ce sont ces poils-là [aux aisselles et au menton] qui, chez lui, sont les seuls à tomber, excepté ceux des parties sexuelles. »³⁸⁹

Buffon reprend quasiment mot à mot l'argument. L'apparence chevelue (à oreille de cervidé) est le stade juvénile de l'entité andromorphe à bois de cerf du panthéon gaulois. Il est adulte quand il est chauve et/ou doté de cornes rameuses. Par antithèse, la femme est censée se renouveler alors que l'homme reste ce qu'il est, sauf à perdre ses cheveux ou à les voir blanchir.

Le cheval dans l'accession à la royauté, en Perse :

Hérodote pense qu'il s'agit d'une ruse du fils du roi Cambyse pour lui succéder, et c'est vraisemblablement la raison pour laquelle il n'explique pas comment Darius aura réussi à se concilier la divinité, manifestée par un « signe » céleste :

« Aux premières lueurs du jour, les six [prétendants] se présentèrent à cheval, comme il était convenu. En cheminant par le faubourg, ils arrivèrent à l'endroit où la jument avait été attachée la veille : le cheval de Darius y courut aussitôt et hennit. Au même instant un éclair sillonna le ciel serein et le tonnerre retentit. Ces signes accumulés en faveur de Darius consacrèrent son succès, comme s'ils avaient été envoyés à dessein [...] »³⁹⁰

Les six cavaliers prétendants à la royauté devaient se présenter au lever du soleil, Hérodote de fait mention d'aucune date précise. Le motif saisonnier manque et la méthode comparatiste ne permet pas de restituer la saison à partir du motif narratif relatif à la présence/absence des oreilles équinés ou asines, quand les cultures sont aussi éloignées l'une de l'autre que les cultures perses et celtique. La difficulté aurait été moindre si Hérodote avait signalé la présence ou l'absence d'une ramure cervine. Ainsi Elien traduit-il la difficulté à mener l'enquête ethnographique :

« Coutumes bizarres en rapport avec des animaux : [...] les Saracores ne servent pas de leurs ânes pour porter des fardeaux ou battre le blé, mais pour faire la guerre, et c'est monté sur eux qu'ils affrontent les dangers de la bataille, comme les Grecs sur leurs chevaux. Celui de leurs ânes qui leur semble braire plus fort que les autres, ils le consacrent à Arès. [...] En Thessalie, lorsque quelqu'un veut se marier, il introduit lors du sacrifice nuptial, un cheval de guerre bridé et équipé de son harnachement militaire. A l'issue du sacrifice et des libations, il amène le cheval par la bride à la mariée et le lui remet. [...] »³⁹¹

Malgré la différence des cultures, nous insistons sur ce motif car Darius, en accédant à la royauté, prend la place d'un mage, un usurpateur. Celui-ci est identifié par un défaut. Il lui manque les oreilles :

« [...] Couchée près de lui, elle profita de son sommeil profond pour lui tâter les oreilles : elle n'eut aucune peine à constater que l'homme n'en avait point et, au lever du jour, fit instruire son père de sa découverte [...] »³⁹²

Dans la tradition perse rapportée par Hérodote, l'oreille signale l'usurpateur de la royauté. Dans les récits médiévaux occidentaux, l'oreille équine est l'attribut du roi. Le mage est alors celui qui dénonce l'infirmité et non celui qui devrait la subir.

L'oreille animale ou le pied de cervidé :

L'être anthropomorphe de Bouray et d'autres figurines gallo-romaines trouvées à Amiens et Besançon, sont étonnamment jeunes. Celui de Bouray a un pied de cervidé. Quant à affirmer qu'il s'agit de pieds de bouc, de bélier ou de taureau, il faudra produire les représentations andromorphes analogues à celles de Cernunnos,

mais dotées de cornes de bouc, de bélier ou de taureau. Ces statuettes permettront de réfuter l'hypothèse d'univocité du pied gallo-romain à sabot fendu. Simone Deyts (1999) ne croit pas qu'il s'agisse de la forme juvénile de l'être andromorphe à bois de cerf. Son argument tiendrait si la jeunesse n'était pas aux âges de la vie, ce que le printemps est à l'année : Smertrios peut être l'épiclèse de l'apparence printanière de l'entité divine, si le dieu à l'oreille animale est le complément calendaire de celui au bois de cerf.

Imaginer que le fils soit au père ce que le printemps est à l'automne, est tout à fait réaliste dans une année agraire où les semailles sont automnales. Citons Ovide :

« Voyez l'Année, se partageant en quatre saisons, imiter ainsi, dans son cours, les âges de la vie. Au commencement du Printemps, elle a la faiblesse de l'enfant à la mamelle. Alors le grain, herbe tendre et fragile, croît et charme l'espoir du laboureur. Tout fleurit, la campagne riante est émaillée de mille couleurs; mais les plantes n'ont encore aucune énergie. Devenue plus robuste, l'Année passe du Printemps à l'Été, semblable au jeune homme dans toute sa vigueur. Aucun âge n'est plus fort, plus fécond, plus ardent. L'Automne succède : il n'a plus la ferveur de l'âge précédent; c'est celui du calme et de la maturité : il tient le milieu entre la jeunesse et la vieillesse, et, déjà sa tête commence à blanchir. Enfin le vieil Hiver arrive d'un pas tremblant, dépouillé de ses cheveux, ou n'en ayant plus que de blancs. »³⁹³

Dans ce cas l'année équinoxiale débute par la maturation des fruits et la plantation des graines, et non au printemps par la floraison. Dans le mythe de Daphné, Apollon transforme la nymphe en arbre de la même façon que Dionysos avait transformé les Ménades ; autant la métamorphose en laurier ne fournit aucune indication saisonnière, autant celle des Ménades marque le renouveau printanier. Cette conception est tout à fait vraisemblable puisqu'elle consiste à faire coïncider la dormance végétale et la gestation des animaux, la floraison et la parturition, l'épiaison et la lactation. Nous voulons en donner pour exemple le mythe où Apollon reproduit les prodiges qu'avait accomplis Zeus avant lui : dans le mythe de Coronis, Apollon sauve son fils de sa mère morte et promise au bûcher, à l'instar de ce que Zeus a fait avec Alcide :

« Apollon regrette, mais trop tard, sa vengeance. Il se hait lui-même, rougissant d'avoir écouté un rapport téméraire, d'avoir cédé aux mouvements de sa fureur. Il déteste l'oiseau qui a révélé le crime et forcé le châtement. Il déteste et son arc, et ses flèches, et la main qui s'en sert. Il embrasse le corps pâle et glacé de son amante. Vainement, par des soins tardifs, cherche-t-il à le réchauffer et à vaincre les destins; vainement encore emploie-t-il tous les secrets d'un art salutaire dont il fut l'inventeur. Il voit enfin s'élever le bûcher dont les flammes vont consumer le corps de son amante. Alors il frappe l'air de ses cris et de ses longs gémissements; car il ne convient pas que les larmes baignent le visage des immortels. [...] Apollon répand des parfums sur le corps de son amante, il le presse de ses derniers embrassements; et un injuste trépas est suivi par de justes douleurs. Le dieu ne permit pas que le feu dévorât le tendre fruit de ses amours; il le retira des flammes et du sein de sa mère; et après l'avoir porté dans l'ancre du Centaure Chiron, il punit le corbeau, qui attendait le prix de son zèle, en lui faisant perdre à jamais la blancheur de son plumage. »³⁹⁴

Si la génération des fils divins reproduit ce que faisait la génération des pères, on peut proposer la conjecture selon laquelle Oengus, le fils adoptif de Nechtan ou Midir, est le nom de l'entité divine à l'oreille animale et Cernunnos, l'épiclèse d'un père divin. Dans la version chrétienne, la légende de la fécondation auriculaire

conduit plus facilement à associer des figures hagiographiques masculines au thème de l'Annonciation. Nous retrouvons dans la légende de saint Egarec ou Tégarec (fêté le 14 mars) des éléments congruents. Saint Egarec fut ermite dans la Forêt-Fouesnant en Bretagne. A Plogonnec, il est invoqué pour ses vertus curatives. Sa chapelle a été bâtie au dessus de la source, ce qui place la surdité et les maux d'oreilles, directement sous la surveillance du saint homme : les pèlerins utilisent une figurine portative pour la placer sur la tête des malades et boivent l'eau sacrée. Le saint homme est localement nommé Tegonnec et sa légende est confondue avec celle de saint Télo. A Plogonnec, les dates archaïques, à l'équinoxe vernal, et intermédiaires, aux calendes de février, sont confondues.

Le roi Marc et l'oreille de cheval :

L'épisode débute par la dénonciation de l'adultère d'Yseult. Le roi doute des révélations du mage Frocin et celui-ci s'en aperçoit :

« Fors estoit, si gardoit en l'er
Vit Orient et Lucifer.
Des estoiles le cors savoit. »³⁹⁵

Tristan réchappe d'une première dénonciation mais Frocin revient à la charge. Il révèle une seconde fois l'infamie, au gué de l'épine :

« Or escoutez, seignor marchis !
Espine, a vos, non a vasal :
Marc a orelles de cheval. »³⁹⁶

Quand le roi apprend par ses barons que son secret a été trahi, il tranche la tête du mage. Cependant, Tristan et Yseult vivent toujours à l'écart des hommes, en forêt, et les barons de Marc ne désespèrent pas de punir les fugitifs. L'un d'eux chasse le cerf, tandis que le fidèle Gouvernal cherche à venger Tristan et prend le guet :

« Li chien li cerf sivent, qui fuit ;
Li vasaus après les chiens vait.
Governal saut de sen agit ;
Du mal que cil ot fait li membre,
A s'espée tot le desmembre,
Li chef en prent, atot s'en vet.
Li veneor, qui l'ont parfait,
Si voient le cerf esmeü.
de lor seignor virent le bu,
sanz la teste, soz l'arbre jus. »³⁹⁷

Gouvernal apporte la tête du félon à Tristan. Les amants sont rassurés mais un nouveau contretemps s'annonce. A la saint Jean, un forestier découvre leur loge et renseigne le roi. Marc les observe, s'abuse, leur pardonne mais prend la bague d'Yseult et l'épée de Tristan qu'il remplace par les siennes. Or en ce jour sont révolus les trois ans durant lesquels le breuvage magique a fait effet :

« [...] L'endemain de la Saint Jehan
Acompli furent li trois an
Que cil vin fu determinez.
Tristan fu de son liz levez,
Iseut remest en sa fullie.
Tristan, sachiez, une doitie
A un cerf traist, qu'il out visé,
Par les flans l'a outrebersé.
fuit s'en li cerf, Tristan l'aqueut ;
Que soirs fut plains tant le poseut.

la ou il cort après la beste,
l'ore revient, et il s'areste,
Qu'il ot beü le lovendrant. »³⁹⁸

Tristan recouvre la raison : il change d'attitude et annonce son projet de retour à la vie civile, quitte à abandonner la cour du roi Marc :

« [...] je ne querrai ja plus nul jor
Estre o le roi Marc a seignor ;
Ainz m'en irai ançois un mois
en Bretagne ou en Loenois. »³⁹⁹

Tristan raccompagne Yseult au Gué Périlleux, d'où elle rejoint la cour. Les ragots à son rencontre continuent. Pour se disculper, la reine propose de convoquer une cour de justice en présence du roi Arthur. Ainsi est fait au Gué Périlleux où Tristan est requis comme âne pour faire traverser le Mal Pas sans que la reine ne se souille :

« Ne vuel mes dras enpalüer :
Asne seras de moi porter
Tot souavet par sus la planche »⁴⁰⁰

Suit l'épisode où Yseult est sommée de justifier sa fidélité au roi Marc :

« Si m'aït Dex et saint Ylaire
ces reliques, cest saintuaire,
Totes celes qui ci ne sont
et tuit icil de par le mont,
Q'entre mes cuises n'entra home,
Fors le ladre qui fist soi some,
Qui me porta outre les guez,
et lu roi Marc mes esposez.
Ces deus ost de moi sirement,
Ge n'en ost plus de tote gent. »⁴⁰¹

Plusieurs récits sont enchâssés ; laissons de côté celui relatif au cerf, qui ne concerne que le pauvre Frocin, décapité. Il a vu son avenir dans une étoile se levant à l'Orient, c'est-à-dire à l'azimut du lever solaire équinoxial : l'affaire peut aussi bien se dérouler à l'automne qu'au printemps, mais les indications phénologiques sont printanières (l'épine) et relatives à la mue des cerfs (assimilée la décollation du mage puis à celle du baron félon). Intéressons nous ici aux motifs équins ; l'épisode se déroule après le solstice d'été, date à laquelle le soleil a repris sa course vers le Sud. Le trajet Nord/Sud suit le retournement de situation. Il reste à savoir à quelle date est convoquée la cour de justice. Yseult invoque saint Hilaire, fêté le 3 novembre ; la date est homologue de l'azimut de vêpres au solstice d'été.

Béroul utilise l'inversion des rôles entre hommes et équidés pour mettre en scène le parjure, mais cette fois l'amant prend la place du roi. La reine tient certes le rôle de cavalière, mais l'attente est tout autre : a-t-elle ou non, été « montée » ou « saillie » par Tristan ? On attend d'elle la vérité ; Yseult déclare n'avoir eu entre les cuisses que son mari et la « bête de somme » que tous ont vue sans y reconnaître son amant. Elle parvient à déjouer l'ordalie, en engageant sa parole et non celle de son amant. A la différence des récits où le cheval Bayard crie au solstice d'été, le silence est ici signifiant. Tristan aurait du inventer une autre ruse s'il lui avait fallu défendre son honneur sans se parjurer. Le signifié de puissance du silence de l'un et du mensonge de l'autre, relève de l'antinomie entre perception et représentation. La perception (voir le gueux sans reconnaître l'amant) est défailante, ce qui permet à la représentation (la bête de somme entre les cuisses) d'être prise au mot, alors que le séjour entre les cuisses d'Yseult est la métaphore du délit. Le lecteur connaît les

auteurs, le lieu et le moment : il devient complice des amants et se moque des barons dupés.

Le récit où l'amant-cheval tient la place du roi sans mot dire, inverse les termes narratifs de celui où le cheval par son cri, désigne le roi. Dans une version populaire du lai de Guigemar, le roi de Portzmarc'h reçoit les oreilles de sa jument Morvarc'h, pour avoir poursuivi indûment une biche blanche. Nous avons déjà rencontré un roi au nom équin, « Equitan », décrit comme le roi des Nains. Le roi Rion, Araon ou Arawn, est vraisemblablement le même roi de l'autre monde ; bien connu sous ce nom de Rion dans le corpus arthurien, il apparaît à de nombreuses reprises notamment comme adversaire de Balain le sauvage. Ce chevalier veut se racheter du meurtre de la demoiselle d'Avallon en tuant le roi Rion, ennemi d'Arthur. Balain, avec l'aide de Merlin, triomphe et Arthur lui pardonne sa violence. Dans la théologie celtique, il s'agit de Nechtan, Nwython, Nodens, Nodons ou Nudens. Parfois assimilé à Mars par les Gaulois, il est nommé Neptunus à Rome.

On se rappelle que le roi Midas fut affublé par Apollon d'oreilles d'âne. Le roi s'était proposé comme arbitre du duel chanté qui opposait Apollon et Marsyas, mais avait pris parti en faveur du perdant. Dans la version occidentale du mythe, le roi Marc de Cornouailles, a reçu la marque infamante. Une version populaire bretonne lie directement la révélation à l'instrument de musique. La date suggérée est la saint Jean, le solstice d'été. Les instruments, hautbois et cabrette, sont représentés sur les vignettes médiévales illustrant le rite « *cervulum facere* ». La peau d'une chèvre et celle du silène servent à confectionner le sac à vent de la « cabrette » : Marsyas avait beau jeu de souffler dans son pipeau, il en a été tout retourné. La peau des capridés sert de simulacre lors des mascarades contemporaines de carnaval, notamment dans le rite *capra* ; on retrouve le cuir du « *cervulum facere* », servant de nappe lors de la curée dans le roman de Tristan. Le cuir de bœuf sert de simulacre dans le rite de Bouphonia. Tous ces rites calendaires ont en commun le jeu d'un musicien. Mme Bardout en a fait une description contemporaine pour l'Alsace sous la figure du Hirtz.

La légende de sainte Rivanone (fêtée le 19 juin) :

Son nom s'écrit aussi « Riwanon » ; elle est l'épouse du barde Hyvarnion ou Hoarvian, dont le nom est d'origine insulaire. Elle est la mère de saint Hervé, dont le principal compagnon est un loup. La mère et le fils sont fêtés quasiment aux mêmes dates (les 19 et 17 juin), au solstice d'été. Le nom « Rion » réapparaît sous ceux de « Rivalin » ou « Rivanon », le géniteur de Tristan. Nous reprenons une notule de Claude Sterckx (2011) pour établir que Rivanone, la mère présumée de Tristan, et Rivanon, son père, ne sont qu'une seule et même figure, ce qui revient à faire de Tristan un héros sans père. Les patronymes breton « Rivanon » et gallois « Rhiannon » correspondent au gaulois « Rigantona ». L'argument probant se trouve dans un toponyme en Larrigan (Cornouailles) dont l'église est dédiée à sainte Madron. Matrona (en Gaule), Modron (en Galles) et Madrun (en Cornouailles) sont liées par la parenté « de sang » avec Maponos, Mabon et Mac Oc. Le toponyme « Larrigan » se retrouve en Bretagne armoricaine, sous la graphie « Lanrigan ». Deshayes (1999) y voit un site éponyme de « Rigon » et ayant évolué depuis « Ricun- », le nom breton du roi des « chiens » ou des guerriers.

Nous retrouvons des motifs congruents dans la légende de saint Rivalain ou Riowen (fêté le 14 août) : le saint homme est titulaire de plusieurs paroisses bretonnes ; il serait un saint ermite établi au confluent du Blavet et de la Sarre. Nous

n'avons pas trouvé la date de son natalice, mais Deshayes (2000) note « qu'au cours des périodes de sécheresse, les fidèles se rendaient [à son ermitage] en procession pour que l'intercession du saint leur amène la pluie. » Le nom s'écrit « Rion » ou « Riowenn » en breton ; Deshayes cite un certain Riwenou de l'abbaye de Saint-Sauveur-de-Redon. Le saint homme, privé de barque par une tempête, est censé avoir traversé la Vilaine à pied sec -soit qu'elle fût à sec, soit qu'il ait marché sur l'eau- pour arriver à l'heure à la messe.

La légende de saint Aaron (fêté le 22 juin) soit apparentée aux récits précédents : Aaron s'établit en ermite sur les bords de la Rance, après avoir quitté l'Irlande. Il fonde un monastère à Aleth (aujourd'hui Saint-Servan). Il a pour disciple saint Malo. Son nom est homophone de « Araon » ou « Arawn ». La relation entre les directions Nord et Sud est complexe : au solstice d'été la déclinaison solaire est maximale. Comme chaque jour, le soleil passe au point culminant de sa course quotidienne à midi : il indique alors la direction Sud. En revanche, il se lève et se couche à ce moment-là aux extrémités septentrionales de sa course annuelle sur l'horizon. Nous reviendrons à partir du mythe de Rhiannon, sur le rapport entre « Aaron » et le solstice d'été, ou Arawn et l'autre monde.

Où la femme et l'année sont censées se renouveler :

Si un rite de renouvellement est annuel, il s'adresse néanmoins à une entité censée se renouveler au printemps, comme les femmes se « renouvellent » à périodicité mensuelle.

Le changement coïncide avec le Nouvel An archaïque :

Le cerf blanc est une allégorie du Christ, à Pâques. Il annonce la naissance à une vie spirituelle, au moment du renouveau printanier : ce thème est implicite dans « Le morte d'Arthur » où l'on voit trois chevaliers accompagnés de la sœur de Perceval suivre un étrange cortège :

« Ils entrèrent dans la Forêt Gaste et là virent cerf blanc conduit par quatre lions. D'un commun accord, ils le suivirent, afin de savoir où ils allaient. Ils chevauchèrent bon train et arrivèrent à une vallée. Non loin se trouvait un ermitage où habitait un homme de bien. Le cerf et les lions entrèrent. Voyant cela, eux se dirigèrent vers la chapelle. Ils y aperçurent l'ermite [...] ils entendirent cette messe. Au moment de l'oraison secrète, les trois chevaliers virent le cerf se muer en homme, ce qui les stupéfia, et s'asseoir à l'autel sur un siège magnifique. Les quatre lions aussi se changèrent, l'un en homme, le deuxième en lion ailé, le troisième en aigle, le quatrième en bœuf. Ils prirent place là où se tenait auparavant le cerf et sortirent par une verrière, sans que rien fût détruit ou brisé. On entendit alors une voix disant : « De pareille façon le Fils de Dieu entra dans le sein de la Vierge Marie, dont la virginité ne fut ni détruite, ni blessée. »⁴⁰²

Les trois chevaliers vont interroger l'ermite, qui commente ainsi la métamorphose :

« Notre-Seigneur peut bien être représenté sous l'apparence d'un cerf, car le cerf quand il est vieux redevient jeune en sa peau blanche. Notre-Seigneur est retourné de la mort en la vie. Il a quitté son enveloppe terrestre, qui était périssable et qu'il avait revêtue dans le sein de la sainte Vierge Marie. C'est pour cette raison que Notre-Seigneur est apparu sous l'aspect d'un cerf blanc sans tâche. »⁴⁰³

La date signifiée par l'ermite est pascalle. Dans un calendrier archaïque, construit à partir de l'homologie entre les « phases » alternativement claires et sombres des

nycthémes, des lunaisons et des années, la fin de la dormance végétale et le débourrage des bourgeons, coïncide avec le refait du bois des cerfs. La date la mieux à même de signifier le début du cycle végétal est l'équinoxe de printemps. L'équinoxe d'automne ne peut signifier que le début de la gestation des biches et de la dormance végétale.

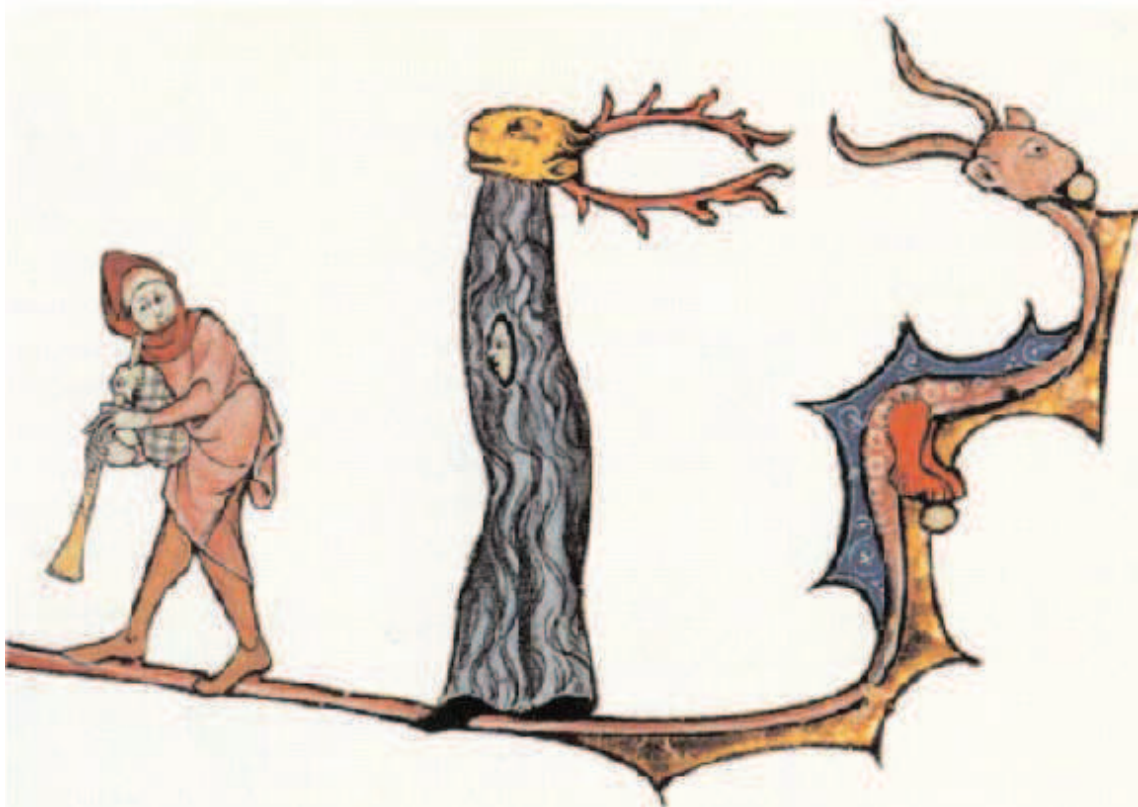
La coutume « cervulum facere » dans le calendrier julien :

La réforme julienne du calendrier, avec notamment le passage des calendes de mars aux calendes de janvier, revient à faire glisser en amont un rite autrefois situé à date printanière, la mascarade en cerf dite « cervulum facere ». Le glissement de sens apparaît dans l'assertion suivante, trop vague pour être irréfutable :

« Et pour cette cause gette le cerf ses cornes chascun an en yver. »⁴⁰⁴

La représentation la plus connue du « cervulum facere » est composée autour de trois figures : un joueur de « cabrette » conduit le porteur de la dépouille du cerf, revêtue à la façon d'un masque⁴⁰⁵ carnavalesque. Ils marchent dans les traces du démon, représenté sous l'apparence du céreste :

Figure 5



L'évocation de la Chute, au sens de la tentation d'Adam et Eve, est implicite : le serpent tient et présente des pommes (ou du moins, l'objet serait une pomme, dans des contextes analogues). L'image-récit est organisée de la gauche vers la droite : les deux têtes humaines sont l'une à l'autre en opposition. Les deux têtes animales sont redondantes ; il en résulte que celui qui porte le masque n'est déjà plus ce qu'il devrait être, tandis que le cerf de droite participe de la nature du serpent. On sait, grâce à Galien, que la chair des serpents venimeux est le remède indiqué pour échauffer qui en aura la nécessité. Comme le cerf au printemps mange les serpents, le refait de son bois en est facilité. On peut voir dans cette image exécutée dans le

contexte religieux catholique, une condamnation directe de la figure du démon, mais aussi celle du culte païen où l'entité andromorphe à bois de cerf est accompagnée d'un serpent criocéphale.

Les masques à bois de cerfs, lors du renouveau printanier :

Ces objets en dépôt dans les musées, pour la plupart, sortaient à Nouvel An, notamment en Asie et en Méso-Amérique. Les masques européens à bois de cerf sont beaucoup moins nombreux que leurs homologues américains ou asiatiques. Nous interprétons cette disparité comme l'effet d'une modification beaucoup plus ancienne en Europe occidentale de la conception strictement solaire du calendrier, qu'elle ne l'a été dans les autres civilisations. En Europe centrale et orientale, Jean-Dominique Lajoux et Jean-Marie Steinlein ont, chacun de son côté, photographié des masques contemporains à bois de cerfs, dans les cortèges de la « capra ». De rares exemples de masques contemporains à bois de cerfs en provenance d'Europe occidentale prouvent que la coutume a perduré jusqu'à notre époque, en dehors des carnivals folklorisés. L'un de ces artefacts est gallois, daté de la fin du XIX^e ou du début du XX^e siècle. S'il ne s'agit pas d'un faux, l'objet aurait servi lors de la célébration de Plough Monday, la semaine suivant l'Épiphanie. Le « Plough Monday » anglais est strictement comparable aux rites carnavalesques d'Europe Centrale. En Alsace, le lundi équivalent s'appelait « *Hirtzmontag* » (le lundi au cerf), tandis que le « *Hirtzdienstag* » (le mardi au cerf) devenait notre Mardi Gras. Nous avons déjà rencontré la sortie de masques s'apparentant par leur dénomination aux représentations médiévales et par le rite, au Plough Monday. Il s'agit du « *Hirzgieger* », où « *Hirz* » désigne le personnage masqué en cerf et « *Gieger* », le musicien qui lui donne le rythme. L'accompagnateur est alors un Tsigane jouant du violon. Les dernières apparitions du masque « *Hirzgieger* » sous ce nom, datent de la fin du XIX^e siècle mais il est encore visible chaque année sous d'autres noms, à des dates plus cohérentes avec le renouveau printanier que ne le sont l'Épiphanie ou le carnaval.

« Faire le cerf » :

Il s'agit de se déguiser sous des peaux de faons ou de cerfs, à danser et chanter durant la nuit de Nouvel An, de Carême Prenant dans les cantons catholiques ou de mi-carême dans les cantons réformés. Le rite hésite entre ses anciennes dates (aux calendes de mars) et les nouvelles (dans le calendrier julien, aux calendes de janvier). Il est fort probable que la célébration du rite ancien se perpétuait en concurrence des rites chrétiens aux dates de Noël car plusieurs évêques ont condamné la coutume païenne de célébration du changement d'année. Saint Augustin dénonce la pratique dans l'un de ses sermons :

« Non licet calendis januarii vitula aut cervulo facere, vel strenas diabolicas observare »

Voici ce qu'il rajoute au sujet de la peau des bêtes dans le psaume CIII :

« Il plaça donc le ciel, et l'étendit comme une peau, et « comme une peau » n'est pas inutile. Il étendit comme une peau la renommée des prédicateurs; ce mot de peau désigne la mortalité; de là vient que les deux premiers hommes, nos deux premiers parents, les premiers auteurs du péché parmi les hommes, Adam et Eve ayant méprisé dans le paradis, et, à la persuasion du serpent, violé le précepte de Dieu, furent assujettis à la mort et chassés du paradis; or, pour leur faire comprendre cet assujettissement à la mort, Dieu les revêtit de tuniques de peau. Ils reçurent donc ces tuniques faites avec des

peaux. Or, ce n'est qu'aux animaux morts que l'on enlève la peau, qui dès lors figura la mortalité. Mais si le mot de peau signifie ici l'Écriture, comment Dieu de cette peau a-t-il fait un ciel? « Il étendit le ciel comme une peau » [...] »⁴⁰⁶

La peau dont Augustin élude prudemment la description, est celle des faons ou des daims, constellée de tâches à l'instar du ciel nocturne. Pour bien comprendre le processus d'acculturation, il faut remonter au règne de Néron : en l'an 64 de notre ère commencent les persécutions des chrétiens. Elles se poursuivent durant le I^{er} et le II^e siècle, mais l'octroi de la citoyenneté romaine à tous les hommes libres de l'Empire, en l'an 212, vient contrarier le vain espoir d'une culture homogène. En l'an 250, est décrétée la persécution générale des chrétiens. En 313, l'empereur Constantin autorise les citoyens à pratiquer la religion de leur choix. Le culte chrétien prend de l'ampleur et en l'an 341, les premières persécutions romaines s'exercent contre les païens. En 391, le renversement est complet : les cultes païens sont interdits dans l'Empire. La religion chrétienne, devenue officielle, n'aura de cesse de combattre l'ancien polythéisme à travers la condamnation récurrente de mascarades diversement désignées : en « cerf », en « veau » ou « vieille », en « biche », en « bœuf » etc. Dans les Balkans, le masque est nommé « *capra* » et reste couramment utilisé lors des festivités de Nouvel An et/ou de carnaval.

L'interdiction de faire le cerf lors de la nuit de Nouvel An, a été reprise par Césaire d'Arles, confirmée lors du concile de Tours en 566 : on exige de remplacer les chants païens du Nouvel An par des litanies. De même lors du concile d'Auxerre en 578. A nouveau, à l'occasion du concile de Leptines en 743 : le 24^e canon de l'Indiculus défend expressément les danses, chants et mascarades, aux calendes de janvier. On en profite pour interdire les pratiques divinatoires ou astrologiques. On retrouve dans quatre *Vitae Sancti* l'énonciation directe des interdits par les saints hommes, à savoir saint Hilaire de Gévaudan, saint Eligius, saint Pirmin, saint Aldhem de Malmesbury. En voici une image⁴⁰⁷ éloquente où l'on devine l'homme masqué sous le poil du cerf ou du renne :

Figure 6



Nous nous attendions à ce que l’Eglise soit un peu plus tolérante à l’égard du cerf de saint Hubert. Peine perdue : la prescription est reprise dans la règle de l’abbaye de Saint Hubert :

« Un pénitentiel du VIII^e siècle que les érudits bénédictins Martène et Durand exhumèrent dans la Bibliothèque de l’abbaye de Saint-Hubert menace de trois années de pénitence ceux qui « aux calendes de janvier observent le cervola ou le vetola, ce qui est un reliquat païen ». [...] C’est bien un rituel de type carnavalesque que censure le pénitentiel qui, plus loin, inflige la même peine à « ceux qui dansent devant les églises des saints, qui changent leurs traits en ceux d’une femme ou d’un animal sauvage et à celles qui changent leurs traits en ceux d’un homme. »⁴⁰⁸

En 1566 encore, le magistrat d’Anvers fit proclamer, le dernier décembre, par le crieur de la ville, « *que personne ne devait le soir ou la nuit du jour de l’an ni se déguiser, ni chanter, ni prendre part aux jeux* ». La coutume se perpétue aux environs de Turnhout près d’Anvers : les jeunes gens par groupes de trois à cinq font le tour des maisons de la ville en sonnant des cors de bœuf, afin de quêter l’argent qu’ils dépensent ensuite dans les bistrotts. Cette quête est la forme la plus répandue de la tradition, même si le motif des cornes a disparu. L’interdiction n’a pas été oubliée : les plaques « *Betteln und hausieren verboten* » sont apposées sur tous les immeubles collectifs anciens, dans les villes germanophones.

Chalondamars ou carmentran :

Ces fêtes printanières sont nommées « *kolenda* », « *calenda* » en Europe centrale, « caléna » ou « chalondes » chez nous. Ces mots désignent aussi bien la date que la coutume, c’est-à-dire le costume de déguisement, les torches de paille ou

les gâteaux. La réforme julienne ayant bouleversé la coutume, les mêmes noms désignant aujourd'hui les fêtes des calendes de janvier. Faut-il y voir les Saturnales romaines, en raison de la date ? Dans les Fastes, Ovide indique qu'il s'agit d'une fête de Mars :

« Si vous doutez que les Calendes de Mars aient tenu autrefois le premier rôle, il est des usages encore auxquels vous pouvez le reconnaître: à ce moment la guirlande de laurier qui a été suspendue toute l'année dans la demeure des flamines disparaît, et fait place à de nouveaux rameaux; l'arbre verdoyant de Phébus décore la porte du roi des sacrifices, la porte de la vieille curie. La statue de Vesta se pare d'une nouvelle couronne récemment cueillie sur l'antique laurier des autels troyens. C'est alors aussi, dit-on, que le feu sacré se renouvelle au fond du sanctuaire caché, et que la flamme ranimée brûle avec plus d'ardeur. Une autre preuve pour moi que le mois de Mars ouvrait l'ancienne année, c'est qu'il a vu commencer le culte d'Anna Perenna. Du temps de nos pères, jusqu'à la guerre du perfide Hannibal, on entraînait en charge au mois de Mars. Enfin Quintilis n'est le cinquième mois que si l'on compte à partir du mois de Mars, et j'en dirai autant de tous ceux qui le suivent. »⁴⁰⁹

Ovide se prononce nettement sur le mythe d'origine des gâteaux offerts en étrennes :

« Enfin, une vieille tradition, qui peut-être est la vraie, est arrivée jusqu'à nous, et je vais l'exposer. Le peuple de l'ancienne Rome, à l'époque où il n'avait pas encore de tribuns pour protéger ses droits, s'était réfugié sur le sommet du mont Sacré. Les vivres qu'on avait emportés furent bientôt épuisés; le blé, premier aliment de l'homme, manqua. Il y avait, au village de Bovillae, non loin de Rome, une femme du nom d'Anna, pauvre, vieille, mais toujours vive et laborieuse; chaque jour, relevant ses cheveux blancs sous une légère bandelette, elle pétrissait, d'une main déjà roidie par l'âge, des gâteaux rustiques; puis le matin, tout fumants, elle allait les distribuer au peuple. Les citoyens furent touchés de ce bienfait, et, quand la paix les eut ramenés dans Rome, ils élevèrent une statue à Perenna, qui les avait secourus dans la détresse. »⁴¹⁰

Le culte de Liber :

Ovide attribue à Bacchus Liber l'origine du culte rendu lors des Libéralia, le 17 mars :

« C'est de ton nom de Liber qu'on appelle liba et libamina les prémices offertes depuis, à ton exemple, sur les autels des dieux. Ces liba, ou gâteaux, sont présentés à Bacchus parce qu'il aime les sucs doux, et qu'on lui attribue la découverte du miel. Un jour (écoutez ce récit qui n'est pas sans gaîté), un jour il revenait des bords de l'Hèbre sablonneux, accompagné des satyres; déjà il avait atteint le Rhodope et le Pangée tout émaillé de fleurs, quand ses compagnons firent résonner leurs cymbales; à ce bruit, on voit se rassembler des insectes ailés qu'on ne connaissait pas encore: c'étaient des abeilles. Elles accourent partout où l'airain retentit. Bacchus réunit leurs troupes vagabondes, et les enferme dans le creux d'un arbre; aussi lui offre-t-on le miel, puisque c'est à lui qu'on le doit. »⁴¹¹

Ce jour-là, des vieilles femmes couronnées de lierre, que Varron tient pour des « prêtresses de Liber » vendaient aux Romains des gâteaux de froment, du miel et d'huile. Ces vieilles officiaient devant un autel : de chaque gâteau, elles dédiaient au dieu Liber un morceau offert par leur client. La tradition existe encore en Italie, mais a subi deux changements : rétrogradation de l'équinoxe au solstice, du fait de la réforme julienne du calendrier et changement de nom, du fait de l'adoption de la

religion chrétienne. La prêtresse de Liber s'appelle désormais « *Befana* », corruption populaire du mot « *épiphania* ». La Befana distribue encore aujourd'hui ses bienfaits. Quant à la signification des Libéralia, citons encore Ovide :

« Ce jour, on crut devoir le choisir pour donner la toge, afin que le jeune homme qui la reçoit se vît salué par une multitude nombreuse. Abaisse donc vers moi un regard favorable, et que tes cornes ne me soient pas menaçantes ! »⁴¹²

La corne du Silène ou de Bacchus évoquée par Ovide, se retrouve partout en Europe, encore de nos jours. Il s'agit explicitement d'un « rite de passage » au sens défini par Van Gennep, puisque se joue l'accession des jeunes hommes à un statut social éminent. Pour notre part, nous y voyons le nouveau calendrier (on change alors de millésime). L'analogie entre les « phases » du cycle des saisons et les statuts sociaux, est difficile à faire car les citoyens, une fois parvenus à l'âge viril ne sont pas censés entrer dans un cycle qui les conduirait ensuite à quitter la toge. Il s'agit de la dimension collective plutôt qu'individuelle de la virilité, définie poétiquement par une analogie où le renouvellement des saisons est à l'année, ce que le renouvellement des générations est à la citoyenneté.

Le jeu de la chèvre :

Traditionnellement le masque « *capra* » consiste en un binôme où un musicien (joueur de hautbois, flûte voire d'harmonica) guide le porteur du masque à cornes de bouc, bélier, bœuf, chevreuil ou cerf. Celui-ci suit la mélodie en marquant le rythme, d'une part par les mouvements du masque tout entier (la capra se dandine en suivant la musique) et d'autre par les claquements secs de la mâchoire inférieure de la bête (son masque de bois est articulé). De façon générale, la figure du cornu, velu, effrayant et puant est complémentaire du personnage beau, blanc, souriant, fleuri. S'ils sortent ensemble, l'opposition des thèmes est explicite ; s'ils sortent à des dates décalées, la figure du cornu noir et blanc précède celle de son partenaire multicolore.

Sur les images médiévales de la « *capra* » ou du « *cervulum facere* », on voit les deux personnages : le tambourinaire jouant du pipeau et la bête explicitement constituée d'une peau de chèvre angora ou de renne. Le costume d'Arlequin, fait d'une multitude de bandelettes d'étoffes de couleurs différentes, est l'équivalent actuel du masque traditionnel : en effet, la « tarande » est censée avoir la couleur du support avec lequel elle se confond. Le masque de la chèvre est l'archétype de la commémoration du changement d'année : la bête meurt et renaît sous les cris de son accompagnateur, au solstice d'hiver :

« Le jeu de la chèvre varie d'un village à l'autre, mais la mort et la résurrection « miraculeuse » sont des éléments constants du scénario ».⁴¹³

Il est vain de vouloir distinguer la « chèvre », la « bique » ou la « biche » ; les notices correspondantes du « Französisches Etymologisches Wörterbuch » donnent plusieurs centaines de graphies différentes de ces mots, avec un large recoupement de chacun d'entre eux. Autrement dit, la bête muant à l'équinoxe de printemps, mise en scène au solstice d'hiver du fait de contingences sans justification naturaliste, se trouve représentée comme une biche (sans bois), comme une chèvre (avec les cornes), comme un cerf (avec son bois) ou comme un autre mâle cornu (bouc, bélier, taureau). Le masque est nommé selon son taxon (chèvre, taureau, cerf, cornu etc.), son apparence (tacheté, machuré) ou selon le nom de l'accompagnateur (Vieux, Tsigane, Arlequin, Hellequin etc.).

Le masque a souvent été photographié sous sa forme traditionnelle, avec un tissu multicolore dissimulant le porteur d'une tête de cerf à la mâchoire articulée, dansant au son de la musique. Le rythme est donné par l'accompagnateur : l'animal est sous l'emprise de sa flute, comme le cerf est sous le charme d'Orphée. Les livres de chasse médiévaux montrent le même dispositif dans son usage cynégétique : au lieu du tissu multicolore rituel, une peau de cerf ou un tissu l'imitant, sinon de la verdure, dissimule le berchaire. Le mannequin sert à approcher les cerfs à portée d'arc en dehors de la période du rut. Une variante consiste à dissimuler l'archer dans une charrette couverte du même tissu, laquelle servira à transporter la venaison au retour.

Karneval, Fastnacht, Fasnacht ou Fasching :

Le mot « *Karneval* » est peu employé dans les pays germanophones ; dans les pays francophones, il s'est imposé. En pays germanophone, « *Fasnacht* » est compris comme le cinquième temps, en complément des Quatre-Temps de la liturgie chrétienne. Autrement dit, c'est un temps hors du calendrier liturgique, ce qui n'a rien de choquant si on considère les difficultés qu'ont eues les Pères de l'Eglise à conjuguer le calendrier julien, strictement solaire, avec une occurrence lunaire, pour signifier Pâques.

En Suisse alémanique, à partir du 6 janvier et jusqu'au Mercredi des Cendres, ont lieu les différents carnivals. Le début est sonné à l'aide de clarines, sonnailles et grelots : c'est le rite « *einschellen* ». Les troupes de masques vont d'un café ou d'un restaurant à l'autre, sous la conduite du « *Maschgeradenvater* » : son nom signifie celui qui fait aller droit les masques. A chaque halte, devant les maisons patriciennes ou les cafés, les masques exécutent leur danse propre, au rythme de leur clique. Les masques reçoivent à boire mais surtout distribuent des oranges, des saucisses, des friandises ou des petits pains de froment (« *Mutschli* »). Le rite est explicitement associé à la fécondité des femmes : à chacune de leurs haltes, les participants pratiquent l'intrigue amoureuse sous couvert du masque. Celles qui sont ainsi honorées offrent un verre à boire à ceux qui les honorent, tandis que ceux-ci vident leur bourse sur leurs genoux, laquelle ne contient souvent que bonbons et sucettes.

Les cliques suisses et rhénanes comportent généralement six types de masques : « *Blätzli* » et « *Bajass* », « *Alte Herr* » et « *Alti Frau* », « *Domino* » et « *Zigeunerin* ». Le « *Blätzli* », masque primordial, tire son nom des feuilles (« *Blatt* ») ou lambeaux de tissu multicolores dont est composé son costume. Il porte un balai en branches de sapin, ou même un sapin déraciné, qu'il fait tourner. Le masque danse et saute, faisant sonner régulièrement les grelots de sa ceinture. Il porte souvent les petits pains (« *Wäcker* », « *Wäggis* » ou « *Weggen* ») enfilés sur le manche de son balai : ces petits pains ont alors une forme tressée pour qu'on les enfle plus facilement. Quand le masque porte un jeune sapin, il en trempe le haut dans les fontaines et en asperge les alentours : distribution des petits pains ou aspersion par ces gouttes, sont également interprétées comme actes propitiatoires de la fertilité agraire et de la fécondité féminine. A Bâle, ce masque est l'homme sauvage (« *Wilde Maa* »).

« *Bajass* » est son alter ego, aux gros pieds faits de sacs bourrés de paille, au gros ventre bien rempli. « *Zigeuner* » est un Tzigane jouant les airs musicaux, et sa femme, la meneuse de la capra ou la danseuse. La sortie du masque « capra » guidé par la tzigane est plus rare en Suisse qu'elle ne l'est en Europe orientale. La capra est l'équivalent balkanique et printanier, du cerf du Horn Dance, en Angleterre : nous rapprochons le nom du jour de sortie des masques anglais, « *Wakes Sunday* », avec

celui des masques rhénans, « Waggis » à Bâle ou « Wackes » à Strasbourg, et des dons en nature, les « Weck », « Wegg », « Weggli », « Bärawecka » et nos vêques ou vicottes.

Les six types de masques du carnaval alémanique forment trois paires : paillasses et feuillus, vieille et vieux, musicien et diseuse de bonne aventure, suivie de sa chèvre. Le rapprochement entre les deux fêtes équinoxiales, l'une anglaise et les autres continentales, donne un aperçu convaincant de ce que pouvaient être les rites de changement de « saison » (au sens des deux semestres d'une année, chacun représentant une « phase » du cycle annuel). Cependant seul le rite printanier indique le renouvellement de l'année, signifié par la croissance du bois animal et végétal.

Le « barbu » :

Les cliques carnavalesques marchent au son des pipeaux et fifres. La tessiture de ces instruments est assimilée, certes aux airs militaires, mais aussi aux pleurs des mères, des épouses et des fiancées. La musique des fifres est dite « *Greinet* » dans les cantons alémaniques : ce mot vient de « *greinen* » qui signifie « pleurer, piailler, crier ». Ce thème correspond à la désignation du personnage conducteur du cortège en Catalogne et dans les pays de langue romane : un géant velu, barbu. « Grannos » est le « barbu » gaulois, assimilé à un ours ou à un cheval dans le folklore contemporain. Nous retrouverons ces figures mythiques sous le nom « Barbassionné ». Examinons, sous l'angle du signifié de puissance, l'hagionyme « Théau », le cri « tiaulé » et le rite « tiou-tiou ». En effet, Dominique Pauvert (2007) propose « *carn-uellaunus* », un idionyme, pour expliquer l'étymologie de « carnaval ». Le mot assemblerait les cornes et le statut de chef d'une troupe. En rapprochant cette étymologie du terme alémanique « *Maschgeradenvater* », on obtient la même signification, à savoir que le « tiauteur », celui qui fait aller droit est aussi celui qui décide des changements dans l'allure des masques : sur son ordre, ils sont chantant sinon bruyants, clamant des injures et menaces, louangeurs sinon dénonciateurs, donnant sinon prêts à se servir eux-mêmes, en chapardant. Quand le donateur potentiel est un grigou, le carnaval peut tourner au charivari. Quand le donataire est une belle fille, mieux vaut que le jaloux se taise. La dénomination « tiou-tiou » pour des participants aux carnivals du Sud de la France va alors de soi, non seulement pour ce qu'on y fait mais surtout pour la conduite de la troupe sous le sifflet du meneur. Le « tiauteur » donne la cadence : nous retrouverons Grannos ou Gronw, en tant que chasseur de cerf, dans ce rôle, dans le mythe de Rhiannon.

Le Božić et le cerf aux bois d'or :

Le mot « *Božić* », diminutif de « *Bog* », peut être traduit par « petit Dieu » : il fait référence à l'enfant divin. Dans les Balkans (Serbie, Croatie, Monténégro, Macédoine, Bulgarie), *Božić* est une figure emblématique de l'hiver. Dans les « *koliadki* » -les chants de Nouvel An- son apparence est un cerf aux bois d'or : *Božić* est opposé à « *Badniak* », la bûche qu'on brûle la veille de Noël en jetant dans son feu les prémices des récoltes à venir (blé, farine, sel, huile, vin ou alcool et bien sûr, l'argent...) et en faisant les vœux utiles aux récoltes à venir. La scénographie relative à *Badniak* existe ailleurs en Europe : on peut encore la voir dans les lancers de disques enflammés, en Alsace contemporaine. La séquence *Badniak/Božić* illustre l'origine du cycle, car *Badniak* transmet les vœux vers le ciel en finissant en cendres, tandis que *Božić* incarne le renouveau (printanier en référence au cerf, calendaire en l'occurrence). Les deux personnages sont anciens, puisqu'ils ont subi la

rétrogradation de la coutume équinoxiale à des dates solsticiales, lors de la réforme julienne du calendrier. Ils sont intégrés à la liturgie orthodoxe : la veillée de Noël y est « *Badni Vetcher* » et le jour de Noël, « *Koleda* ».

Les Tschägättä et les patôyes :

Leur aire d'apparition est circonscrite au Lötschental, de Blatten à Ferden, en Suisse. Ce sont des personnages soi disant féminins mais les masques, nommés « *Treichel* », sont portés par les hommes. Le mot « *Treichel* » équivaut à « *Teufel* » en haut-allemand. Certains sont dissimulés sous des peaux de chèvre de la race locale, bigarrées mi-blanc, mi-noir. D'où leur nom : les « tachetés ». D'autres portent des peaux de mouton d'une seule couleur. Les *Treichel* sont rendus méconnaissables par des masques terrifiants, souvent munis de cornes et de dents d'animaux. Nous n'en avons pas vu avec les cornes des cerfs ou des dents de sangliers : la plupart portent des cornes de bouc et des dents de cheval. Ils ne s'expriment que par des grognements, agitent leurs sonnailles et poursuivent, voire agressent les filles. La brutalité est de règle ; on raconte des scènes violentes au point que les excès des « *Tschägättä* » ont dû être réprimés par les autorités civiles, sous peine d'interdiction de leur sortie. Ils quêtent et répandent de la suie sur les passants, d'où leur nom de « *Roitschägättä* », les tachetés à la suie. Ils dérobent ce qui traîne et bouleversent l'ordre domestique, allant parfois jusqu'à entrer dans les maisons... Citons Maurice Chappaz (1994) pour la chanson de quête des Tschägättä :

« Nous voulons vous réveiller, nous voulons vous réveiller
Malheur à qui ne donne rien ! Malheur à qui ne donne pas vite !
D'ailleurs, si vous ne donnez rien, je tuerai votre chien ! »⁴¹⁴

Énoncé suivi de la description succincte du cortège et d'une interprétation eschatologique :

« Des troupes burlesques trimbalent dans leur cortèges le Diable et sa grand-mère, un ramoneur, une chèvre, un bouc, une femme avec un balai [...] les jeunes gens pillent, ripaillent, jodèlent, lutinent, rôdent, attaquent... eh bien ! Dans tout ça il y a prospérité future, santé, conservation pour la campagne, les morts contents la donnent ! Et c'est nous les morts ! »⁴¹⁵

La sortie des masques était autrefois diurne, depuis le Mardi Gras jusqu'au Mercredi des cendres. La disparition des masques cornus est déterminante du Carême, comme si l'abstinence, la continence, la tempérance et la chasteté allaient de pair avec le moment de l'année où le cerf se renouvelle en perdant ses cornes, son embonpoint, ses génitoires et sa voix.

En zone valaisanne francophone, les « païens » sont appelés les « patôyes » comme s'ils ne savaient pas parler correctement et ne s'exprimaient qu'en patois, la langue des valets. Ils sortent encore de nos jours à Evolène, dans le Valais. Ils portent les mêmes costumes de peaux encore brutes que leurs voisins des vallées germanophones. Ces tenues faites de peaux de bouc, de mouton ou de chamois voire de dépouilles d'animaux « puants », ont une odeur puissante. Le visage dissimulé par un masque de bois sculpté, les patôyes portent une sonnaille qu'ils font sonner à l'approche des filles. A Evolène les premiers masques, parmi les trois types de figures qui se succèdent de l'Épiphanie au Mardi Gras, sont les patôyes : leur sortie marque aujourd'hui la fin du solstice d'hiver. Les autres masques les remplacent à la date ancienne de Nouvel An, aux calendes de mars.

Les mammutones :

Ces masques sortent à Mamoiada, en Sardaigne, de la saint Antoine (fêté le 17 janvier) jusqu'au Mardi gras. Les « *mammutones* » et les « *issohadores* » sont complémentaires mais les costumes et la scénographie les opposent les uns aux autres. Les mammutones sont noirs et lents tandis que les issohadores sont clairs et vifs. Le masque (« *visera* ») est noir pour les premiers et clair pour les seconds. Les mammutones sont vêtus de peaux de boucs noirs (« *mastruca* ») ; muets, ils font sonner leurs sonnailles en se balançant alternativement de gauche à droite ; leur pas cadencé sur les deux temps, donne le rythme de la procession. Les issohadores portent un costume blanc et des clochettes. Leur allure est légère : le chef des issohadores les fait bondir sur place ou les lance à la poursuite des filles : ils ont un lasso dont ils se servent pour les fustiger ou les capturer. Ces masques passent chez les propriétaires terriens pour leur souhaiter une bonne récolte ; ceux-ci en retour régalaient les processionnaires. Le cortège comporte douze mammutones et huit issohadores. Nous y voyons les deux représentations calendaires romaines : les douze mois civils et les huit mois de l'année agricole. Il reste à refaire l'enquête pour vérifier si l'homophonie du nom des masques avec celui de l'animal mythique des Sibériens, relève de la pure coïncidence.

Le Julbok et la Julgeita :

En Scandinavie, des paysans se déguisaient autrefois en bouc le soir de Noël pour aller faire peur aux enfants des maisons alentour. Sur place, ils laissaient un « *Julbok* » de paille, une figurine. Ils dénonçaient les anecdotes les plus savoureuses de l'année, en les raillant. Au XIX^e siècle, le Julbok devint aussi celui qui distribuait les bienfaits de l'année à venir. Le Julbok contemporain existe en deux tailles : la taille sous laquelle il se manifeste est réaliste, tandis que celle sous laquelle on l'invoque, est réduite. Les enfants tressaient leur « chèvre de Noël » en paille, la « *Julgeita* », qui était censée s'envoler durant la nuit de Noël. Volant vers le ciel, elle en rapportait les étrennes, comme Amalthée réunit dans sa corne tous les fruits d'Abondance.

Le Hirschhorn :

Les figurines contemporaines scandinaves sont équivalentes en taille aux « *Hirschhörnli* » de la pâtisserie traditionnelle alémanique de Noël et Nouvel An. On les appelle « *Hirzhörnli* », « *Hirschhörnchen* », « *Bockhörnlibrot* », selon les régions. Ils existent sous deux formes : le losange classique (on les appelle alors « *Weggli* », « *Wäckes* » ou « vèques ») ou une bandelette de pâte cintrée, entaillée de quatre coups de lame, de façon à former les cinq pointes d'une ramure de cerf. Ces dons en nature sont nommés « *cuchaules* », « *taillaules* » quand ils ont la forme d'une mandorle ou d'un losange, et « *tresses* », quand on les façonne pour être enfilés sur des baguettes avant d'être distribués. L'ingrédient principal de leur efficacité symbolique était le « *Hirschhornsalz* », une poudre de cornes de cerf, remplacée aujourd'hui par E503. Ce gâteau rituel est le « *Märzipan* » des pays germanophones, en français « *massepain* ». Entre dans sa composition plus d'amande pilée que de farine de froment : le terme « *Märzipan* » indique le mois de mars tandis que l'amande renvoie à la mandorle de la renaissance pascale. Nous retrouvons la même ambivalence entre le nom de ces friandises (« *massepain* », « *nougat* », « *touron* ») et le nom d'un masque zoomorphe cornu d'Europe Centrale, le « *Tur* », « *Turon* » ou « *Turica* ». En ethnonymie, c'est le Turc, un déguisement dont le parèdre est la

Tsigane. En zoonymie, c'est le taureau. Transposés dans une syntaxe chromatique, le blanc des massepains s'oppose au noir des peaux de chèvres. Les masques zoomorphes homologues sont un taureau et une chèvre. Sur l'autel de Reims, un taureau et un cerf signifient vraisemblablement l'équinoxe d'automne, pour suggérer la hiérogamie automnale. Le signifié de puissance est alors l'intervalle de neuf mois entre la conception et la parturition, tant pour les femmes et les vaches que pour les « biches ».

Résultats :

Les cerfs deviennent des mulets, des ânes ou des onagres :

Le changement d'apparence s'accompagne d'un changement de désignation. Dans les pays anglophones, c'est l'inverse car même avec son bois, le « mule deer » est distingué des cervidés de plus grand gabarit. Ce mot est traduit en français par « cerf mulet » ou « cerf hémione ». Au lieu d'une ressemblance anatomique, on utilise en français un nom d'espèce (l'hémione) plutôt que de le désigner par un nom encore plus ambigu, le « chevreuil » de Virginie.

L'animal ayant jeté son bois devient un « mulet ». La dissonance est facile à résoudre à partir de l'étymon *cervus*, puisqu'un « cerf » sans bois est un oxymore. Elle est impossible à partir de l'étymon *hircus*, et, dans les pays germanophones, le cerf sans bois n'est pas assimilé à un mulet :

« La tête fine et harmonieuse a fait place à un gros museau luisant, surmonté d'immenses oreilles d'âne. Le cerf a l'air tout étonné et honteux de l'état où il se trouve. En langage de vénerie, c'est un "mulet" : il a perdu ses bois. »⁴¹⁶

Le mot « coirau » vient de « *chorios* », le cuir. La désignation est fondée sur la distinction entre « écorcher » un cerf ou un veau, et arracher la peau d'un ours ou d'un porc :

« Touz les bestes qe portent syu et fumée, sunt escorchez. E touz les bestes qe portent gresce et fient sunt arrachez. »⁴¹⁷

Il est délicat, une fois le bois jeté, de juger de l'âge d'un cerf mâle ; par ailleurs, la distinction des genres sexués devient difficile dans de mauvaises conditions d'observation. La biologie du chevreuil permet de simplifier la question lexicale à partir de la ressemblance morphologique entre les femelles du genre *Capreolus* et celles du genre *Capra* - où « *hircus* » désigne le mâle -. La relation entre l'équinoxe de printemps, le changement d'année dans un calendrier archaïque et le changement d'apparence des cerfs au printemps, est établie à partir de la concomitance des phénomènes dans les règnes végétal et animal. L'interprétation ne vaut que pour le cerf mâle. En conséquence, s'il y a un doute sur le genre sexué d'une « bête », il faut se souvenir que les cervidés sans bois passent pour être des biches ou des biques :

« Les parties que la nature a données aux animaux pour leur défense dents, crocs, cornes, ergots, et toutes les parties qui leur ressemblent, sont assez souvent réservées aux mâles exclusivement ; et la femelle ne les a pas. C'est ainsi, par exemple, que la biche, femelle du cerf, n'a pas de cornes. »⁴¹⁸

« Chez beaucoup de mammifères, la taille du corps et ses ornements (cornes, crinières) sont des signes de domination mâle. Le statut de domination confère beaucoup d'avantages au dominant, en lui permettant d'accéder, sans concurrence, à des ressources limitées telles que la nourriture, l'espace ou les femelles, etc. Chez beaucoup d'espèces sociales, les mâles dominants sont à peu près les seuls à avoir des rapports sexuels. »⁴¹⁹

Le jeune cerf censé accompagner le vieux cerf, tels l'éromène et l'érase, est appelé le cerf « page »: le vieux porte un bois de grande taille, le jeune, non. Dans de nombreux récits de chasse, l'intrigue narrative est fondée sur le signifié de puissance du renouvellement des générations de cerfs, selon les antinomies fondées sur l'âge et l'expérience (vieux/jeune cerf contre vieux/jeune chasseur), la dominance ou un trait de caractère lié à l'âge des cerfs (sujet jeune et téméraire/sujet vieux et prudent), au hasard des rencontres (chasseur méritant VS chasseur chanceux), voire, chez Pierre Moinot, à la distinction des genres sexués (chasseur masculin expérimenté ou chasseur féminin chanceux). L'idée que le cerf sans son bois est un cerf mourant ou affaibli, en tous cas amoindri, provient d'une inversion de la causalité, liée à l'inversion des valeurs saisonnières. La relation causale se retrouve dans l'assertion suivante, formulée sans inversion de la causalité :

« Chez les cerfs également, les mâles se battent fréquemment et ne mangent pas durant le rut (saison de reproduction). Ils ne meurent pas souvent au combat mais en sortent si affaiblis qu'ils peuvent très bien mourir au cours de l'hiver suivant. Les animaux dominés, en adoptant des attitudes de soumission et d'apaisement, peuvent souvent rester dans le voisinage des mâles dominants et profiter de certaines occasions pour s'approcher de la nourriture et des femelles. Ils bénéficient aussi du fait qu'ils appartiennent à un groupe en termes de défense contre les prédateurs. »⁴²⁰

La concomitance entre le renouvellement du bois des cerfs et le renouveau printanier, est nécessaire aux développements narratifs sur le thème du Nouvel An : la date est alors dissociée du calendrier julien. Quand les assertions sont naturalistes, peu importe le référentiel calendaire : l'analogie entre le refait du bois des cerfs et la floraison ou le débouillage végétal suffisent. Quand les assertions sont mythiques, l'interprétation du thème calendaire ne peut pas être menée sans faire référence au contexte culturel. Trois possibilités sont ouvertes : le calendrier de référence est équinoxial et l'analyse du mythe suit celle des motifs naturalistes. Si le calendrier de référence est julien, l'indication calendaire est décalée de trois mois en amont des dates naturalistes. Une telle récursivité s'applique notamment aux Libéralia et Matralia romaines. Si le calendrier est chrétien, les indications calendaires sont tellement bouleversées que le rapport avec les motifs animaliers perd toute pertinence.

Dans le calendrier liturgique chrétien, deux décalages calendaires sont à l'œuvre. Le premier est civil qui fait remonter des dates équinoxiales vernaies vers le solstice d'hiver. Le second est théologique, qui fait hésiter entre Pâques et la Nativité, pour fixer le point de départ du cycle narratif. A la Nativité correspond le point de départ d'une biographie christique, qu'on pourra comparer avec celle d'autres enfants divins, des domaines gréco-romain ou celtique. A Pâques, correspond le point de départ d'une autre série biographique, la vie des apôtres et en conséquence, le calendrier sanctoral. A la récursivité julienne (les Saturnales devenant la fête de référence, à partir de laquelle fut décompté le changement de millésime au solstice d'hiver de l'an - 46) s'ajoute une contraintes liturgique - considérer les dates en aval de Pâques comme des dates liturgiques majeures et fixer en conséquence le natalice des saints hommes repère calendaire - et une contrainte mythique - tenir compte des apparences lunaires dans le comput pascal, pour suivre le texte biblique-.

La substitution d'une autre figure à un cerf jetant son bois au printemps passe facilement inaperçue : ainsi, il faut que les auteurs de bestiaires médiévaux insistent lourdement sur le thème équinoxial de l'onagre africain, contrastant alors avec l'âne

européen, pour que le signifié commun au cerf et à l'onagre apparaisse. Or les motifs asins dans les récits sacrés de la religion chrétienne sont souvent calendaires : ainsi de la fuite en Egypte à l'un des pôles du calendrier (le solstice d'hiver) ou de l'entrée dans la Ville Sainte à l'autre pôle (l'équinoxe de printemps). Comme le rite de circumambulation par le saint homme comme prise de possession de son domaine, se décline aussi bien à travers une figure (le cerf de saint Télo aux calendes de février) qu'une occurrence radicalement autre (l'âne de saint Seine à l'équinoxe d'automne), nous serons souvent confrontés à ces ruptures d'intégrité référentielle. Les récits dans lesquels les cervidés et les équidés apparaissent en concurrence ou en complément les uns des autres, appartiennent à plusieurs genres littéraires et plusieurs traditions culturelles. Les chevaux ou les ânes, en tant que monture sinon en tant qu'apparence de la divinité, sont présents dans les récits celtiques et dans les romans médiévaux. Les variantes du motif calendaire révèlent une certaine cohérence que nous baptisons « chronothèse », un néologisme calqué sur la « topothèse » antique. Quand il s'agit du cri animal, le cerf occupe la place équinoxiale automnale, tandis que l'âne, l'onagre et le cheval Bayard accaparent les trois autres dates cardinales. Au solstice d'hiver est réservé l'âne ou le cheval des quêtes de fin d'année. A Pâques, l'âne des Rameaux. A Pentecôte et à saint Jean, le cheval Bayard. Nous y reviendrons mais notons auparavant qu'à l'époque altimédiévale, la distinction entre chevaux sauvage et domestique était justifiée. Les derniers chevaux sauvages d'Europe n'ont disparu que vers le XIX^e siècle. Ainsi « l'onagre » désignait aussi bien le cheval sauvage ou retourné à l'état de nature, que l'âne sauvage :

«Ce sont eux [les chevaux sauvages des Vosges] que le poète gallo-romain Venatius Fortunatus, au 6^e siècle, cite avec l'aurochs, l'ours, le sanglier, et sous le nom d'"onager", parmi le gibier que chassaient en ces lieux les nobles francs.»⁴²¹

Discussion :

« Cervulum facere » selon Michel Meslin :

Nous faisons référence à l'article de Michel Meslin (1970) que nous renonçons à résumer ici, tant il est riche d'informations différentes. S'y trouvent la plupart des mentions connues d'interdits formulés par les Pères de l'Eglise, relatives à la coutume gauloise de faire le cerf. L'auteur insiste sur les deux dates du rite, d'une part la date équinoxiale primitive, de l'autre celle consécutive à la réforme julienne.

« Faire le cerf » est un énoncé performatif : par sa seule énonciation, l'acte est situé dans le rythme des saisons, à l'équinoxe d'automne, au moment de la poussée de testostérone des cerfs et des hommes. L'énoncé ne crée pas l'excitation sexuelle ou la pulsion agressive, il les constate. La difficulté est de comprendre pourquoi « faire le cerf », en tant que rituel, est associé à la date vernale du sacrifice à Artémis. Ce n'est nullement le propos de Meslin. Pour notre part, la relation de causalité implicite entre le « *cervulum facere* » rituel de l'équinoxe de printemps et la performance effective des cerfs et des hommes à l'équinoxe suivant, sous semble remettre en cause le commentaire d'Arrien. Celui-ci estime que les offrandes faites à Artémis Agrotéra en action de grâce, sont la sanction des chasses passées : nous préférons y voir l'acte propitiatoire en faveur des chasses et des conquêtes féminines à venir. Notre argument est fondé sur le déni, dans la civilisation occidentale, de la variation saisonnière de la pulsion sexuelle chez l'homme : il ne viendrait à l'esprit à

personne d'exalter l'acmé automnal du désir masculin si la contrepartie en est une inhibition printanière, bien fâcheuse pour l'ego masculin. En refusant de fonder les rapports entre les deux sexes sur une norme qui ferait de l'automne, un moment privilégié et du printemps, celui d'une impuissance momentanée, nos sociétés ont construit le mythe de l'équanimité et de la constance masculines. Il en résulte que la maîtrise des pulsions sexuelles en automne, la condamnation de l'excès et l'idéalisation d'une puissance constante tout au long de l'année, sont le résultat sinon de l'éducation masculine, à tout le moins d'une supercherie. En conséquence, le rite vernal dédié à Artémis, apparemment fait pour relancer la roue des saisons au moment où les arbres et les cerfs se renouvellent, pourrait n'être que la formule imaginée pour afficher la constance et l'équanimité qui contribuent à l'équilibre des sociétés patriarcales. Admettre que l'automne soit le moment des excès sexuels, c'est les tolérer et remettre en cause l'ordre social. Dès lors, le discours d'Ovide sur l'opposition entre Apollon et Eros, exposé dans le prologue du mythe de Daphné, est explicitement destiné à montrer comment Apollon, l'habile chasseur et l'amant impétueux, perd la lutte contre Eros, l'archer juvénile et le combattant débile. Le feuillage constamment vert du laurier symbolise la constance et l'équanimité qu'acquiert Apollon, après la poursuite vaine de Daphné.

Arrien toutefois ne nous dit pas à quelle date les chasseurs gaulois ouvraient le coffre dans lequel ils avaient déposés leurs oboles, ni comment ils sacrifiaient aux entités tutélaires de la chasse. Aussi, nous ne saurons pas si un énoncé performatif destiné à réaffirmer rituellement la constance et l'équanimité masculine, chez les Grecs, était de rigueur chez les Celtes. La représentation d'une entité anthropomorphe à bois de cerf peut aussi bien signifier l'Artémis Agrotéra de l'équinoxe vernal (la maîtrise de la pulsion sexuelle), que la biche allaitante du solstice d'été (l'effet d'une conception à l'équinoxe d'automne précédent) ou le cerf dont on fait l'éloge (l'acmé de la pulsion sexuelle). Métamorphose et mascarade sont deux formes de déni de la différence entre taxons ; c'est aussi l'affirmation de leur commune sujétion aux cycles solaires. Pour que la dissonance soit réduite entre une apparence animale et une apparence humaine, il faut un terme commun aux deux formes : ce tiers est nécessairement un être « divinisé » ou « sanctifié ». Ainsi est éliminée la question oiseuse de savoir si la forme est animale avant de devenir humaine, ou humaine avant de devenir animale. Le cycle des apparences s'enchaîne, au rythme des astres dont quelque entité divine est censée assurer le mouvement.

Le rite des bucoliques selon Françoise Frontisi-Ducroux :

Nous trouvons chez Mme Frontisi-Ducroux (1981), la mention d'une cérémonie dédiée à Artémis, qui ouvre d'intéressantes perspectives comparatistes. Il s'agit des origines du genre littéraire nommé « bucolique », que d'aucuns attribuent à Apollon, Hermès ou Pan, alors que Théon d'Alexandrie la rattache au culte d'Artémis. L'auteur ne s'intéresse pas au contenu du rite, mais à la distinction entre l'objet de la mimésis (« *boukolos* », le bouvier et son chant rustique) et son acteur (le poète). Il s'agit là d'une hypothèse non nécessaire mais Mme Frontisi-Ducroux reprend un mode d'analyse déjà proposé par François Hartog (1991), relativement au rapport entre l'auteur (Hésiode, puis Hérodote) et les Muses qui sont censées les inspirer.

Dans leur première version ces textes semblent être une propitiation à Artémis. Faute d'exécuter le rite, la civilité et/ou l'urbanité grecques seraient menacées. Dans le chaos qui permet aux bucoliques d'émerger comme genre

poétique à part entière, le chœur des vierges habituellement requises pour honorer Artémis, serait devenu celui des bergers, les hôtes des espaces marginaux de la cité. Est-ce pour qu'aucun homme adulte de la cité ne soit convoqué ? Selon un autre texte, ce sont de jeunes éphèbes, d'apparence encore équivoque, qui prennent la place des jeunes filles. Le mythe de fondation du genre littéraire devient le récit de la substitution d'un groupe (les bergers ou les éphèbes) au groupe attendu pour le rite (les jeunes filles) mais menacé du fait de circonstances particulières. Implicitement, le mythe d'invention des bucoliques ne ferait que commémorer la tactique mise en œuvre, ces années-là, pour contourner le risque de rupture liturgique et assurer la routine des répétitions annuelles du rite.

Selon une version de l'origine de ce genre littéraire, la purification d'Oreste serait le prototype de tous les rites d'intégration des fous et des déviants dans la vie d'une cité. Artémis y est représentée comme l'entité divine dont le culte facilite cette intégration. Selon une dernière version, il s'agirait d'un concours de chant à Syracuse, où le vainqueur est admis dans la cité et le vaincu rejeté à sa périphérie :

« Il parut qu'Artémis avait été à l'origine de la réconciliation. Et les campagnards arrivèrent en portant des offrandes et en célébrant la déesse par des chants de réjouissance, puis on fit à ces chants agrestes une place qui resta dans l'usage. Ces gens-là chantent, dit-on, en portant suspendu à eux un pain où sont modelées diverses formes de bêtes sauvages [...] ils ceignent une couronne avec des bois de cerf placés devant et tiennent en main un bâton de berger. Le vainqueur reçoit le pain du vaincu. Et il reste dans la cité de Syracuse, tandis que les vaincus se rendent dans la campagne d'alentour, en quête pour eux-mêmes de la nourriture. Ils chantent des comptines, lancent des plaisanteries et surtout présentent des souhaits :

« Recevez la bonne fortune

Recevez la santé

Que nous apportons de la part de la déesse ».⁴²²

L'auteur montre combien le duel chanté, à l'origine des « bucoliques » ou des « idylles », répond à la vision ethnocentrique : le vainqueur ne saurait être que le groupe le plus proche du mode de vie de la cité grecque et le vaincu, le groupe le moins civilisé. On situe alors le rôle d'Artémis à la frontière entre la civilisation et la nature. Dans un autre texte, la querelle entre Syracusains n'est pas liée à la sédition d'un groupe contre un autre, mais à une épidémie : celle-ci frappe soit les troupeaux (version de Probus), soit les habitants (version de Diomède). Pour les auteurs anciens, la cause est entendue : les fléaux s'abattent pendant le sacrifice offert à Artémis, la cité retourne à l'état de sauvagerie pour avoir oublié les valeurs éducatives fondamentales :

« Si les habitants de Kynaitha se sont ainsi « réensauvagés » explique Polybe, c'est à la suite du non-respect des traditions, par oubli progressif des valeurs éducatives, abandon, en particulier, de la musique et de la danse. »⁴²³

Le retour à l'état de barbarie, particulièrement évident dans des cités grecques qui comme Syracuse, négligèrent de rendre un culte à Artémis, se manifeste au point qu'on laisse la place publique devenir un pâturage pour les chevaux et les faubourgs, voire un lieu de chasse aux cerfs et aux sangliers ! Selon Mme Frontisi-Ducroux, l'irruption des bergers à l'intérieur de la cité devrait être interprétée comme une conjonction entre les représentants du monde sauvage (les bergers au front orné de cornes de cerfs) et ceux de la cité (les Syracusains auxquels ces bergers portent des simulacres d'animaux, façonnés en pâte pétrie et cuite). Ainsi s'établirait le rite à Artémis :

«Le groupe éphémère qu'ils constituent n'est pas une communauté organisée mais une troupe confuse –*turbae pastorum*- voire un troupeau –*greges rusticorum*-. Cette harde de cerfs envahit la ville, se déverse dans les rues, vient battre chaque seuil, répandant un peu sur la cité un peu du désordre du monde d'où elle vient. Mais c'est une irruption ritualisée, inscrite dans le culte d'Artémis, insérée dans la culture, qui ne fait que mimer l'invasion toujours possible des forces sauvages. Car c'est bien d'imitation qu'il s'agit : le second aspect du concours, la sélection, se fonde précisément sur la mimésis [...] Séparation, ségrégation positive : le vainqueur a effectivement quitté le troupeau. Il acquiert un statut de citoyen puisqu'il reçoit la nourriture des autres. De fournisseur il devient récepteur. Or s'il a remporté le prix, c'est qu'il a su, plus que les autres, plaire au public policé. »⁴²⁴

Dès lors, il s'agit d'un rite de passage où l'enjeu est de devenir l'être complet, avec tous les attributs de la civilité, notamment les arts et le bénéfice du travail d'autrui :

« Le berger qui monte en ville couronné de bois de cerfs n'est pas un cerf, puisqu'il fait le cerf. S'il chante bien et fait bien le berger, il a même une chance de devenir un homme. »⁴²⁵

Nous pensons que la démonstration repose sur une hypothèse non nécessaire, parce que le point de vue de l'auteur - par un détour vers les fondements ethnographiques de ce que le mythe donnait à entendre - mêle les notions de « rite de passage » (au sens donné par Van Gennep mais sans le citer), le rite calendaire (consistant à « faire le cerf » lors du changement d'année) et de « mythe de fondation » (en l'occurrence, l'invention d'un genre littéraire). Dès lors, nous sommes enclins à penser que c'est la notion de « mythe de fondation » qu'on emploie à contresens. La rigueur conduit l'auteur à envisager une « relation plus directe » entre la divinité, les concours de chant, l'organisation des jeunes gens en « troupeaux » sous la conduite d'un « bouvier ». Malheureusement, la relation en question est renvoyée à un travail ultérieur ! La note infrapaginale de conclusion témoigne de ce que le raisonnement fut inachevé :

« Dans cette analyse des récits d'invention des bucoliques, nous avons délibérément laissé de côté le problème de l'articulation de ces représentations avec la « réalité » des pratiques initiatiques à Sparte. »⁴²⁶

Pour notre part, nous en retenons que les cornes de cerfs sont aux bergers, ce que l'animal est à l'être humain. Que les bergers sont aux habitants de la cité, ce que les étrangers sont aux Grecs. Ensuite, que contrefaire le berger en tant qu'être rustique et proche de la bête domestique, c'est - de la part d'un berger - prouver la capacité à n'en n'être plus un. Enfin, que parmi tous les bergers, seuls seront élus au statut de citoyen ceux qui en contrefaisant le parler de leur condition, montrent leur capacité à s'élever au dessus de celle-ci. Mme Frontisi-Ducroux affirme que le mythe d'invention des bucoliques a une fonction sociale ; nous déplorons qu'aucune indication sur la nécessité périodique d'incorporer de nouveaux citoyens à la cité, sinon d'en refouler les bergers décidément trop frustrés, n'ait été examinée. Enlever au rite sa composante rythmique, sous prétexte qu'on aura compris le mythe fondateur mieux que ne le comprenaient ses contemporains, nous semble dommageable. L'analyse est biaisée car les cornes ne sont pas celles des animaux domestiques. Les cornes des cerfs servent d'indication saisonnière quand on s'en sert pour se travestir. Mme Frontisi-Ducroux n'invente pas l'expression « faire le cerf ». Le fait d'employer à dessein une expression consacrée par son usage calendaire, l'obligeait pour le moins, à examiner la relation entre le rite décrit et le mois « *elaphebolion* ». Si elle voulait rapprocher le genre littéraire bucolique du culte d'Artémis, il lui fallait justifier l'argument par des indications calendaires portant, a

minima, sur les chants, la joute orale et son mime, l'accompagnement musical, la collecte de nourriture et son partage à l'issue du concours.

Enlever au récit d'invention des bucoliques tout ce qui le rattachait à son contenu naturaliste, c'est le réduire à la seule narration, comme si celle-ci était une fin en soi. D'un récit transmis oralement, activé périodiquement devant un auditoire, on fait un texte soumis à la lecture et obéissant à d'autres règles que celles de la mise en scène. On pourra toujours prétendre que la mythographie vise à divertir son lecteur. Il n'en reste pas moins que le mythe d'invention des bucoliques est fondé sur un savoir dont il ne subsiste rien ou si peu : pourquoi des bergers s'approprient les cornes des cerfs au lieu de celles de leurs chèvres, bédons ou vaches ? Serait-ce que le culte d'Artémis se conçoit sans échange entre la catégorie du sauvage (représenté par les cerfs) et celle du domestique (représenté par le troupeau) ? Si c'est le cas, Mme Frontisi-Ducroux néglige-t-elle l'antinomie entre l'animal sauvage et l'animal domestique, alors qu'elle s'y attarde avec tant de complaisance quand « l'autre » est un berger ? Le contresens s'explique vraisemblablement par le recours implicite à la notion de mythe étiologique : en confondant un mythe d'invention (celui du genre littéraire bucolique) avec un mythe de fondation (celui de la ville, réactivé par les sacrifiants à Artémis, par l'entremise des bergers porteurs d'offrandes), l'auteur passe sous silence les deux composantes qui nous intéressent : d'une part le moment dans le temps et d'autre part, la frontière dans l'espace. De fait, il est impossible de savoir si le genre bucolique évoque la conjonction de la cité et de son territoire agreste, commémore le passage d'un statut social à l'autre ou signifie le changement de millésime.

L'apparence thériomorphe selon Gaël Milin :

Dans son ouvrage sur le roi Marc aux oreilles de cheval (1991), Gaël Milin établit le rapprochement entre l'onomastique irlandaise (Eochaid) et cornouaillaise (Marc), à partir des noms respectifs du cheval (« *ech* ») et de l'étalon (« *marc'h* »). L'auteur aboutit à un renversement de perspective : Eochaid a les oreilles d'un animal et tue ses barbiers afin que le secret ne s'ébruite. Il épargne Oengus, son neveu. La reine s'éprend d'Oengus ; le neveu tombe malade et finit par vomir trois flots de sang : là poussent trois arbres, dont le vent en agitant le feuillage révèle les secrets de famille. L'avantage de cette version est qu'elle décrit parfaitement quelques-unes des représentations plastiques de la divinité gauloise. Ces statuettes représentent l'entité à l'oreille animale dont le nom gaulois est inconnu. La suite de son analyse conduit Milin à s'intéresser au roman de Béroul, et en particulier à la figure antagoniste de Tristan, le nain Frocin. Le nain dénonce le neveu de Marc en confiant le secret à une aubépine, mais de façon à ce que les trois barons entendent ce qu'il dit au creux de l'arbre : l'auteur fait le rapprochement du texte de Béroul avec la légende irlandaise du roi Eochaid. Puis il tire argument du nom de Frocin (dérivé de *frog*, la grenouille) pour faire du nain, un devin ou un magicien. L'auteur développe son propos en faisant référence au contexte culturel médiéval, qu'il oppose au substrat mythique, censé être archaïque et/ou d'une esthétique passée de mode. La conclusion est que : « le conte du roi Marc aux oreilles de cheval ne peut se comprendre que situé par rapport à un double système de références : l'ensemble du roman [de Béroul] et l'ensemble du corpus AT 782. » Certes, il n'est pas question de réfuter une telle conclusion mais nous aurions préféré une comparaison entre le mythe d'Étaine, relativement au roi Eochaid, et celui de Rhiannon, relativement à la figure d'Epona, de façon à comprendre la différence entre les oreilles d'un âne, au

printemps, ou celle d'un étalon, au solstice d'été. En effet, si l'on regarde les figurines gauloises anthropomorphes à oreille animale, celles qui sont de facture la plus récente montrent une oreille de cervidé. Autrement dit, le motif narratif d'une oreille de mulet est tout aussi plausible que les représentations plastiques d'une oreille de cerf ou qu'une tête alternativement pourvue et dépourvue de bois de cerfs. Le rapprochement entre les différents genres animaux et leurs oreilles, ne peut pas être établi en partant des équidés vers les cervidés. Il ne peut l'être que dans l'autre sens, au printemps, quand l'oreille devient une « figure du manque » particulière aux cerfs mâles.

On comprendra que ça n'ait pas été le propos de Milin. En revanche, il disposait d'une autre indication, à savoir l'aubépine : cet arbre est connu pour être à la fois l'arbre « cornier » dont on marque les coins des parcelles et un repère calendaire, tant sa floraison blanche évoque puissamment le renouveau printanier. On sait de Rhiannon qu'elle accouche au milieu du printemps, aux calendes de mai. Il est donc facile de situer la date de la hiérogamie entre le roi Marc'h et la « divine cavale » puisque les juments portent environ douze mois. L'auteur y était d'autant plus préparé qu'il relate en détail le rite de sacrifice d'une jument blanche en Ulster, rapporté par Giraud de Barri ! Dès lors, nous restons perplexes : Milin disposait de deux jalons mythiques -le roi à l'oreille animale et l'homme grenouille décapité pour avoir trahi le secret royal- et il ne s'approprie pas le dossier de Caradoc ? Il y aurait trouvé le motif qui fait de la sortie des serpents et des crapauds, au printemps, le raccord entre la mort de Frocin et celle du serpent, dans le roman de Caradoc. La distinction entre taxons domestiques et taxons sauvages l'emporte sur les « fonctions », au sens où les animaux domestiques sont aux besoins humains, ce que les êtres vivants et les éléments physiques sont à la nature. Dans un système symbolique à entrées multiples (cheval et onagre, porc ou sanglier, chien ou loup, chèvre ou cerf, grenouille ou crapaud, serpent) nous devons non seulement examiner le cerf et la biche par opposition au bouc et à la chèvre, mais également les cerfs dans leur relation avec les plus vieux animaux du monde celtique, le corbeau, l'aigle et le saumon.

La représentation plastique animalière selon François Poplin :

Dans un article sur les figurines zoomorphes, Poplin (2003) démontre comment on passe d'un fragment représentant l'animal sacrifié (par exemple l'os de l'astragale, comme dans l'Antre Corycien à Delphes) à la matière, façonnée par l'artisan ou par le devin, censée représenter l'animal. L'auteur applique son argument à l'argile des figurines votives, mais n'exclut nullement les figurines en pâte cuite. Il insiste sur l'acte manuel créateur, au sens de la fiction (action de façonner, création) :

« Est à souligner à ce propos le parallèle étroit qu'offre le traitement de l'argile avec la fabrication du pain, pour montrer que les deux se répondent d'un bout à l'autre des deux testaments, avec la première argile et le pain eucharistique, corps du Christ. »⁴²⁷

Poplin oppose le bois (« hylé » en grec, « *matéria* » en latin) aux matériaux plastiques, en rappelant l'action de la chaleur sur les matières à pétrir : argile, pâte de farine, pâte d'amandes.

« Revenons au bois et à sa qualité essentielle, la tenue. Cette fermeté n'existe pas dans la motte molle de départ, mais elle y est en promesse, à travers la dessiccation et la cuisson. C'est le moment de rappeler ce principe hylémorphique d'Aristote : la matière est un objet en puissance, la forme est

un objet en acte. L'argile fait une promesse là où le bois fait une offre directe. »⁴²⁸

Nous faisons le parallèle avec le processus analogue à la théorie de Démocrite sur la croissance des bois de cerf et leur dessiccation progressive en été : la température étant à son point culminant vers le jour sainte Madeleine, les bois ont atteint leur taille maximale pour l'année et le velours s'en détache. L'auteur propose ensuite un second argument, qui repose sur deux niveaux de l'échelle de grandeur : les figurines sont soit de la taille de la main de l'homme, soit de la taille du corps humain. Ainsi, il va de soi qu'on réduira un bœuf à la taille d'une grenouille, mais qu'on ne modèlera pas une grenouille de la taille d'un homme... Poplin nomme cette homothétie « un rendez-vous de taille ». Le fait de modeler des figurines à taille réduite sert à faire signifier l'écart avec la réalité, dans un rapport de valeurs. Il en tire les conséquences logiques :

« La troisième constatation va réintroduire la main à bout de bras : il y a une homothétie entre le monde extérieur, celui où le corps se meut et va chercher les choses, et l'espace propre du corps, qui s'étend jusqu'où il peut atteindre sans se déplacer. »⁴²⁹

Nous faisons explicitement intervenir ces homothéties dans la notion d'emboîtement. Ainsi toutes les potentialités cynégétiques sont réalisées par les gâteaux de Noël en forme de cerf, malgré la distance de l'animal (contournée par la proximité du four domestique), la taille du gibier (réduite à celle de la main de la cuisinière), son endurance à la course et la dureté de son bois (soumise à la plasticité de la pâte mise à cuire). On occulte l'opposition entre un cerf « saisi au four » pour ce qu'il va être en automne, et le cerf en mue, au printemps, sans bois, ni voix, ni génitoires. Plus que jamais, il importe de souligner combien auront été perturbées les festivités marquant le Nouvel An, par leur rétrogradation de l'équinoxe vernal vers le solstice d'hiver. Les figurines de Märzipan, d'abord déplacées de mars au solstice d'hiver, ont aussi changé de modèle : le cerf à contretemps de sa cervaison, a été remplacée par un cochon en pleine porchaison.

La représentation calendaire des animaux selon Françoise Bader :

L'auteur (Bader, 1997) analyse les trois mois du printemps, et compare les noms dédiés au cerf en Grèce avec ceux dédiés au cerf dans le calendrier de Coligny. L'anachronisme est d'autant plus surprenant que Mme Bader donne en note une excellente raison de ne pas comparer les deux systèmes calendaires :

« Selon les Anciens, deux calendriers avaient précédé le calendrier julien : le calendrier de Romulus et celui de Numa, qui corrigea le premier par des intercalations et par l'introduction, comme premiers mois, de janvier et février ».⁴³⁰

Mme Bader interprète le mois « *Aprilis* » par la racine « *aper* » désignant le sanglier : « *Aprilis* n'est pas isolé dans le monde indo-européen en tant que nom de mois formé sur un zoonyme : on se bornera à citer ici, parce qu'ils sont des mois du printemps, comme avril, et comme lui faits sur un nom d'animal à appendice osseux caractérisé par une croissance remarquable, les mois du cerf, « elaphebolion », « elaphios », nom de mois en Elide [...] »

[Et de poursuivre]

« Le nom du mois attique étant celui du neuvième mois du calendrier d'Athènes, correspondant à mars/avril ; et son correspondant étymologique gaulois *Elembiu* sur le calendrier de Coligny, est probablement à situer en mars. »⁴³¹

Est-ce à dire qu'à l'époque d'Hipparque, l'année attique débutait vers la fin juillet ? Le solstice d'été correspondait alors à l'entrée du soleil dans le signe du Lion. La conjecture de Mme Bader s'explique ainsi : le solstice d'été correspond approximativement au 21 juin du calendrier julien, aujourd'hui et à l'époque de la réalisation de la plaque de Coligny. On aurait donc deux mois homologues, « *elaphebolion* » et Elembiu, à condition que le changement d'année soit calé sur le solstice d'été. Nous comptons un intervalle de neuf ou dix mois entre le solstice d'été et l'équinoxe d'automne, là où Mme Bader compte le même intervalle entre mars/avril et le solstice d'été. Nous fondons notre raisonnement sur le fait que le mois Elembiu est le dixième de la plaque de Coligny et que « Simiuisonna », qui le précède de peu, représente la culmination solaire assimilée solstice d'été, et non l'équinoxe.

La pétition de principe aboutit de faire de Coligny, l'exemple d'un calendrier n'ayant subi aucune influence romaine. L'argument est faible sur deux points. Le premier consiste à assimiler le sanglier, dont aucun « appendice osseux » n'est caractérisé par une croissance remarquable, au cerf dont au moins trois « stades » phénologiques peuvent être remarqués au cours de l'année : la mue et le début des refaits, la fin des refaits et la perte des velours, le rut. Autrement dit, le signifiant Elembiu n'a pas pour signifié unique, la croissance du bois, à partir de février-mars pour les plus vieux cerfs et de mai, pour les daguets les plus tardifs.

Le second est d'ordre historique, quand l'auteur compare des contextes culturels séparés de dix siècles –un calendrier grec du VIII^e avant notre ère et un calendrier gaulois du II^e siècle de notre ère-. Il est tout à fait possible qu'Elembiu ait, dans la nuit des temps celtiques sans écriture, signifié le dixième mois d'un calendrier dont le point de départ se situait vers le 25 juillet. Il n'en reste pas moins que la plaque de Coligny ne reflète plus cet état archaïque du calendrier gaulois : les autres noms de mois ne s'ordonnent pas autour d'une séquence où le Nouvel An est donné par l'alignement d'un repère solaire (le solstice d'été) et d'un repère stellaire (le signe zodiacal du Lion). Nous situons Elembiu en aval du solstice d'été, repère signifié par le mot « *Simiuisonna* », dont le sens doit être « le milieu de la course solaire » pour signifier les culminations méridienne et estivale.

*Chapitre 4.
Opposer le
printemps (les
jours longs) à
l'automne (les
jours courts).*

L'hypothèse porte sur la prégnance du temps cyclique sur le temps « linéaire ». Elle est validée par des récits dont les termes échappent à la durée, au sens du temps qui passe, et dont la fonction est de représenter l'éternel retour à l'identique. L'hypothèse est réfutée quand la fonction narrative consiste à nier la composante périodique des phénomènes étudiés. On reconnaît aux rites une composante périodique, souvent calendaire. L'hypothèse sera reprise au chapitre 21 et validée par les récits celtiques de « métamorphose ». Le mytheme porte alors sur l'apparence animale des devins et des « cerfs », « corbeaux », « aigles » ou « saumons ».

Où les équinoxes sont distingués par l'apparence des cerfs :

La parade sexuelle des cerfs est une cause finale, et leur mue une cause nécessaire :

La différence entre la connaissance objective du cerf et la représentation imaginaire porte sur une relation causale : la finalité de la mue printanière est de permettre le rut automnal :

« Les bois des Cervidae repoussent chaque année avant le rut et tombent après celui-ci. Pendant leur croissance, ils sont recouverts d'une peau richement vascularisée (le velours) qui les protège et nourrit l'os. Le velours sèche et tombe quand les bois ont acquis leurs dimensions définitives pour l'année. »⁴³²

Le rut en automne et la moindre ressource alimentaire en hiver déterminent la santé des mâles, qui passent le printemps et l'été à recouvrer leur embonpoint :

« Pendant le rut, la masse corporelle subit une perte de l'ordre de 13% à laquelle s'ajoute une autre perte de 13% durant l'hiver mais, jusqu'à l'âge de 16 ans, les animaux retrouvent leur poids normal avant la période du rut suivante. De même jusqu'à l'âge de 16 ans, on n'observe pas de modification de la masse des bois liée à d'éventuels effets néfastes du rut. A partir de l'âge

de 17-18 ans, des signes d'épuisement se manifestent, qui mènent souvent à une issue fatale. L'âge le plus élevé observé chez les cerfs mâles est ainsi de 4 ans inférieur à celui observé chez les biches. »⁴³³

Pour aboutir à la symétrie calendaire entre deux interphases, il fallait associer le rut automnal avec la repousse de février à juillet, et la phase de quiescence d'août à janvier. Pour que la cohérence soit maintenue, il faut encore que l'apparence du bois dans la seconde partie de l'année du cerf, soit mise en relation avec la finalité du cycle (se reproduire) et ses moyens (le bois comme arme). C'est le sens implicite de l'explication fournie par Lalevée :

« Un peu comme les dents, grâce à leur pulpe, le cœur des bois demeure vivant plusieurs mois après la chute des velours. Cela leur confère une résistance mécanique aux chocs bien supérieure à celle que l'on constate sur les bois des trophées ou des mues, qui se brisent plus facilement après déshydratation. »⁴³⁴

Le signifié de puissance du bois de cerf n'est pas constitué selon l'antinomie vie/mort, où les bois sous leur velours seraient à la vie durant un semestre, ce que les bois nus seraient à la mort durant l'autre. Il est analogue à celui des arbres marcescents, c'est-à-dire l'antinomie croissance végétale/dormance végétale sous le climat tempéré. Les refaits sont au cerf ce qu'est la pousse des rameaux aux arbres, tandis que les bois nus sont au cerf, ce qu'est la dormance aux végétaux. La mue des cerfs équivaut au renouveau printanier des arbres marcescents :

« Les cerfs "jettent" puis "refont" leurs bois d'autant plus tôt qu'ils sont plus âgés et en bonne condition physique. En moyenne et environ, la chute s'étale de fin février à fin avril, les refaits s'initient presque immédiatement et se terminent au plus tard fin août pour les plus jeunes. Les refaits des plus âgés sont donc terminés en premier, ce qui leur procure un avantage hiérarchique précoce [durant le rut]. »⁴³⁵

« Les grands cerfs entrent en rut avant les jeunes qui se tiennent à distance, alors que c'est l'inverse pour les biches. Pour la chute des bois et leur repousse, il en est de même : les mâles les plus âgés sont toujours en avance. »⁴³⁶

Comment interpréter la singularité du cerf dans les récits, sinon par la concomitance saisonnière et par la forme censée être commune à l'arbre et au bois de cerf ? Aucune « fonction biologique » commune aux animaux et végétaux ne peut être retenue, bien qu'on puisse proposer que la forme arborescente soit une adaptation identique dans les deux ordres aux contraintes climatiques des climats contrastés. Les variations photopériodiques détermineraient la croissance discontinue, car après chaque phase de « dormance » la croissance repartirait en bifurquant à partir de l'apex. L'invariance de structure quel que soit le niveau de l'échelle de grandeur fournit l'argument en faveur de la réplication périodique des formes. En se prévalant de l'idée que des lois mathématiques existent dans la nature, que le savant les identifie et qu'il les confronte aux formes naturelles, on assigne une fonction commune aux bois animaux et végétaux, malgré la différence des motifs morphologiques. Cette « fonction » n'est que narrative. En effet, comparer la circulation du sang et celle de la sève n'a pas de sens du point de vue des sciences naturelles. En revanche, des termes communs facilitent l'analogie : ainsi « l'aoûtement » désigne l'interruption de la croissance des rameaux et correspond à la sainte Madeleine, la fin des refaits des cerfs. Ce point de vue perdure jusqu'à Buffon en Occident mais on le retrouve encore dans la médecine traditionnelle asiatique. Le bois de cerf n'est efficace qu'en raison des principes actifs véhiculés par les vaisseaux sanguins du velours. Le bois coupé après les calendes d'août n'est d'aucun secours.

On juge un cerf, en été, au bois porté, et au printemps, au bois jeté :

L'expression est ambiguë car le bois désigne ici les branches « portées » les unes sur les autres lors du passage du cerf dans les buissons. Le cerf « porte les bois » de la sainte Madeleine jusqu'en février. Le reste du temps, il est en refait de son propre bois :

« [Quand] tu auras le bos trouvé
Qu'il aura brisié et porté
L'un sur l'autre. »⁴³⁷

« Par le pié et au bois porter
Te dois tu touz tans raviser. »⁴³⁸

« Le quint signe [pour apprendre à cognoistre le grant cerf, est] au bois porter. »⁴³⁹

« Aussi li veuill apprendre connoistre grand cerf par le boys porter. Adonc emporte il le bois et mesle une branche sus l'autre; quar les porte et met là où elles ne souloyent mie estre de leur nature. Et quand les portées du bois sont larges et hautes [...] »⁴⁴⁰

Le cerf brame en automne et se tait au printemps :

Le motif se trouve énoncé par antithèse dans le mythe d'Actéon, car Artémis le met au défi d'aller colporter la honte qu'elle a subi en étant surprise nue :

« La couleur des nuages teintés par le soleil qui les frappe directement ou celle d'une aurore empourprée ressemblait au teint du visage de Diane, surprise sans vêtement. Celle-ci, bien qu'entourée du groupe de ses compagnes, se dressa cependant de côté, tourna la tête en arrière et, comme si elle avait voulu avoir ses flèches prêtes, elle prit l'eau à sa portée et la jeta à la figure de l'homme, répandant sur ses cheveux des ondes vengeresses. Puis elle ajouta ces paroles qui annonçaient sa ruine future : « Maintenant raconte que tu m'as vue, sans un voile, si tu peux raconter, libre à toi » ! Et sans menacer davantage, elle donne à la tête inondée les cornes d'un cerf vif, allonge son cou, termine en pointes ses oreilles, transforme ses mains en pieds, ses bras en pattes effilées, et couvre son corps d'une peau tachetée. Elle lui ajoute aussi la crainte : le héros, fils d'Autooné, s'enfuit et s'étonne d'être si rapide dans sa course même. »⁴⁴¹

Dans le roman de Merlin, le motif est construit autour d'une longue antithèse, opposant les cris furieux du devin à la douceur de la harpe :

« Merlin pleura trois jours entiers. Il refusait toute nourriture tant la douleur qui le consumait était immense. Soudain, alors qu'il faisait retentir ses plaintes nombreuses et répétées, un nouvel accès de fureur le saisit : il se retira en secret et s'enfuit vers la forêt, ne voulant pas être aperçu dans sa fuite. »⁴⁴²

Gwendoline envoie un joueur de harpe en forêt, qui parvient à amadouer Merlin :

« Il vit la source et Merlin, assis à côté sur l'herbe ; il se lamentait en ces termes : "Ô toi qui gouvernes l'univers, comment se fait-il que les saisons ne soient pas toutes semblables mais qu'il en existe quatre bien distinctes ? Le printemps obéit à ses propres lois en prodiguant les fleurs et les feuillages, l'été donne les moissons et l'automne les fruits mûrs. L'hiver glacial prend sa suite ; il dévore et dévaste tout ce qui reste en amenant la pluie et la neige. Il emprisonne toute chose et cause des dommages par ses tempêtes, n'autorisant ni la terre à produire ses fleurs aux multiples couleurs, ni le chêne à produire ses glands, ni les pommiers leurs pommes rouges. [...] »⁴⁴³

Le harpiste se met à jouer :

« Le messager a écouté le devin ; il interrompt ses plaintes avec les accords d'une cithare, qu'il avait emportée à dessein dans l'espoir d'amadouer ainsi le dément et de l'attendrir grâce au charme de sa musique [...] Il parvient à charmer le devin qui s'est adouci et se complait dans la compagnie du chanteur [...] il oblige notre homme, séduit par la douceur de l'instrument à renoncer peu à peu à sa folie. Il arrive donc que la mémoire revient à Merlin, qu'il se rappelle qui il est et ce qu'il a coutume d'être ; il s'étonne de son accès de folie et maudit son égarement. Son bon sens lui revient. »⁴⁴⁴

La ruse permet le retour progressif de Merlin à la vie civile :

« Insensiblement le devin se défit de sa fureur, tout captif qu'il était du doux charme de la harpe. Merlin alors retrouva la mémoire de lui-même. Il revit en esprit ce qu'il avait été ; il s'étonna et détesta sa fureur. Son bon sens d'autrefois lui revint, de même que sa capacité à s'émouvoir, et, ayant retrouvé la raison, il gémit aux deux noms de sa sœur et de sa femme, ému par leur dévouement. Il demanda à être conduit à la cour du roi Rodarch. [...] Mais Merlin n'eut pas la force de supporter une telle foule de gens rassemblés. Et, en effet, il fût saisi d'égarement ; de nouveau plein de fureur, il désira retourner dans la forêt, cherchant le moyen de s'éloigner furtivement. Alors Rodarch donna des ordres afin qu'il fût maintenu sous la surveillance des gardes et que la harpe adoucît sa fureur [...] »⁴⁴⁵

Apollon citharède ou Orphée charmant les animaux sauvages sont comparables au harpiste guérissant Merlin de sa folie. Faute d'une indication calendaire précise, nous faisons appel à la légende d'Apollon et Daphné, telle qu'elle est représentée sur la mosaïque de Lillebonne : les indications y sont clairement équinoxiales, le cerf bramant est placé en opposition symétrique du sacrifice à Diane. En termes anthropomorphiques, la folie qui s'empare des cerfs en rut, s'oppose à leur discrétion printanière. Chez Geoffroy de Monmouth, les motifs équinoxiaux se retrouvent dans les péripéties sur l'apparence et le mode de vie de Merlin, alternativement fou et sage. Son épouse Gwendoline l'ayant perdu, la tristesse altère son teint blanc. Dans une autre version, le conte de Taliesin, la transformation du devin en homme sauvage à longs poils alterne avec son retour à l'aspect humain, la peau plus blanche que jamais. La capture du Merlin sylvestre passe par le son des lyres ou des harpes, censé inhiber les instincts belliqueux de l'homme sauvage. Il semble que la peau nue de Taliesin et la santé mentale de Merlin, soient les valeurs opposées à la folie et à l'hirsutisme. Selon cette analogie, l'automne est au Merlin sylvestre, ce que le printemps est au devin. Ainsi Merlin ne reste que durant la bonne saison auprès de Gwendoline et la quitte l'automne revenu :

« La reine ordonna à Gwendoline de venir le plus rapidement possible assister au départ de Merlin. Cette dernière vint et supplia à genoux son époux de rester. Mais il rejeta ses prières [...] [La reine propose alors que Gwendoline accompagne Merlin, ou qu'elle reste veuve, ou qu'elle se remarie]. [...] A ces mots le devin répondit : "Ma sœur, je ne veux point d'une bête qui répand les eaux de la fontaine" [...] »⁴⁴⁶

Le motif de la bête pleurant aux fontaines correspond à l'indication printanière. L'homme noir, hirsute ou pris d'un accès de folie est à l'automne, ce que la peau blanche, la femme pleurant ou le cerf du psaume pascal, sont au printemps.

Le cerf est en rut en automne et perd ses génitoires au printemps :

Nous retrouvons Artémis au moment où apparaît Actéon :

« Quoique ses compagnes se soient rangées en cercle autour d'elle, elle détourne son auguste visage. Que n'a-t-elle à la main et son arc et ses traits

rapides ! À leur défaut elle s'arme de l'onde qui coule sous ses yeux; et jetant au front d'Actéon cette onde vengeresse, elle prononce ces mots, présages d'un malheur prochain : "Va maintenant, et oublie que tu as vu Diane dans le bain. Si tu le peux, j'y consens"[...] »⁴⁴⁷

Actéon meurt dévoré mais on ne dit rien de sa virilité, alors que la virginité d'Artémis est le thème implicite du récit. Artémis jette de l'eau du bain au front d'Actéon, le change en cerf que ses chiens dévorent. Nous retrouverons une partie des motifs dans le lai d'Ignauré, dans la légende de la fée de Carrouge et dans celle de Mélusine, où les signifiés de puissance associés à la fille au bain sont mieux énoncés que dans le mythe gréco-romain. Dans le lai d'Ignauré, les dames s'unissent pour se venger ensemble de leur amant volage. Elles vont le poignarder mais le héros s'en tire. On informe les maris cocus, qui châtrèrent Ignauré. Ils donnent son cœur à manger à leurs épouses énamourées ! A Carrouge, le chasseur de cerf fait de la fille au bain son amie, mais l'épouse légitime ne l'entend pas ainsi. Elle vient poignarder la fée et tue son mari du même coup. Ses descendants portent au front la même marque rouge que le chef de la lignée. A Lusignan, Raymondin fonde son domaine à partir d'une peau de cerf découpée en un unique lacet. L'indication sexuelle est inversée car c'est l'infirmité de Mélusine qu'on signifie et non celle du mari. Celui-ci ayant bravé l'interdit, sa femme disparaît.

Les signifiés de puissance du bain de l'ondine sont la distinction des genres taxonomiques selon l'antinomie humain/animal, la distinction des genres sexués selon l'antinomie masculin/féminin, et les éléments physiques selon l'antinomie eau/air, et enfin, la verticalité selon l'antinomie haut/bas. Ajoutons-y le renouvellement des générations, selon l'antinomie mort du héros/progéniture du héros. L'eau printanière du psaume 42 ou l'eau du bain d'une entité gynémorphe dans le mythe d'Actéon, peuvent signifier la castration du héros masculin, voire sa mort. A l'opposé du calendrier, la flèche du chasseur est une métaphore de la fécondation des biches par les cerfs en rut : le berchaire est au cerf, ce que le cerf est à la biche pendant quelques semaines. La scène apparaît à Lillebonne et s'explique par la mention suivante :

« Un cerf estelaire est un cerf apprivoisé que l'on envoie dans les bois pour aider à prendre les autres. »⁴⁴⁸

Le mot « estelaire », disparu du lexique de la vénerie contemporaine, existe encore dans la taxonomie zoologique sous les formes « éterle » et « éterlou » désignant respectivement les individus encore stériles des ongulés de montagne. Par glissement de sens, ces animaux sont encore trop jeunes pour s'être reproduit : ils ne sont pas chassables, a priori. Dans le langage des veneurs d'autrefois, le « cerf estelaire » est vraisemblablement le cerf châtré dont on se servait pour provoquer le raire des cerfs sauvages sans risquer d'être dagué par l'appelant. En désignant le cerf participant au brame alors qu'il ne peut participer à la procréation, on dissocie des valeurs jusque là associées. « Estelaire » est une corruption du mot latin « *sterilis* », dont l'effet est loin d'être anodin en mythologie celtique puisqu'il est fréquent de lire l'interprétation de « Stirona » comme une paronomase de « stella », l'étoile, quand il s'agit du mot gaulois équivalent à « *sterilis* », « la vierge ». « Sirona » ou « Stirona », comme Artémis au bain face à Actéon, sont la dame du lai de Guiguemar, quand le chevalier reçoit cette blessure par le truchement d'une biche cornue. Du fait de la dissociation des valeurs saisonnières, les flèches reçues en retour par le chasseur ou par le saint homme protégeant un cerf, peuvent signifier l'inverse de l'automne. Le motif congruent, la flèche qui n'atteint pas sa cible mais frappe le héros à la cuisse, devient la métaphore d'une blessure génitale, de l'impuissance sexuelle ou de

l'homosexualité : ainsi Lanval est traité d'inverti pour s'être refusé à la reine. Dans la coutume contemporaine, les valeurs opposées de l'automne et du printemps sont rejouées chaque année, par les danseurs du Horn Dance, en costumes aux couleurs opposées. Leurs ramures sont bigarrées, soit à dominante noire et détails blancs, soit à dominante blanche et détails noirs. La chorégraphie oppose trois cerfs blancs à trois cerfs noirs.

Le cerf noir est mauvais :

Le thème narratif du cerf noir est rare ; nous ne connaissons que dans deux récits où l'aventure tourne au désastre pour le chasseur d'un cerf noir. Nous en inférons que signifié de puissance qui y est associé est strictement régional. Seul Buffon en parle incidemment comme d'un fait de nature. Encore ne connaît-il que des cerfs partiellement noirs :

« Il en est de même encore de la grandeur et de la taille de ces animaux, elle est fort différente selon les lieux qu'ils habitent ; les cerfs de plaines, de vallées ou de collines abondantes en grains, ont le corps beaucoup plus grand et les jambes plus hautes que les cerfs des montagnes sèches, arides et pierreuses ; ceux-ci ont le corps bas, court et trapu ; ils ne peuvent courir aussi vite, mais ils vont plus longtemps que les premiers ; ils sont plus méchants, ils ont le poil plus long sur le massacre ; leur tête est ordinairement basse et noire, à peu près comme un arbre rabougri, dont l'écorce est rembrunie, au lieu que la tête des cerfs de plaines est haute et d'une couleur claire et rougeâtre comme le bois et l'écorce des arbres qui croissent en bon terrain. Ces petits cerfs trapus n'habitent guère les fûtaies, et se tiennent presque toujours dans les taillis, où ils peuvent se soustraire plus aisément à la poursuite des chiens ; leur venaison est plus fine, et leur chair est de meilleur goût que celle des cerfs de plaine. »⁴⁴⁹

Pour ce qui concerne le cerf blanc, les signifiés de puissance qui lui sont associés sont le renouveau printanier, selon l'antinomie végétal/animal, et la distinction des genres sexués, selon l'antinomie mâle/femelle. Associer les valeurs de la fertilité végétale et de la fécondité animale avec l'arrivée du printemps, est un lieu commun de la pensée occidentale. Nous n'avons pas trouvé les deux motifs associés dans un seul récit, à savoir les changements chromatiques (l'antinomie noir/blanc) et la saisonnalité (l'antinomie printemps/automne).

Le cerf est blanc au printemps :

L'apparition printanière du cerf blanc est un motif récurrent. Le roman de Chrétien de Troyes « Erec et Enide » contient trois indications temporelles utiles : Pâques valant pour l'équinoxe printanier, puis Pentecôte et enfin, Noël. Les motifs printaniers sont l'épisode de l'épervier blanc (la reconnaissance d'Enide comme la plus belle fille de son pays, le combat d'Erec contre Yder) et celui du cerf blanc (la reconnaissance d'Enide comme la plus belle femme à la cour, le baiser que lui donne Arthur) :

« Un jor de Pasque, au tens novel,
A Caradigant son chastel
Ot li rois Artus cort tenue. »⁴⁵⁰

Il aurait fallu qu'un épisode du roman tombât à l'équinoxe d'automne pour que le doublet soit complet. Chrétien ne donne pas la précision calendaire utile, mais une référence explicite est faite, au moment des retrouvailles d'Erec et Enide après la brouille des amants. On comprend que six mois se sont écoulés, du fait de l'allusion

au double motif printanier -l'épervier de leur rencontre et le cerf aux fontaines du psaume 42- alors que l'été est passé :

« Cers chaciez qui de soif alainne
Ne desire tant la fontaine,
N'esprevier ne vient au reclain
Si volontiers con il a fain,
Que plus volontiers n'i venissent,
Ainçois que il s'entretenissent.
Cele nuit ont mout restoré
De ce qu'il orent demoré. »⁴⁵¹

Pour ce qui est du solstice d'été, rien n'est inscrit dans le marbre. La déchéance d'Erec en tant que guerrier suit son mariage à la cour d'Arthur, célébré à Pentecôte :

« Li rois le don li outroïa,
Et par son royaume envoia
Toz les rois et les contes querre,
Ceus qui de lui tenoient terre,
Que nul tant hardi n'i eüst
Qu'a la Pentecoste n'i fust. »⁴⁵²

Il a fallu aux barons un certain délai pour qu'ils considèrent la déchéance d'Erec ; nous pouvons admettre que le retournement de situation s'inscrit dans le cycle des saisons. Quant à la cause, elle serait inscrite dans la différence des genres sexués si l'on en croit Aristote :

« Chez les hommes, le mâle désire l'accouplement de préférence en hiver, la femme, de préférence, en été. »⁴⁵³

La « nature » féminine en est cause. La faute est toute entière chez Erec, qui agit à contretemps. Le retournement de situation au rythme des saisons, est implicite et Chrétien prend soin de préciser au contraire les qualités de cette dame :

« Ou rëaume ne en l'empire
N'ot dame de tant bones mors.
Mais tant l'aima Erec d'amors
Que d'armes mais ne li chaloit,
N'a tournoïement mais n'aloit.
N'avoit mais soing de tornoier :
A sa fame aloit dosnoier,
De li fist s'amie et sa drue ;
Tot met son cuer et s'entendue
En li acoler et baisier,
Ne se quaroit d'el aisier. »⁴⁵⁴

L'imprudent a tôt fait de remettre les pendules à l'heure. Il va à l'aventure en tenant sa femme dans le mépris le plus total. Il reconquiert son honneur et fait célébrer le « vrai » sacrement conjugal et son propre couronnement, en Bretagne continentale, à Noël. Tout se passe comme si Erec fondait son statut royal sur une parfaite correspondance avec les pulsions sexuelles masculines au sens d'Aristote.

« A la Nativité assemble
Li rois toz ses barons ensemble,
Trestouz par un a un les mande,
A Nantes venir les commande,
Toz les manda, nuns n'en remaint.
[...] A tierce dou jor de Noël
Resont tuit a cort essemblé. »⁴⁵⁵

Notre analyse est fondée sur les équinoxes : l'équinoxe vernal sert à fixer le point de départ du récit, à la façon dont le cycle calendaire démarrait lors du renouveau

printanier. Les valeurs associées aux deux solstices déterminent la trame du récit : au solstice estival, Chrétien décrit la ruine de la réputation d'Erec et au solstice hivernal, il décrit la restauration de sa royauté et de son honneur personnel. Les valeurs temporelles sont conjuguées : la valeur associée à la masculinité et à l'été, est négative. Elles s'inversent : la valeur associée à la masculinité devient positive au solstice d'hiver. Les valeurs spatiales sont explicitement conjuguées : au Sud, en Bretagne continentale, Erec est au mieux de sa forme à Noël. Au Nord, chez Arthur en Cornouailles, au solstice d'été, il est au plus bas de sa valeur de chevalier. Ces indications sont strictement ce qu'on peut lire à l'ombre d'un gnomon durant la course solaire annuelle, de haut en bas entre Noël et saint Jean, puis de bas en haut de saint Jean à Noël. Nous reviendrons sur la notion de valeurs conjuguées solsticiales. Du point de vue anthropologique, les choses sont simples : le guerrier Erec réalise un mariage exogamique. Eut-il été parent d'Arthur et soumis à l'endogamie en choisissant une fille de Cornouailles, qu'il serait cyclothymique. En rompant avec la situation qu'il occupait à la cour d'Arthur, mais en prenant sa femme parmi celles de Cornouailles, il affirme à Noël et à l'extrémité Sud de ses divers trajets, sa domination sur la reine. Enide n'a qu'à bien se tenir, à Nantes. Un motif gallo-romain équivalent est représenté à Lillebonne : nous rapprochons l'opposition Nord/Sud du roman d'Erec à la composition Est/Ouest de la mosaïque.

Le sacrifice dédié à Artémis, à Lillebonne :

L'image est distribuée en deux parties : les bordures sont dédiées à Artémis et orientée selon les directions cardinales. Le motif central, consacré à Apollon et Daphné, comme si le laurier toujours vert était l'axis mundi, sert de pivot. Le sens de lecture donne l'axe vertical. La nymphe au laurier indique le Nord de la scène mythique.

La composition est cardinale mais le haut du dessin est à l'Ouest géographique tandis que le sacrifice à Artémis est reporté au Nord : ce décalage angulaire ne peut s'expliquer que par la réforme calendaire julienne. Replacé dans le contexte antérieur -celui correspondant au sens de conception de l'image-, le sacrifice est au Levant et la scène de brame au Couchant, en vertu de l'analogie où les crépuscules sont à la journée, ce que les équinoxes sont à l'année. Pour restituer l'orientation équinoxiale des deux scènes latérales, on ne peut s'appuyer que sur le texte d'Arrien :

«Le chasseur doit sacrifier à Artémis Agrotéra pour cette possession [un chien sachant chasser] ; il doit aussi sacrifier lorsqu'il a du succès à la chasse, et dédier à la déesse les prémices de ce qui a été capturé. [...] Il y a chez les Celtes des gens qui ont coutume de sacrifier à Artémis chaque année. Ils assignent un dépôt à la déesse et lorsqu'ils attrapent un lièvre, ils jettent deux oboles dans ce dépôt. Pour un renard, ils y mettent une drachme parce que c'est un être insidieux qui détruit les lièvres ; ils mettent donc plus d'argent sous prétexte qu'un ennemi a été capturé. Pour les chevreuils, ils comptent quatre drachmes parce que c'est une grosse bête et un gibier plus estimé. Alors que l'année poursuit son cours, lorsque arrive l'anniversaire de la naissance d'Artémis, ils ouvrent le dépôt et à partir de ce qui a été rassemblé, ils achètent une bête sacrificielle ; pour certains, il s'agit d'un mouton, pour d'autre d'une chèvre ou d'un veau, si les choses vont bien. Après avoir sacrifié et offert les victimes à Artémis, selon la coutume de chacun, eux-mêmes et leurs chiens festoient. Ils couronnent les chiens en ce jour, pour qu'il soit évident qu'on célèbre en leur honneur. [...] Mes compagnons et moi suivons la coutume et je déclare que rien de ce qui arrive

aux hommes et qui finit bien, ne se produit sans l'intervention des dieux. [...] Il ne faut pas que ceux qui s'adonnent à la chasse ignorent Artémis Agrotéra, ni Apollon, ni Pan, ni les Nymphes, ni Hermès Enodios et Hégémon, ni les autres dieux des montagnes. Sinon leurs entreprises ne sont nécessairement achevées qu'à demi [...] Tout comme dans n'importe quelle entreprise, il faut commencer la chasse en pensant aux dieux et sacrifier en action de grâce, lorsque nous avons du succès, et aussi verser des libations, prier, offrir des couronnes, chanter des hymnes, offrir les prémices des captures, tout comme on offre le butin de guerre à Niké. »⁴⁵⁶

Selon Pierre Chantraine, Artémis Agrotéra est fêtée au cours des fêtes « *Elaphébolos* », au mois de mars du calendrier athénien. L'une des scènes de Lillebonne, le sacrifice vernal, est orientée vers le Nord géographique du site archéologique. La scène opposée, si elle est complémentaire, l'est au Sud. Dans cette hypothèse, les scènes à gauche et à droite du médaillon central, représentent l'axe cardinal, le trajet annuel du soleil et le temps durant lequel il s'effectue. Les deux autres figures, l'une au dessus et l'autre au dessous de la figure centrale, indiquent le début, avant le courre, et la fin d'une journée de chasse, la prise du cerf. Elles représentent la course diurne équinoxiale, le trajet solaire d'Est en Ouest, c'est à dire l'intervalle de prime à vêpres.

Le cerf crie à l'automne, tandis que l'âne crie au printemps :

Une façon indirecte de signifier le changement d'apparence du cerf au printemps est de lui substituer un âne. Le cri de l'âne dans la mascarade du « *cervulum facere* », est évoqué implicitement par les prédicateurs altimédiévaux :

« Si vous connaissez des gens qui se livrent encore à cette inconduite particulièrement scandaleuse de se déguiser en « mule » ou en cerf, reprenez-les très durement pour qu'ils se repentent d'avoir commis un tel sacrilège. »⁴⁵⁷

« Détournons du mal les chrétiens qui se sont faits semblables aux bêtes, égaux aux « juments » et, pareils aux pécores, ont pris la forme des démons. »⁴⁵⁸

Césaire d'Arles, utilise les mots « *cervulum(-a)* » et « *hinniculum(-a)* » qu'il faut traduire par faons mâles (sous entendu, hère) ou faons femelles (sous entendu, bichette). Nous pensons que traduire « *hinnicula* » par « mules » est une erreur, mais l'habitude en a été prise depuis le Moyen Age. Le cerf est muet aux calendes de mars. Il en va à l'inverse de l'onagre⁴⁵⁹ dont le braiment est symétrique du raire du cerf :

Figure 7



Toutefois, le braiment n'est pas mis en relation explicite avec le rut asin :

« Il existe une bête appelée âne sauvage, dont Physiologue dit qu'au vingt-cinquième jour de mars, il braie douze fois la nuit, et autant de fois le jour. De cette manière il est possible de savoir que l'on est le jour de l'équinoxe, car les ânes sauvages sont parfaitement capables d'indiquer le chiffre des heures par leur braiment. »⁴⁶⁰

« Dans les déserts d'Afrique la grande, on trouve [...] ces ânes dont je vous parle [...] Quand on est entré dans le mois de mars et que vingt-cinq jours de ce mois sont passés, alors l'âne sauvage se met à braire dans la plaine comme dans le bois ; et, sachez-le, il braie douze fois le jour et douze fois la nuit. Alors les paysans qui demeurent près de là savent bien qu'à ce moment les jours et la nuit ont la même durée. Du fait que l'âne crie douze fois depuis le lever du jour jusqu'à complies, et de même douze fois la nuit, ils connaissent qu'à cette date précise on se trouve tout juste le jour de l'équinoxe. »⁴⁶¹

« [...] de même que l'âne braie à minuit, à l'heure de midi, et à chacune des vingt-quatre heures qui constituent une nuit et un jour [...] »⁴⁶²

« L'autre espèce, celle des ânes sauvages, se rencontre en Afrique [...] et sachez que cet âne sauvage, que l'on appelle onagre, crie une fois à chaque heure du jour et de la nuit, si bien qu'il permet de connaître parfaitement les heures, et se savoir avec certitude à quel moment la nuit est égale au jour. »⁴⁶³

La structure temporelle est fondée sur deux indicateurs, l'un réaliste (le cerf à l'équinoxe d'automne) et l'autre, construit en symétrie (l'onagre à l'équinoxe vernal). L'indication vernale porte sur la durée de gestation des ânesses, laquelle vaut la période annuelle (entre 11 et 13 mois selon les énoncés). Les ânesses mettent bas en avril :

« La lapine porte deux mois, la chatte et la chienne deux, la louve trois, la bête qui grogne (truie) quatre, la brebis cinq, la chèvre six, autant la bête qui brame (vache ou biche) qu'une dame, pour la bourrique et la jument il en faut bien onze pour le moins. »⁴⁶⁴

Ainsi le cri du baudet est au printemps, ce que la phase est au rythme annuel. Les douze mois de gestation de l'ânesse valent la période annuelle. La dissonance provient de ce que la durée de gestation des ânesses vaut 4/3 de celle des femmes.

Elle est résolue quand on substitue le cerf à l'homme, car la durée de gestation des biches vaut celle des femmes. En mettant le cerf en parallèle avec l'homme, on obtient l'analogie suivante : la date du rut est à l'année julienne, ce que la durée de la grossesse humaine est à la période annuelle. Le nombre ordinal et le nombre cardinal sont confondus. Le corollaire est le cocu ou cornard... La durée de la grossesse des femmes de cocus est toujours un peu plus longue que neuf mois, car entre le dernier rapport (et le bon) avec l'époux, il aura fallu quelque intervention supplémentaire. En découle la tutelle de saint Gilles du Gard ou saint Jacques de Compostelle sur la fécondité des maris impuissants : au retour de leur long pèlerinage, à peu près un an plus tard, ils retrouvent leurs fidèles épouses enceintes. Leur honneur est irréprochable, car qui douterait de l'efficacité du bon saint Gilles et du lointain Iago ?

Par antithèse, les récits de substitution d'un âne à un cerf, signalent un manque (la ramure) en évoquant un substitut (les oreilles). Dans un conte de Maupassant, la dupe trouvera un âne au lieu du cerf qu'on lui a vendu. Dans le folklore, la dupe attend en vain le dahu qu'on lui a promis. L'organe commun aux cerfs mués et aux bourriques, est l'oreille. Les oreilles du cerf printanier évoquent le braiment printanier de l'âne, tout aussi fort que le raire automnal du cerf. Il manque aux ânes en automne, la pulsion automnale qui fait défaut aux hommes lorsque leurs épouses en manque d'enfants s'en vont rejoindre le bon saint Gilles, fêté le 1^{er} septembre.

Où les équinoxes sont signifiés par l'apparence végétale du bois :

Par abus de langage, on oppose fleur et fruit. Nous avons vu précédemment que mue et rut, comme mutisme et brame, permettent une analogie avec les apparences végétales : la fleur printanière est à la mue des bois de cerf ce que le fruit automnal est au rut. Chez le cerf, les changements d'apparence sont censés être équinoxiaux mais certaines personnes n'arrivent pas à l'imaginer autrement qu'en parallèle avec la floraison, le débouillage des feuilles et le chant des oiseaux ! Ainsi chez Bernard Marillier (2007), spécialiste autoproclamé des cerfs et de la divinité celtique :

«La signification de cette divinité doit être appréciée en fonction des objets qu'il tient et, surtout, de sa ramure de cerf, animal à « cornes » caduques, ayant le privilège de les perdre chaque année, à l'automne (sic) pour les retrouver, plus vigoureuses, au printemps, développant ainsi un thème clairement relié au renouveau, au rajeunissement et à la fertilité.»⁴⁶⁵

Qu'on ne s'y retrouve guère n'est pas sans raison : le cycle du bois des cerfs est associé à leur reproduction, ce qui fait de la cause finale, l'équivalent des causes matérielles du combat territorial et du coït. Mais la forme du bois animal est celle du bois végétal : d'une confusion sur la causalité finale, matérielle ou formelle, on passe à une métonymie où les causes et les effets sont réciproques. Marillier y rajoute les termes équinoxiaux, croyant que la mue, qu'il assimile à la chute des feuilles mortes, se produit en automne, et les refaits, assimilés au débouillage des feuilles et à la floraison, au printemps. L'auteur néglige alors les bestiaires qui indiquent explicitement la date d'œstrus des biches. Il en arrive à un contresens complet en prétendant que le brame des cerfs annonce du retour du soleil.

Le blé et le bois des cerfs :

Sur ces monnaies gauloises apparaissent deux emblèmes congruents : un épi de blé cerné de plusieurs rangées successives de bois de cerfs. Au centre de la

composition, le cerf sans bois. Un tétradrachme d'argent de ce type, daté du I^{er} siècle avant notre ère, est représenté dans l'ouvrage de Sabatino Moscati (1991). Sur cet exemplaire, la série de six ramures disposées symétriquement, et en ordre croissant, laisse entendre que l'indication temporelle a pour ordre de grandeur la quinzaine d'années s'écoulant entre la première « dague » et le bois le plus ramifié, correspondant à un « grand » dix-cors. L'indication est corroborée par l'épi de blé, dont la période est annuelle : chaque mue correspond à une année. Les deux emblèmes se complètent : le bois est jeté au printemps et le blé, récolté en automne.

Les fruits dans le bois des cerfs :

Dans la tradition populaire apparaît l'image ou l'idée qu'un cerf a porté des fruits dans son bois, en automne ou en été. Ainsi le baron de Münchhausen, dépourvu de munitions, rencontre un cerf. Il charge son fusil avec de la poudre et des noyaux des cerises. Il tire mais le cerf s'échappe. Il le retrouve une saison plus tard et le reconnaît à ce que ses bois portent des cerises. Pour que le motif soit signifiant, il faut que la bête ait été tirée avec des noyaux au printemps. Ensuite le temps fait son œuvre ! Il a suffi d'un intervalle de quelques mois pour que le motif soit pertinent : on oppose les valeurs calendaires selon l'antinomie graine/fruit pour signifier le début du cycle par la graine sur la tête nue du cerf. La valeur complémentaire (si l'intervalle est différent de six mois) ou la valeur opposée (si les deux observations sont symétriques) n'ont de sens que dans un calendrier équinoxial. La relation entre l'animal et les céréales est assez facile à restituer puisque les cornes du cerf sont caduques. En revanche, l'animal censé signifier le renouveau annuel des plantes pérennes, porte des cornes fixes comme la chèvre d'Amalthée ou le taureau de Mithra : la relation est purement imaginaire puisqu'il faut casser la corne du bœuf ou de la chèvre pour retrouver l'hypostase cervine.

Le motif narratif peut être inversé : alors le cerf garde ses cornes suffisamment longtemps pour qu'une autre espèce animale y loge. Citons Philippe d'Alcricpe :

« Où fut trouvée une troupe d'Escureux : Monsieur le Comte chassoit l'année passée un bien grand cerf, en nostre forest de Lyons, lequel, après avoir couru onze heures, s'alla jeter dans l'estang du moulin à vent du Tronquay, où il fut occis par ledit Seigneur, et la curée faicte aux chiens. Or une chose admira grandement la compagnie, c'est qu'il fut trouvé entre ses deux cornes un morceau de mousse aussi gros qu'un boisseau, que les veneurs regardèrent et visitèrent diligemment, pour savoir que cela signifioit; lesquels après avoir le tout veu, cogneurent que c'estoit une troupe d'escureux, où il y en avoit neuf petits grands comme père et mère, lesquels avoient basti et ainsi bien accommodé leur nid sur le fourchet des cornes dudit cerf pendant qu'il dormoit. Et lors ils furent prins et presentez à ces Messieurs, qui en furent assez joyeux pour la nouveauté du cas : escus et pistolets. »⁴⁶⁶

Le cerf pris dans les pampres :

Le comportement de « tissage », à certains moments de la parade nuptiale, fait que les cerfs ont les bois couverts d'herbes ou de rameaux :

« Comportent ritualisé [...] probablement dérivé du raclement du sol. Mais c'est seulement au début de cette activité que le mâle enfonce ces cornes dans l'herbe ou les buissons ; par la suite il effectue, souvent avec persistance, des mouvements latéraux de va-et-vient avec ses cornes abaissées et maintenues parallèles au sol. »⁴⁶⁷

Le motif narratif est récurrent à travers l'anecdote du cerf pris par les pampres de vigne, alors qu'il croyait s'y cacher. Il se trouve déjà chez Esope et encore chez La Fontaine. Le rut automnal des cerfs se retrouve dans le comportement des « antilopes » :

« Il existe une bête appelée antula. Cette bête est si cruelle qu'aucun chasseur n'ose l'approcher. Elle possède deux cornes semblables à des scies, dont elle peut couper et abattre les plus grands arbres de la forêt où elle demeure. Quand il arrive à cette bête d'avoir soif, elle se rend au bord d'un fleuve qui a pour nom Euphrate, et là elle boit. Près de ce fleuve se trouve un lieu appelé en grec Herecine, où poussent quantité de menus branchages fins et délicats. Là, la bête commence à jouer de ses cornes. Au cours de son jeu, tant de menus rameaux s'enlacent à ses cornes qu'elle ne parvient pas à s'en défaire, et elle pousse alors un cri si fort que le chasseur, qui est en train de la guetter et de l'épier, l'entend. Aussitôt que le chasseur a entendu le cri, il accourt en grande hâte et il la tue. »⁴⁶⁸

[« Antula » ou « antelu », c'est tout un]

« L'antelu est une bête très redoutable à laquelle aucun homme ne peut donner la chasse, et qu'aucune engin ne permet de capturer, car elle a de grandes cornes, faites à la façon d'une scie, qui coupent et brisent tous les pièges et tous les lacs, et qui peuvent abattre les grands arbres. Mais il arrive parfois que [...], il s'entortille la tête de ces brindilles, qui le lient et le maintiennent avec tant de force qu'il ne lui est pas possible de s'en aller : la bête pousse alors de grands cris et se lamente. Et alors qu'elle pense recevoir de l'aide, l'homme accourt au signal de sa voix, et il la frappe jusqu'à ce qu'il l'ait tuée. »⁴⁶⁹

« L'antilope » est un cerf car le mot dérive de « *ante-ops* » : la filière étymologique donne « antoillier », puis « andouiller », pour désigner le cor basilaire du bois des cerfs.

Où les équinoxes sont signifiés par les genres sexués, dans notre espèce :

La question des signifiés est complexe quand le climat de référence n'est pas défini avec rigueur. C'est le cas en Grèce antique où l'année est divisée en trois saisons de longueur inégale. Cette partition révèle l'homologie entre « *orai* » -le concept grec ancien correspondant à la notion de saison, au sens agraire et non en tant qu'unité métrique temporelle- et la notion romaine « *horae* », un concept identique au départ et ensuite devenu une unité métrique temporelle. Lors de la réforme calendaire julienne, les heures romaines qui permettaient jusqu'alors de diviser la saison agraire en ses trois parties (printemps, été, automne) en tenant compte non des apparences des produits agraires, ont été fixées en fonction des solstices et équinoxes. Le procédé consiste en un emboîtement des unités temporelles : l'heure de prime et le printemps, l'heure de sexte, la culmination méridienne et le solstice d'été, l'heure de vêpres et l'automne. Le décompte lunaire est abandonné ; le décalage des saisons luni-solaires par rapport au rythme solaire, est supprimé. Les mois intercalaires deviennent inutiles, puisqu'il n'est plus question d'emboîter l'année solaire et le mois lunaire dans le cycle métonien. La conséquence est sans appel : des fêtes jusque là mobiles puisque déterminées en fonction des apparences phénologiques des produits agraires et/ou des phases lunaires, deviennent des fêtes fixes. Ovide donne un exemple de cette modification de la coutume, à travers un rite dédiée à Athéna (Minerve, fêtée vers le 15 juin à Rome) :

« Et maintenant, il me faut parler des Quinquatries mineures. Maintenant, blonde Minerve, viens soutenir mon entreprise ! "Pourquoi les joueurs de flûte errent-ils, déambulant dans toute la ville ? Que signifient ces masques, et ces longues robes " ? Ainsi ai-je parlé. La Tritonienne posa sa lance et répondit (puissé-je rapporter en accord avec elle les paroles de la docte déesse !) : "Aux temps de vos lointains ancêtres, la flûte était fort en usage, et les flûtistes furent toujours tenus en grand honneur : on jouait de la flûte dans les temples, on en jouait lors des jeux, on en jouait lors des tristes funérailles. Le travail, payé, était léger. Mais vint un temps où cet art venu de Grèce fut brusquement interrompu. Ajoute à cela qu'un édile avait ordonné de limiter à dix les artistes qui participaient aux cortèges funèbres. »⁴⁷⁰

La réforme du rite se traduit par le déplacement d'une date estivale vers une date équinoxiale, les Quinquatries célébrées le 19 mars. Le rite grec en l'honneur d'Athéna requiert un instrument particulier, l'*aulos*, une flûte à anche de roseau :

« Minerve venait de m'instruire. Il me reste encore, lui dis-je, à vous demander pourquoi ce jour s'appelle les Quinquatries. C'est sous ce même nom, répondit-elle, que nos fêtes sont célébrées en Mars. Apprends aussi que c'est à moi que la troupe de ces musiciens doit l'invention de son art. C'est moi qui la première, perçant de quelques trous une branche de bois, en ai fait une longue flûte d'où s'échappaient des sons divers. Cette harmonie me plaisait; mais ayant vu mon image réfléchie par les eaux limpides, je m'aperçus du gonflement de mes joues virginales. À ce prix, l'art me semblait chèrement acheté; Adieu ma flûte, m'écriai-je, et elle alla tomber sur les gazons du rivage. »⁴⁷¹

Son jeu déforme les joues ; Athéna est trop belle pour s'enlaidir. La flûte -faite de buis ou d'un tibia de cerf- est abandonnée sur place :

« Un satyre la trouve et d'abord la considère avec étonnement; il ne sait comment s'en servir; il découvre que le souffle en fait sortir un son; tantôt ses doigts donnent passage à l'air, tantôt ils le compriment, et déjà il s'enorgueillit de son talent au milieu des nymphes. Bientôt il provoque Phébus lui-même; il est vaincu par Phébus, et pendu; et le fer sépare la peau de ses membres. Mais toujours c'est à moi que sont dues la découverte et l'invention de l'instrument mélodieux; voilà pourquoi ma fête est célébrée aussi par ceux qui cultivent cet art. »⁴⁷²

Le Silène Marsyas la trouve et apprend à en jouer. Il défie Apollon (à la lyre) et ne s'en tire pas si mal, jusqu'à ce qu'Apollon renverse la règle du jeu. Il joue la mélodie à l'envers ou renverse l'instrument, ce que Marsyas ne peut faire :

« On se rappela [l'aventure] du Satyre si cruellement puni par le fils de Latone, vainqueur au combat de la flûte inventée par Minerve : "Pourquoi me déchires-tu ? s'écriait Marsyas. Ah ! je me repens de mon audace. Fallait-il qu'une flûte me coûtât si cher" ! Cependant tous ses membres sont dépouillés de la peau qui les couvre. Son corps n'est qu'une plaie. Son sang coule de toutes parts. Ses nerfs sont découverts. On voit le mouvement de ses veines; on voit ses entrailles palpitantes, et l'œil peut compter ses fibres transparentes. Les dieux des forêts, les Faunes champêtres, les Satyres ses frères, Olympus, son disciple célèbre, les Nymphes, et tous les bergers de ces contrées, donnent des pleurs à son malheureux sort. La terre s'abreuve de tant de larmes; elle les rassemble, et les faisant couler sur son sein, elle en forme un nouveau fleuve, qui, sous le nom de Marsyas, roule les eaux les plus limpides de la Phrygie, et va, par une pente rapide, se perdre dans la mer. »⁴⁷³

La bascule des souffles aériens ou celle du souffle de Marsyas sont homologues : Marsyas a perdu. Il est tué puis écorché. Sa peau sert à faire une outre :

« Les Perses, ayant passé l'Halys, entrèrent en Phrygie. Ils traversèrent ce pays, et arrivèrent à Céténes, où sont les sources du Méandre, et celles d'une autre rivière qui n'est pas moins grande que le Méandre, et que l'on appelle Catarractès. Le Catarractès prend sa source dans la place publique même de Céténes, et se jette dans le Méandre. On voit dans la citadelle la peau du Silène Marsyas; elle y fut suspendue par Apollon en forme d'outre, à ce que disent les Phrygiens, après que ce dieu l'eut écorché. »⁴⁷⁴

Le mot approprié au supplice de Marsyas est « l'abillage ». L'abillage d'une bête de boucherie désigne l'écorchement et le dépeçage sommaire : le corps est préparé comme l'est une bille de bois. Les branches et l'écorce sont arrachées, comme le sont les membres et la peau :

« Abillage. Action de préparer quelque chose en vue d'un usage déterminé.

a) AGRON. Opération consistant, juste après l'arrachage, à élaguer les racines, les rameaux, les feuilles inutiles de jeunes plants devant être transplantés pour favoriser une meilleure reprise. [...].

b) ALIM. Préparation d'une pièce de viande de boucherie, de gibier, de poisson, en la dépouillant, en l'éviscérant, en la parant avant sa vente ou sa cuisson. »⁴⁷⁵

Le concours entre Marsyas et Apollon a été placé sous l'arbitrage de Tmole, mais un comparse accompagnait Marsyas, qui trouve opportun de contester la victoire d'Apollon ! L'affaire se déroule à l'équinoxe de printemps, aux Quinquatries, alors que Midas se réclame du culte de Bacchus.

Le mythe de Midas :

Midas, roi de Phrygie, a été récompensé par Dionysos, pour lui avoir rendu son compagnon Silène, après dix jours et dix nuits d'orgie. Midas a obtenu que son vœu aurifère son exaucé, puis il en a été débarrassé à sa demande ; le voilà maintenant dans le cortège de Silène :

« Désormais, ennemi des richesses, Midas n'aime plus que les champs et les bois. Il suit le dieu Pan, qui dans les antres des montagnes a fixé son séjour; mais il conserve un esprit épais, et bientôt sa sottise lui deviendra encore funeste. Le Tmole, dont le sommet s'élève dans la nue [est requis pour arbitre]. C'est là qu'au son de ses pipeaux légers, Pan attire les nymphes d'alentour, et par ses chants rustiques amuse leurs loisirs. Il ose préférer ses pipeaux à la lyre. Il défie Apollon, et le dieu du mont est pris pour juge de ce combat inégal. Sur son roc assis, le vieux Tmole, pour mieux les écouter, écarte la forêt qui couvre sa tête. Une couronne de chêne ombrage seule son front, et sur ses tempes profondes pendent des festons de feuilles et de glands. Puis, s'adressant au dieu des bergers : "Le juge est prêt, dit-il". Pan souffle aussitôt dans ses pipeaux rustiques, et charme, par son aigre harmonie, l'oreille grossière de Midas, présent à ce combat. Le dieu pris pour juge tourne ensuite sa tête vers Apollon, et la forêt a suivi ce mouvement. Apollon se lève le front couronné de lauriers au Parnasse cueillis, et revêtu d'une longue robe que Tyr vit teindre dans ses murs. Son attitude seule annonce le dieu de l'harmonie. D'une main savante, il touche l'instrument de sa gloire. Ravi par la douceur de ses accords, le vieux Tmole prononce que la flûte champêtre est vaincue par la lyre ».⁴⁷⁶

L'arbitre du tournoi est contesté par Midas, incapable de situer le jeu d'Apollon dans le cycle des saisons :

«Tel est son jugement; les nymphes et les bergers applaudissent; Midas seul le trouve injuste, et le condamne. Le dieu de Délos ne peut souffrir que des oreilles si grossières, de l'oreille de l'homme conservent la figure. Il les allonge, il les couvre d'un poil grisâtre; elles ne sont plus fixes, et peuvent se mouvoir. C'est le seul changement que Midas éprouve. Il n'est puni que dans sa partie coupable. Il a seulement des oreilles d'âne. »⁴⁷⁷

L'âne est rétif à l'harmonie musicale. Le motif des oreilles animales cachées sous un bonnet, est tellement connu qu'il est inscrit sous le nom de Midas, au répertoire d'Arne-Thompson. Citons encore Ovide :

«Il les couvre avec soin. Une tiare de pourpre descend sur ses tempes, et cache son affront. Mais il n'a pu le soustraire aux regards de l'esclave dont l'emploi consiste à couper ses cheveux. N'osant révéler ce qu'il a vu, et néanmoins ne pouvant se taire, l'esclave s'éloigne, creuse la terre, et dans le trou qu'il a fait, murmurant à voix basse, il confie la honte et le secret de Midas. Il recouvre de terre ces mots indiscrets, comme s'il eût voulu les ensevelir, et se retire en silence. Mais bientôt, en ce lieu même, on vit croître d'innombrables roseaux; et lorsque après le terme d'une année, ils eurent acquis toute leur force et toute leur hauteur, ils trahirent celui qui les avait fait naître, et dès que le Zéphyr agitait leurs cimes légères, ils redisaient ces mots confiés à la terre : le roi Midas a des oreilles d'âne. »⁴⁷⁸

Le zéphyr est un vent d'Ouest. L'occurrence saisonnière et l'indication directionnelle concordent : l'apparence printanière animale est révélée. Le mythe printanier était féminin à l'origine ; il a ensuite été déplacé au solstice d'été. La disqualification du roi aux oreilles d'âne, adepte des flûtes mais à contretemps des saisons, démontre l'articulation équinoxiale de deux rites, l'un apollinien, l'autre dionysiaque. L'une des deux figures est associée au rite féminin printanier, mais les signifiants sont tellement épars chez Ovide qu'il devient hasardeux d'aller plus avant : il s'agit vraisemblablement d'un mythe associant Apollon à la vierge Artémis. La comparaison entre les récits mythiques est possible à partir d'un conte breton où Yeunig ou Yannick (fêté à la saint Jean) est le barbier du roi Marc'h et le fiancé de sa fille. Le secret des oreilles de cheval du roi est trahi par les anches des binious sonnantes le bal des noces de Yannick avec la fille de Marc'h. L'indication calendaire réapparaît dans le lai de Yonec où le géniteur du héros est marié avec sa mère, une fois le mari cocu décédé. Ce mariage a lieu à la saint Aaron (fêté le 22 juin). La dissonance entre les dates équinoxiales attendues et les dates solsticiales des versions bretonnes, relève de la réforme calendaire julienne. L'interprétation est complexe : cherchons l'information utile du côté de la coutume gréco-romaine.

La fête printanière des vierges :

Hestia (Vesta) n'est pas mère, mais aurait pu l'être, n'eut été un âne qui cria à contretemps :

« Dois-je taire ou raconter ta honte, Priape au visage rubicond ? L'aventure ne manque pas de sel. Cybèle, qui porte au front une couronne de tours, convie à ses fêtes les dieux éternels; elle invite aussi les satyres et les nymphes, divinités champêtres; Silène y vint aussi, quoique personne ne l'en eût prié. Il ne m'appartient pas et il serait trop long d'ailleurs de raconter ce festin des dieux. D'abondantes libations charmèrent les heures de la nuit; les uns errent au hasard dans les sombres vallons de l'Ida; d'autres se reposent étendus sur le doux gazon; d'autres jouent, d'autres se sont endormis; quelques-uns, les bras entrelacés, frappent en cadence et d'un pied léger la terre parée de verdure. Vesta, couchée, se livre en sécurité aux douceurs du

sommeil, appuyant négligemment sa tête sur un banc de gazon. Le rubicond gardien des jardins, qui convoite nymphes et déesses, va rôdant de toutes parts. Il aperçoit Vesta; la prit-il pour une nymphe, ou reconnut-il Vesta ? On ne sait. Priape affirme ne pas l'avoir reconnue. Un désir lubrique s'éveille en lui; le voilà qui s'approche furtivement; son pied touche à peine la terre; son cœur bat avec violence. Le hasard voulut que l'âne qu'avait amené le vieux Silène eût été laissé sur les bords d'un ruisseau murmurant. Déjà le dieu du long Hellespont allait en venir à ses fins, quand, bien mal à propos, l'animal se mit à braire. À cette voix retentissante, la déesse se réveille en sursaut; une foule nombreuse accourt; Priape ne se dérobe que par la fuite à des mains vengeresses. Lampsaque a coutume d'immoler un âne à Priape; nous livrons aux flammes les entrailles de l'animal qui trahit les projets du dieu. Mais toi, déesse reconnaissante, tu suspens à son cou des guirlandes de pains; il cesse de travailler, et les meules oisives ne se font plus entendre. »⁴⁷⁹

La date du cri de l'âne qui aura sauvé la vertu d'Hestia est connue. A Rome, il s'agit des Libéralia :

« Autrefois c'était l'usage de s'asseoir ensemble, sur de longs bancs, devant le foyer. On croyait que les dieux, pendant le repas, étaient présents; et maintenant encore, quand on célèbre les fêtes de l'antique Vacuna, on se tient, soit debout, soit assis, devant le foyer de cette déesse. Quelque chose du vieil usage s'est conservé jusqu'à nos jours; on présente à Vesta, sur un plat purifié avec soin, les mets dont on lui fait offrande. »⁴⁸⁰

Selon l'ancien usage on offrait des gâteaux de pâte, en formes d'animaux. La prêtrise romaine aura associé la date printanière des Libéralia avec la date estivale des Matralia :

« Si vous doutez que les Calendes de Mars aient tenu autrefois le premier rôle, il est des usages encore auxquels vous pouvez le reconnaître: à ce moment la guirlande de laurier qui a été suspendue toute l'année dans la demeure des flamines disparaît, et fait place à de nouveaux rameaux; l'arbre verdoyant de Phébus décore la porte du roi des sacrifices, la porte de la vieille curie. La statue de Vesta se pare d'une nouvelle couronne récemment cueillie sur l'antique laurier des autels troyens. C'est alors aussi, dit-on, que le feu sacré se renouvelle au fond du sanctuaire caché, et que la flamme ranimée brûle avec plus d'ardeur. »⁴⁸¹

Une autre indication qu'Ovide oublie de mentionner, tient à l'onomastique : l'ancien nom de la divine mère est « Matuta », un nom que ses connotations temporelles et directionnelles assimilent au lever équinoxial et au renouveau printanier :

« Déjà, phrygien Tithon, tu te plains d'être abandonné de ton épouse; l'astre vigilant du matin sort des mers de l'orient. Allez, bonnes mères, voici les Matralia, votre fête; allez offrir les gâteaux dorés à la déesse thébaine. Il est une place célèbre qui tient aux ponts et au grand Cirque; le bœuf qu'on y voit lui a donné son nom. C'est là qu'en ce jour même Servius, dit-on, de ses mains qui portaient le sceptre, consacra un temple à Matuta, mère vénérable. Quelle est cette déesse? Pourquoi refuse-t-elle, ainsi qu'on le sait, l'entrée de son temple aux servantes? Pourquoi doit-on cuire au feu les gâteaux qui lui sont offerts? »⁴⁸²

La réponse à la question d'Ovide, relative à l'exclusion des servantes toujours susceptibles de se prostituer auprès des époux des femmes à l'honneur ce jour-là, a été donnée par Marcel Détiéne (1972). Il reste maintenant à expliquer la confusion entre les dates printanière et estivale. Pour ce faire, nous retenons trois théonymes, romain, « Mater Matuta », et grecs, « Ino » et « Leucothé ». Selon Ovide, Mater

Matuta et Ino/Leucothoé ne font qu'une. Le mythe est censé se déroulé à l'embouchure du Tibre.

La fête estivale des mères :

La fête est estivale ; les mères éteignent leurs feux pour en rallumer de nouveaux. Les boulangers font de même :

« Voici les ânesses portant à leur cou des pains en guirlande; les meules raboteuses sont cachées sous des couronnes de fleurs. Autrefois les cultivateurs ne se servaient des fours que pour torrifier le froment; aussi la déesse Fornax eut-elle ses fêtes. Quant au pain, placé sous la cendre, c'était au foyer même qu'on le faisait cuire; quelques morceaux de tuile recouvraient l'âtre brûlant. C'est pour cela que le boulanger, et l'ânesse même qui tourne les meules de pierre ponce, célèbrent la fête du foyer et de la divinité qui le protège. »⁴⁸³

La fête de Mater Matuta est indistinctement celle d'Ino/Leucothoé, bien qu'Ovide n'ait pas précisé les circonstances de la présence d'Ino auprès de Carmenta (ou Carmenta) :

« La renommée, agitant ses ailes rapides, vole, et déjà, Ino, mille bouches ont répété ton nom. On raconte qu'alors tu reçus l'hospitalité sous le toit protecteur de Carmenta, et que là tu apaisas ta longue faim. On dit que la prêtresse égéenne te présenta des gâteaux pétris à la hâte de ses mains, cuits au feu, soudain rallumé dans son foyer. Aujourd'hui encore, aux fêtes des Matralies, les gâteaux sont une offrande agréable à la déesse; des mets apprêtés avec art lui auraient moins plu que ce présent rustique. "Maintenant, dit-elle, ô prêtresse inspirée, révèle-moi, autant qu'il t'est permis, mes destinées à venir; ajoute, je te prie, ce bienfait à celui de l'hospitalité." Aussitôt Carmenta évoque en son sein tout ce qu'elle a de divin, tout ce qu'elle tient des cieux; et bientôt elle est possédée tout entière du dieu qui l'inspire: à peine est-elle semblable à elle-même, après ce changement soudain, tant elle est devenue et plus sainte et plus grande! "Que mes paroles apportent la joie! Ino, dit-elle, sois heureuse, tes épreuves sont finies; sois toujours propice à cette nation. Tu seras une divinité de la mer; la mer aussi sera le séjour de ton fils. Changez de nom au milieu de ces eaux qui vont vous recevoir. Les Grecs t'appelleront Leucothoé, et nos peuples Matuta ; ton fils aura sur nos ports une autorité souveraine. Palémon est son nom dans votre langue; il prendra ici le nom de Portunus. Allez et soyez tous deux, je vous prie, génies protecteurs de nos contrées." Tous deux ont consenti, tous deux s'engagent par une promesse solennelle; ils cessent de souffrir; leurs noms sont changés; l'un est devenu un dieu, et l'autre une déesse. »⁴⁸⁴

La légende d'Ino est complexe ; elle est la sœur de Sémélé, dont Zeus a partagé la couche ; il en naîtra Dionysos, tiré à l'état de fœtus du ventre de sa défunte mère et soi disant mené à terme dans la cuisse de son père. Ino est l'épouse d'Athamas, dont elle a deux enfants. Hermès lui confie le nourrisson Dionysos, mais Héra se venge en frappant le couple de folie : Athamas tue le premier de ses fils, tandis qu'Ino noie le second en se jetant à la mer :

« Non loin s'élève et penche sur la mer d'Ionie un rocher dont la base creusée par les flots, défend ces mêmes flots des eaux du ciel et des orages. Forte de sa fureur, Ino monte sur le roc, en atteint le sommet escarpé; et, sans craindre la mort, s'élançant avec son fils, frappe l'onde qui bouillonne et blanchit. »⁴⁸⁵

Aphrodite et Poséidon interviennent :

« À l'aspect des malheurs non mérités de sa petite-fille, Vénus s'émeut, et adresse à Neptune cette prière : "Dieu des mers, à qui échet en partage le

second empire du monde, j'attends beaucoup de toi. Prends pitié des miens, déplorables jouets des flots, place-les parmi les dieux soumis à ton trident. Ce ne sera pas pour moi le premier bienfait de ta puissance. Je naquis de l'écume de l'onde; et le nom d'Aphrodite atteste que l'onde fut mon berceau". Neptune exauce ses vœux. Il dépouille les corps flottants de ce qu'ils ont de mortel; il imprime sur leur front une majesté divine; et changeant à la fois et leur nom et leur nature, Ino est Leucothoé, Mécicerte est Palémon. »⁴⁸⁶

Ainsi Ino « jadis simple femme et douée de la voix, devint au fond des mers Leucothéa et tint son rang parmi les dieux. » (Homère, Odyssée, chant V, v. 33 sq.). Nous reviendrons sur ce mythe - car il semble être à contretemps - à partir d'une autre version où Leucothoé est courtisée en vain par Apollon. Comme cette version s'appuie sur la métamorphose de Leucothoé en arbre, dont la sève coagulée est l'encens, nous laissons le thème de l'apparence de la divinité en suspens. Nous l'analyserons conjointement avec la crémation de l'encens, du cinnamome et du benjoin lors du renouvellement des phénix.

Résumons-nous : l'âne est censé crier à l'équinoxe de printemps, mais apparaît au solstice d'été dans le rite des Matralia. Les Libéralia sont censées avoir lieu au printemps mais sont décalées au solstice d'hiver, du fait de la réforme julienne. Ainsi les gâteaux printaniers, se trouvent alors aux deux pôles solsticiaux, une fois pour fêter Anna Perenna, l'autre pour fêter Mater Matuta ou Leucothéa. Le point commun se trouve dans l'offrande d'épices et de miel, car les gâteaux conservent le nom des épices (« *liba* » ou « *libamina* ») tandis que leur inventeur, Dionysos, est censé les avoir rapporté de Phénicie. Dans l'extrait suivant, Ovide attribue le nom de Liber à Bacchus, afin d'associer les Libéralia avec le Levant :

« On dit qu'après avoir subjugué le Gange et toutes les nations de l'Orient, tu mis à part, pour le grand Jupiter, les prémices des dépouilles. Le premier tu lui offris le cinnamome, l'encens que tu venais de conquérir, et les entrailles rôties du bœuf qui avait traîné ton char de triomphe. C'est de ton nom de Liber qu'on appelle *liba* et *libamina* les prémices offertes depuis, à ton exemple, sur les autels des dieux. Ces *liba*, ou gâteaux, sont présentés à Bacchus parce qu'il aime les sucres doux, et qu'on lui attribue la découverte du miel. »⁴⁸⁷

Aucun linguiste ne suivrait Ovide dans son explication de « *liba* » ou « *libamina* ». En revanche le mot de « *libanum* », désignant l'encens comme synecdoque des épices orientaux, semble plus convaincant. Les signifiés de puissance associés au Liban sont les suivants : l'équateur antique (l'antinomie Est/Ouest, en référence au mont Liban et au mont Atlas), l'axe du monde (l'antinomie haut/bas, car aux portes d'Hercule la mer intérieure s'écoule dans l'océan périphérique), la saisonnalité (l'antinomie printemps/automne) et l'équinoxe (les antinomies Levant/Couchant et prime/vêpres). Venons-en aux apparences animales équinoxiales. L'antinomie opposant le cerf à l'âne ne vaut que pour les valeurs associées au genre mâle. Les biches ne se prêtent à aucune antinomie calendaire car la conception, à l'équinoxe d'automne, ne peut être opposée à la parturition, au solstice d'été.

En revanche, pour le genre asin, la conception correspond à la parturition : la distinction des genres sexués devient alors inutile. L'opposition entre l'hiver ou l'été est absurde pour ce qui concerne cerfs mâles. Le signifié de puissance associe la « phase » d'un cycle reproductif (l'antinomie conception/parturition) à la complémentarité des genres sexués (l'antinomie mâle/femelle). Ainsi un récit où un cerf est en rut en automne, tandis qu'un âne le serait au printemps, n'a aucune pertinence même s'il décrit le réel : en effet, la biche est censée porter neuf mois

tandis que l'ânesse porte douze mois. Un récit où l'âne n'est pas musicien a du sens : il signifie que le temps équinoxial est inversé. Encore faut-il que les biches portent neuf mois. Identifions les motifs équivalents qui permettent d'associer le changement d'année et/ou le renouveau printanier, à la divinité.

Qu'il s'agisse de Marsyas contre Apollon, ou de Pan contre Apollon, les Silènes sont ridicules. Dans le récit suivant, Pan est raillé à cause de son goût pour le miel :

« Dès que les satyres et le vieillard à tête chauve eurent goûté de cet aliment nouveau, ils cherchaient partout dans les forêts ces rayons dorés. Silène entend bourdonner un essaim dans un vieil orme rongé par les années; il aperçoit aussi la cire, et ne dit mot. Nonchalamment assis sur le dos de son âne, qui plie sous cette lourde masse, il le pousse contre l'orme au tronc décrépité; il se lève alors, se soutenant à une forte branche, et sa main avide va dépouiller l'arbre de ses trésors; mille frelons, réunis soudain, enfoncent leurs aiguillons dans la tête chauve du vieillard, et marquent son front de mille piqûres; il tombe pesamment, et reçoit les ruades de son âne. Il appelle les siens, et demande du secours. Les satyres arrivent de tous côtés; ils ne peuvent voir sans rire la figure toute gonflée de leur père, qui s'en va boitant, le genou meurtri. »⁴⁸⁸

Le gonflement printanier de la tête de Silène, est associé aux piqûres des abeilles. Nous retrouverons Silène dans l'épigraphie celto-romaine, sous le nom « Sylvanus », dans les récits médiévaux, comme « Faunus », et dans l'hagiographie, comme « Sylvain ». Notons en outre les épigraphies gallo-romaines dédicatoires à « Abeillo » ou « Abeilo », en Narbonnaise. Le glissement de sens consiste à substituer l'étiologie (la tête enflée du fait du venin) à l'apparence printanière des cerfs (la tête gonflée par le flux sanguin).

Le vin versé à la curée du cerf :

La coutume contemporaine des veneurs permet de restituer le sens archaïque : en effet des libations bachiques sont associées à la mort du cerf et à la découpe de son pied, à la jointure de la jambe. Du Fouilloux recommande aux veneurs de boire avant de procéder à l'abillage du cerf et à la curée :

« Autrement, s'il deffaisoit le cerf sans boire, la venaison se pourroit tourner et gaster. »⁴⁸⁹

« [...] Dont, se vins avés en botelles
Ne pain ne fromage en tonnelles
Chascun doit bien un morcel prendre
Et au boire si bien entendre
Que jamais ne soit reportés
Le vin qui là est aportés. »⁴⁹⁰

Un valet apportait, avec un mulet bête, de quoi procéder aux libations avant la curée. L'un des officiers de Louis XV, Louis Darboulin, est ainsi célébré :

« V'la Darboulin qui arrive avec monsieur son mulet
Il apporte les vivres pour tous les gens du Roué. »⁴⁹¹

La Darboulin n'est pas une cantinière puisque monsieur son mari vient apporter le vin. La « Darboulin » désigne la fanfare sonnée au lieu de la curée, mais aussi le véhicule commis au ravitaillement et par métonymie, le moment de boire. Le vin de la curée du cerf évoque la quête du Graal et le rite de l'eucharistie. Nous retrouverons ce thème dans le récit du repas offert par le roi méhaigné au meilleur chevalier du monde.

Où la différence des genres sexués n'est pas établie, dans notre espèce :

Dans le roman de Mélusine, la peau d'un cerf est découpée en une longue lanière. Les récits de Jean d'Arras et de Coudrette nous apprennent que Raymondin reçoit autant de terre que ce qu'une lanière de cuir de cerf peut enclore. L'indication temporelle est douteuse puisque Raymondin chasse le sanglier plutôt que le cerf. Les romans médiévaux sont unanimes sur un point: les lacets des pièces d'armure sont issus de peaux de cerfs ; certaines pièces vestimentaires sont taillées dans le cuir des cerfs. Les linceuls sont parfois faits de peau de cerf. Comme le roman indique un cuir de cerf et non celui d'un porc, la date est vraisemblablement automnale. Aucun cordonnier ne saurait tirer d'un cuir, un lacet de deux lieues de long si l'origine n'en était surnaturelle. Le seul personnage qui ait pu donner sa peau pour l'établissement de sa fille, est Elinas. Le noms « Eline » et « Gwendoline », censée être la blanche biche du roman de Merlin, contiennent l'étymon indo-européen d'un nom du cerf. Aussi sommes-nous enclins à croire que ce n'est pas la différence des genres qui est signifiée en automne, mais leur réunion. Par antithèse, on comprend que la différence des genres sexués soit le thème figuratif majeur du carnaval.

Le rite annuel et l'union des jeunes gens :

Les récits mythiques et les rites répondent au besoin d'une explication cohérente du monde environnant, y compris dans ce qu'il a de plus proche, la communauté villageoise ou citadine. Quand la communauté est assimilée à un « corps » social, ses manifestations vitales en sont les fêtes calendaires. Guiraud (1971) reprenant Dauzat, identifie une vingtaine de mots français désignant la fête calendaire, que nous regroupons en quatre filières sémantiques :

a) la notion de réunion est contenue dans des termes comme « assemblée », « frairie » (confrérie), « apport », « vogue » (au sens d'une réunion de personnes renommées). Une notion plus précise, celle du repas collectif, est parfois explicite : ainsi « paulée » (dérivé de « *epulum* ») désigne un repas de fins de travaux champêtres.

b) Celle de réjouissance populaire est implicite dans les mots « ballade » (danse), « balocho » (danse), « riotée » (bruit).

c) On retrouve le rite religieux dans « voto », « odes », « fête majeure », « kermesse », « ducasse » (corruption pour « dédicace »), « bénission », « beneïçon » ou « bénichon » (corruptions pour « bénédiction »), « patronne », « patron » (commémoration d'une date sanctorale), « pardon ». Cette série fait appel à des notions liturgiques, la fête (jour férié, feria, festia) ou la veille de sa date (préveil, vigile).

d) La notion de parcours sacré apparaît dans les mots « corso », « romeira » (commémoration d'un pèlerinage à Rome). Nous notons la distinction avec la technique pastorale consistant à suivre l'onde végétative depuis les fonds de vallées jusqu'aux « quartiers d'août », les plus élevés en altitude, pour redescendre après l'équinoxe. Ce parcours a gardé le nom de « remuée », « remuage » ou « roumavage ». La paronymie entre « roumavage » et « romeira » fait que Guiraud a pris l'un pour l'autre. Le mot « remuée » a contaminé le contexte des processions religieuses.

Aucune de ces filières sémantiques n'est fondée sur l'indication d'un phénomène naturel ou astronomique : c'est dire combien le rite, et les récits mythiques qui le justifient, relève de contingences culturelles plutôt que de

l'imitation de la nature. Examinons la fonction narrative d'un rite équinoxial lié apparemment aux particularités locales de la ressource végétale, mais déterminé symboliquement par une occurrence symétrique, l'abstinence sexuelle au printemps, du fait du Carême chrétien. Ici, les fêtes de fiançailles, lors du retour de l'alpage à l'automne, sont complémentaires de la séparation des couples officiels ou en devenir, du fait de la montée en alpage au printemps, décidée en fonction de la fête de Pâques.

La formation des couples en automne :

La « bénissio » est la fête paroissiale, en Gruyère et dans les vallées francophones du plateau suisse et du Valais. Durant trois jours, le village est réuni autour d'un repas collectif avec des danses et des jeux. La « bénichon » est aussi la fête des récoltes ; le thème vaguement équinoxial vient de ce qu'on célèbre le retour des troupeaux de l'alpage : la désalpe (« *Rindya* », à l'automne) est complémentaire de la montée (« *Montaz* » ou « *Poya* », au printemps). C'est lors de la bénichon que les couples se forment. Les dates diffèrent dans les villages voisins : elles s'échelonnent entre le deuxième dimanche de septembre et le deuxième dimanche d'octobre. La fête est rarement plus précoce : la ville de Romont fête sa bénichon dès le dernier dimanche d'août pour sa partie intra-muros, mais reporte à l'avant-dernier dimanche de septembre, la fin de la cérémonie, quand les derniers herbages ont été consommés. À Châtel-Saint-Denis, elle est nettement plus tardive et reportée au troisième dimanche d'octobre.

Bien que le rituel soit fondé sur la disponibilité des ressources fourragères (les troupeaux en estive) et sur l'efficacité agraire (la récolte des céréales et du foin pour l'hiver), la fête marque la formation des couples. L'occurrence rituelle inverse dans nos cultures est la « licence » carnavalesque. La fête complémentaire à la formation automnale des couples, est le rite « *cervulum facere* » à ses anciennes dates (les calendes de mars). Malheureusement le rite antique n'est guère mieux documenté que le Horn Dance anglais. La symétrie des deux rites se justifie, en automne, par l'annulation de la distance entre partenaires sexuels (les retrouvailles d'un couple au retour de la saison en alpage) et au printemps, par la distance entre les partenaires (l'abstinence sexuelle durant le carême). Faute d'association franche entre le Horn Dance anglais et un rite nuptial, ou entre « *cervulum facere* » et le rite printanier d'abstinence sexuelle, nous comparons le rite de formation des couples en Suisse romande, déterminé par des contraintes climatiques fortes, à un rite nuptial dans une province strictement agricole :

« [Au lendemain des noces] tout le monde va à la « messe des morts » dite spécialement à l'attention des défunts des deux familles. Puis après l'office, c'est la promenade à l'âne : la mariée est hissée sur un baudet, la face tournée vers la queue, qu'elle doit tenir à la main, tandis que le mari conduit la bête par la bride à travers les rues du village : les musiciens précèdent, les noceux suivent (Beauce, Hurepoix). »⁴⁹²

Il y a ici rupture d'intégrité référentielle puisque ce rite ne s'inscrit pas dans le cycle saisonnier mais dans celui des générations successives, selon l'opposition entre les défunts et les enfants à venir. L'exemple cité montre que l'assouade, ou chevauchée à rebours d'un âne au cours de carnaval, peut aussi bien être associée à un événement conforme à la norme sociale (le mariage) qu'à la transgression de la coutume (le charivari sanctionnant des époux volages ou des couples mal assortis). Il est donc vain d'associer les oreilles infamantes ou l'assouade, à la sanction des conduites : le signifié en est l'équinoxe vernal, au sens du changement de millésime dans le calendrier archaïque. Le rite est défini par la combinatoire de plusieurs termes, sur la

base de multiples antinomies : masculin/féminin, en avant/à rebours, tête/queue, printemps/automne. Le fait que la mariée soit portée par la monture ne signifie nullement qu'elle est passive dans l'action : le signifié de puissance de l'équinoxe, selon l'antonomie du raire du cerf et du braiment de l'âne, a ici pour signifiant les génitoires du baudet. Il s'agit d'un âne mâle car la mariée doit lui relever la queue :

« Infirmité des ânesses [...] : il paraît que la nature n'a pas donné aux ânesses la faculté de braire [...] »⁴⁹³

« Procédé pour faire taire les chiens et les ânes : [...] par ailleurs, il paraît qu'un âne de braira pas si on lui attache une pierre à la queue. »⁴⁹⁴

Le cerf du roman d'Erec :

Le roman d'Erec suggère une alternance équinoxiale. Nous pensons aux deux motifs opposés, la possible discorde au printemps, lors de l'élection de la plus belle femme (quand Enide est baisée par Arthur) et à l'automne, lors de la « Joie de la cour » suivant la victoire d'Erec. Nous postulons qu'Erec vainc son dernier adversaire en automne, pour rétablir la symétrie entre la victoire féminine du printemps et la victoire masculine de l'automne. La victoire d'Enide est suivie de son mariage à la cour d'Arthur et de la déchéance d'Erec en Angleterre. La victoire d'Erec est suivie de son mariage en Bretagne et de l'accession à la royauté. Le motif du cerf blanc correspond au moment où Arthur sonne du cor ; Erec vainc Yder puis reçoit la plus belle des filles de Bretagne insulaire. Le motif de la Joie de la cour, correspond au moment où Erec vainc un dernier chevalier, sonne du cor, reprend Enide et retourne en Bretagne continentale. A la fille encore absente au début du roman, à Pâques, est substitué un cerf blanc, tandis que le cerf implicite lors de la sonnerie du cor en automne, n'a plus guère de raison d'être mentionné puisque Enide est l'enjeu du dernier exploit du récit. Le chevalier vaincu est vraisemblablement Yder, une fois encore. Nous le retrouverons dans l'hagiographie bretonne sous le nom de saint Edern, fêté le 26, le 28 ou le 30 août. Pour conforter notre interprétation saisonnière, nous comparons la structure du roman d'Erec à celle de la mosaïque de Lillebonne : le rut automnal des cerfs est symétrique du sacrifice à la divinité, composition dont nous inférons que le cerf blanc, à Pâques, équivaut aux festivités en l'honneur d'Artémis, tandis que la Joie de la cour équivaut à la saint Michel (le 29 septembre).

L'alternance équinoxiale est marquée par les échecs d'Yder : à Pâques, perte de l'épervier, apparition d'Enide et début du récit. A l'opposé, perte du jardin enchanté où les fruits sont éternellement mûrs, clôture du récit et disparition d'Enide. L'alternance solsticiale est indiquée par les réussites d'Erec : à Pentecôte, mariage au royaume d'Arthur, à Noël, mariage en son propre royaume. La structure calendaire du roman est fondée sur deux personnages masculins, l'un dans le calendrier archaïque, l'autre dans le calendrier julien devenu chrétien. L'intrigue est développée selon l'opposition entre les genres sexués : la première défaite d'Yder correspond à l'épiphanie d'Enide, qui prend progressivement l'ascendant sur Erec. Le retournement de la situation d'Enide, c'est-à-dire la victoire d'Erec, est concomitant de la seconde défaite d'Yder, si celui-ci est bien le gardien du jardin enchanté. Yder a toujours le mauvais rôle, mais ni Erec, ni Enide ne gagnent à tout coup. Leurs réussites respectives signifient les deux retournements de situation narrative, dans un récit dédié à l'opposition aristotélécienne entre le désir sexuel de la femme (l'été d'Enide) et celui de l'homme (l'hiver d'Erec). Le semestre « féminin » débute dans ce roman à l'équinoxe vernal et prend fin à l'équinoxe automnal.

La comparaison avec les figures de Lillebonne peut laisser entendre qu'Enide est l'anagramme euphonique de « Dienne », l'un des hydronymes dérivés de « Divona ». Cette interprétation fait d'Yder, un Actéon tout trouvé. Là s'arrête la comparaison, parce que le climat de référence des pays méditerranéens -où la saison de dormance ne dure que quatre mois- ne peut être comparé à la mosaïque de Lillebonne, dont la composition est fondée sur des semestres symétriques.

Le cor béni :

Plusieurs images médiévales illustrent la querelle éclatant à chaque changement de saison, quand les veneurs doivent laisser place aux fauconniers et vice-versa. Les uns et les autres se frappent à l'aide de leurs instruments emblématiques (un cor pour les veneurs, un leurre pour les fauconniers et autoursiers). Le cor est resté l'emblème du veneur, même si son usage moderne n'a plus rien à voir avec l'imitation directe du raire des cerfs. Le motif du cor magique est récurrent, tant sous la forme d'une corne à boire que sous celle d'un toponyme (le château de Corbéni) ou d'un oronyme (un tertre ou une montagne Corbéni). Le mot « Corbéni » soulève plusieurs questions : nous en laissons une en suspens, faute d'occurrences suffisamment évidentes en langue d'oïl. En langue d'oc, « benn » signifie la corne des cerfs, désignée par le mot « bannière » ; l'anthroponyme gaélique « Fer Benn » est vraisemblablement équivalent à notre « Corbéni ». Dans « Le morte d'Arthur » et dans le roman de Caradoc, nous trouvons mention de des propriétés ordaliques du cor béni :

« Ils rencontrèrent un chevalier qui était envoyé au roi Arthur de la part de Morgane la Fée. Ce chevalier détenait une belle corne garnie d'or. La corne avait cette vertu que nulle dame, quelle que fut sa naissance, ne pouvait y boire que si elle était fidèle à son époux. Si elle était déloyale, elle renversait tout le contenu. Par contre, si elle était loyale envers son seigneur, elle pouvait boire en paix. »⁴⁹⁵

La corne est envoyée par Morgane à Arthur, afin de révéler la liaison de Guenièvre et Lancelot ; toutefois, les chevaliers qui interceptent le messenger font en sorte que la corne soit transmise au roi Marc afin de confondre Yseult et Tristan. Le procédé vaudra à Yseult d'être soupçonnée, mais tellement de femmes de la cour (96 sur 100 !) ont été reconnues coupables à cette occasion que le procès ne va pas à son terme. La rancune à l'égard du messenger de Morgane reste tenace car, quand Tristan le rencontre, il le défie dans un combat mortel :

« Ah ! Messire Lamorat, heureux de vous rencontrer ! Souvenez vous de l'outrage que vous m'avez fait en envoyant une corne à la cour du roi Marc, dans l'intention de faire périr ou de perdre d'honneur ma dame, la belle Yseult. Adonc, sachez le bien, poursuit messire Tristan, l'un de nous mourra avant que nous nous séparions ! »⁴⁹⁶

Dans le roman de Caradoc, le motif est associé à la Pentecôte :

« Jamais il ne m'est arrivé de manger ni d'ouvrir la fête avant d'avoir vu un prodige ou quelque aventure. Et s'il plaît à Dieu, ça n'arrivera pas aujourd'hui ! »⁴⁹⁷

[Survient un chevalier porteur du fameux cor]

« A son cou pendait un cor d'ivoire cerclé de bandes d'or et incrusté de pierres précieuses magnifiques. Arrivé devant le roi, il descendit de cheval et déclara à haute voix devant tout le monde : -Ami, seigneur, je vous offre ce cor qui s'appelle le Béni. Il est précieux parce qu'il est en or et remarquablement travaillé, mais il est encore plus précieux pour une autre raison. Je vous le déclare en vérité : faites le remplir d'eau de source ou

d'une autre douce et limpide, elle se transformera en le vin le meilleur, le plus pur et le plus délicat du monde. Et tous ceux qui sont ici présents pourront y boire à tour de rôle sans que le vin vienne à manquer. »⁴⁹⁸

[Le cadeau est trop beau pour être anodin]

« Aucun chevalier que sa femme a trompé ou qui a trompé sa femme ne pourra boire à ce cor sans répandre le vin sur lui. »⁴⁹⁹

Les chevaliers de la cour s'y essayent et tous, sauf Caradoc, répandent le vin :

« Il n'y en eut pas un seul qui ne fut mouillé ni un seul qui ne fut furieux d'avoir vu Caradoc boire sans se mouiller. La reine en était très affectée et avec elle, bien d'autres nobles dames. Elles en voulaient vivement à Guinier et la jalousaient d'avoir pu dire : « N'ayez crainte ». Et c'était la personne au monde qu'elles détestaient le plus violemment. »⁵⁰⁰

Dans le premier récit, les indications calendaires manquent. Dans le second, l'indication calendaire démarre par la Pentecôte mais enchaîne sans transition sur l'hiver :

« Le roi demeura avec ses seuls familiers et, je vous le dis, il retint Caradoc auprès de lui. Celui-ci renvoya Guinier chez elle dès que possible. C'était très sage, selon moi, car il savait bien que la reine lui vouait une haine terrible parce qu'elle avait dit : « N'ayez crainte. » Le roi s'accorda un long et paisible repos. De tout l'hiver, il ne quitta pas ses meilleures forêts où il allait se distraire et se délasser. »⁵⁰¹

La folie passagère dans le roman de Tristan :

Robert Ambelain (1981) décrit ainsi le culte de saint Hubert :

« Dès le Moyen Age il sera pris comme patron par les chasseurs [...] Il sera également prié en faveur des lunatiques, ancien vocable désignant les malades atteints de cyclothymie, forme d'aliénation plus ou moins grave, caractérisée par l'alternance d'excitation mentale succédant à des périodes de dépression frisant la neurasthénie. Il deviendra ensuite le patron des forestiers, des bouchers, marchands de gibier, et on l'invoquera contre la rage. »⁵⁰²

Dans les récits arthuriens, il n'est rien dit d'Hubert, et pour cause : son culte est plus tardif que l'époque de rédaction des romans. En revanche, la folie passagère est le thème sous-jacent au retour de Tristan à la cour du roi Marc. Il ne s'agit pas seulement d'une folie simulée. Deux composantes sont notées ; l'une est la mélancolie discernée par les témoins de la scène, l'autre est le stratagème auquel recourt Tristan pour noircir sa peau et n'être pas reconnu. Sans Brangien et Husdent, Tristan serait resté incognito. Yseult ne peut se résoudre au retournement de situation : le bel homme blond devenu ce pauvre fou à la peau noire ? Le thème de la noirceur de l'âme ou de l'humeur est développé dans la « Folie Tristan », version de Berne, quand Tristan plaide sa cause :

« Dans la salle, les assistants sont nombreux à se parler discrètement à l'oreille : « On dirait que notre roi pourrait bien ajouter foi aux paroles de ce fou ! ». Le roi a demandé des chevaux. Il veut aller voir ses faucons attraper les grues au vol. [...] Toute l'assistance sort, la salle est vide. Tristan s'assied sur un banc. La reine rentra dans sa chambre aux dalles de marbre. Elle appelle sa servante : [...] Va chercher ce fou et amène le ici ! »⁵⁰³

Brangien s'exécute :

« Messire le fou, ma dame vous fait demander de venir. Vous vous êtes bien complu aujourd'hui à raconter votre vie. Vous êtes en proie à la mélancolie. Que Dieu m'aide, si l'on vous pendait, je crois que ce serait une bonne chose ! -Au contraire, Brangain, plus fou que moi monte à cheval ! »⁵⁰⁴

Dans sa réponse, Tristan évoque Marc parti à la chasse ! L'allusion littéraire permet d'opposer le départ du mari à l'arrivée de l'amant, la chasse étant à la dupe ce que la folie est au simulateur. Les oppositions calendaires ne sont pas indiquées ici avec suffisamment de détails probants ; une mention incertaine de sainte Christine (fêtée le 24 juillet), laquelle est invoquée pour soulager les brûlures, est corroborée par une description précise des herbes utilisées par Tristan pour changer d'apparence. Il s'est grimé en lépreux, c'est-à-dire qu'il est censé être torturé par la brûlure de la concupiscence. La date opposée dans le calendrier est celle du vol migratoire des grues, le gibier que justement Marc se propose de chasser.

Nous retrouvons ce thème dans la version dite « la Folie Suibhne » du roman de Merlin. La mort de Suibhne, roi de Dal Araidhe, survient de manière très originale : il meurt empalé sur un bois de cerf ! A quelle date ? Le texte est imprécis mais s'il faut situer la mort du héros dans un système de valeurs bipolaires, sa mort correspond à la mue printanière des cerfs :

« D'autres disent cependant que le porcher avait placé la pointe du bois d'un cerf sous Suibhne, à l'endroit où il buvait dans la bouse, qu'il vint dessus et trouva la mort ainsi. »⁵⁰⁵

Nous opposons la mort de Suibhne, prélude à son changement d'apparence, à l'épisode où Suibhne devient fou, durant le brame des cerfs :

« Ensuite, quand les armées se rencontrèrent, la troupe hurla comme une harde de cerfs et ils poussèrent trois hurlements vers le ciel. Quand Suibhne entendit ces hurlements dans les nuages du ciel et leurs échos contre la voûte du firmament, il leva les yeux. Obscurité, colère, vertige, folie, désir de fuir, instabilité, agitation, trouble l'envahirent alors ; il éprouvait du dégoût pour tous les lieux où il avait vécu et de l'amour pour tous ceux où il n'avait pas été. Ses mains et ses pieds furent saisis de tremblements, son cœur battit très fort, il perdit l'esprit, sa vue se troubla, ses armes nues tombèrent de ses mains, si bien que, par la malédiction de Ronan, il sombra dans la folie et l'absence de raison, tel un oiseau dans le ciel. Toutefois quand il quittait le combat, il était rare que ses pieds touchassent le sol à cause de la rapidité de sa course. »⁵⁰⁶

Les indications calendaires restent insuffisantes pour qu'on puisse considérer cette description un trouble bipolaire, l'automne marqué par l'hyperexcitabilité masculine, et le printemps par la dépression et l'acte suicidaire. En revanche, nous trouvons ces indications dans deux anecdotes de chasse rapportées par Philippe d'Alcripe. Dans l'un de ses racontars, l'auteur décrit comment un cerf qui sonnait de la trompe fut pris. Des veneurs sont à l'arrêt quand le cerf, dans un hourvari, revient vers eux :

« Il advint que plusieurs Gentilshommes estans entre deux chemins arrestez pour donner alaine à leurs chevaux, entendirent comme l'aboy des chiens qui venoit droit sur eux, parquoy firent silence. Et estans en cette taciturnité avisèrent le cerf venir droit à eux la langue traicte. A moyen de quoi chacun se mit en devoir de le retarder afin que le Roy, picquant des premiers, le consuivist. Toutes fois un d'entr'eux print la courroye de son col où pendoit sa trompe, et en passant luy jetta entre les cornes, le cuidant arrester ; mais il passa outre avec la trompe, et la courroye lui pendant devant le poitrail. Et ainsi qu'il couroit haussant et baissant la tête comme le cheval courant la poste, il se mit le bout de ladite trompe dans les naseaux, si avant qu'elle y demeura, par quoi en haletant et en soufflant, vous eussiez ouy sonner ladite trompe aussi haut et plus fort qui si un veneur eust mis le vent dedans. De façon que le misérable cerf fut cause de sa mort, parce que depuis il fut toujours suivy au son de sa trompe, de laquelle il jouoit hautement. [...]»⁵⁰⁷

Comme le cerf porte son bois, l'affaire se déroule entre l'équinoxe d'automne et l'équinoxe de printemps. La hauteur du son ne fournit ici aucune indication utile ; nous la trouverons dans l'anecdote suivante. Deux cerfs sont affrontés :

« C'est une chose véritable que les cerfs au temps du ruit (criants et buglants) se combattent tant furieusement les uns contre les autres, que bien souvent ils s'entretuent. [...] Il en a été vu deux [...] qui avec leurs cornes se combattoient à outrance, de sorte qu'encornillant et poussant l'un contre l'autre, leur bois se mesla si bien l'un dans l'autre et par telle façon, qu'il demeurèrent pris, et tellement entrelacés qu'ils ne peuvent oncques leur deffaire. par quoi se sentant ainsi prins et arrestez, commencèrent à tirer chacun de son costé par telle roideur et puissance, qu'à la troisième secousse ils s'entre arrachèrent les testes, et les corps allèrent tresbucher morts loin de l'autre plus de trente brasses, et les testes, encore prises ensemble tombèrent justement au milieu.[...]»⁵⁰⁸

Toute l'ambiguïté de cette anecdote tient au mot « teste ». Au sens littéral, il faudrait opposer la tête et le corps, pour justifier l'issue létale. Evidemment, c'est parce que le bois des cerfs est caduc et qu'on le nomme « teste » que le conte fait partie des « excellents traits de vérité ». Les indications saisonnières sont antithétiques : rut et « mue » forcée dans le même temps. La mue débouche habituellement sur le « renouvellement » du cerf. Peut-on résoudre la dissonance ? Non. Philippe d'Alcricpe prend évidemment le contre-pied d'un récit naturaliste : le rut des cerfs est volontairement avec leur « mue », comme ses coups de gueule en conduisaient un autre à la mort dans le racontar précédent. La confusion des deux équinoxes n'a cependant guère de valeur car il manque l'argument de l'union des genres sexués.

Résultats :

Les valeurs opposées :

Prenons un cas fréquent qui est l'association des saints Aubin (fêté le 1^{er} mars) et Gilles (fêté le 1^{er} septembre). On voit bien sur cet exemple que les deux saints sont symétriques sur la roue des saisons, mais décalés par rapport aux équinoxes. Si l'on doit tracer la droite qui relie un site dédié à l'un et le site dédié à l'autre, illustrant ainsi que l'un est à prime ce que l'autre est à vêpres, on ne s'étonnera pas que cette droite ne soit pas tout à fait parallèle à la direction Est-Ouest. La cohérence narrative est la condition pour que les signifiants recueillis en un site aient un signifié de puissance commun avec les signifiants relevés dans un autre site. Dans le cas des deux saints hommes évoqués, les natalices sont suffisamment proches des équinoxes pour que le couple Aubin/Gilles leur soit associé. Les signifiés de puissance communs aux deux figures vont donc être les antinomies prime/vêpres, crépuscule matinal/crépuscule vespéral, Est/Ouest, début fin, printemps/automne, jour/année, fleur/fruit. Il n'y a strictement aucun moyen d'y associer les antinomies blanc/noir, lune/soleil, été/hiver, Nord/Sud, midi/minuit, bas/haut. Supposons que les données soient les suivantes :

Quand il pleut à la saint Aubin, il n'y aura ni lin ni foin.

Toujours saint Aubin nous garde quelque chose en son pépin.⁵⁰⁹

S'il fait beau à la saint Gilles, cela durera jusqu'à la saint Michel.⁵¹⁰

L'interprétation devra porter sur un hagnonyme évoquant l'aube, mais non la saison claire. Quant au pépin, on le supposera planté en septembre, pour produire une fleur en mars : voilà le moyen de raccrocher saint Gilles au « pépin de saint Aubin ». Comment faire autrement, sinon par pétition de principe ? Supposons maintenant que

la droite reliant les deux sites où ont été recueillies les données, soit franchement décalée de la direction Est/Ouest. Pourquoi voudrait-on que le récit mythique soit alors l'inscription dans le microcosme d'une « vérité » valable pour le macrocosme ? A quoi sert d'évoquer une date (de rite, de natalice, de récolte ou de plantation, de conception ou de parturition) si ce n'est pour en examiner l'application locale ? C'est pourquoi certaines combinaisons sont absurdes. Il en va ainsi de la conjonction des calendes de novembre avec celles de mai -c'est le doublet retenu par plusieurs exégètes du calendrier gaulois, notamment Kruta - et de la conjonction des calendes de février avec celles d'août - le doublet retenu par Gaignebet pour expliquer à l'aide de dates stellaires, une date solaire -. Tracer une droite entre les sites dont proviennent ces doublets calendaires, consiste à tracer une ligne déconnectant la course solaire quotidienne (un « axe du monde » équatorial) de sa course annuelle. L'axe du monde pertinent pour la course solaire annuelle, est doublement référencé, selon la direction nocturne (l'étoile polaire) et selon la direction diurne (le passage quotidien à la méridienne emboîté dans la culmination solsticiale estivale).

Une illusion référentielle, la corne du taureau :

Des images-récits aussi complètes que celles du chaudron de Gundestrup, ne se trouvent nulle part ailleurs en Europe. Les images de l'entité thériomorphe et les récits de métamorphoses en cerf soulèvent une question méthodologique : quel est l'attribut pertinent ? Est-ce le bois végétal, la ramure animale ou la corne ? Est-ce le pied ? Est-ce l'oreille ? Faut-il que les trois attributs - la corne, le pied et l'oreille - soient simultanément représentés pour motiver la représentation ? Les représentations occidentales sont très anciennes : un homme à bois de cerf, « le sorcier », est représenté dans la grotte des Trois Frères. Les pétroglyphes du second Age du Fer, notamment l'homme à bois de cerf du Val Camonica, sont tout aussi muets que l'image paléolithique. Cependant les représentations sont suffisamment précises pour qu'on puisse exclure que le bois soit végétal. En conséquence l'ambivalence entre taxons végétal et animal est éliminée. Le lien privilégié entre la divinité et le cerf vient de ce que l'arbre et le cerf réagissent concomitamment aux effets saisonniers opposés. Le bois, comme signifiant commun aux taxons végétal et animal, offre des signifiés de puissance plus nombreux que la corne : s'il n'avait fallu que signifier les pulsions sexuelles mâles, il suffisait de rapprocher l'homme et le taureau. Cette image du taureau est omniprésente sur le chaudron de Gundestrup. La plaque du fond est lui est consacrée mais curieusement, les cornes lui manquent : étaient-elles amovibles ? Citons Gessner, repris par Hainard qui n'en comprend pas la portée mythique :

« C'est un animal rapide, mais qui ne vit pas très longtemps, il en est peu qui dépassent quinze ans. Des loups, ils ne souffrent pas grand dommage, s'ils ne rodent pas seuls peu après leur naissance. L'homme n'effraye pas le Thur qui ne l'évite pas. S'il les excite, ils le prennent par les cornes et le jettent en l'air. Le rut est en septembre, il y a de fréquents combats. Le plus fort est tué par ordre du roi. Un individu est écarté du troupeau et chassé par beaucoup d'hommes et de chiens, souvent longuement. Il ne tombe que s'il est frappé dans la poitrine. On lui arrache encore vivant la peau entre les cornes et on l'envoie, avec le cœur et la viande fraîche et salée, au roi. Celui-ci l'envoie parfois en cadeau aux autres princes. »⁵¹¹

Le « Thur » est l'auroch, connu dans la théologie gauloise sous la forme « Taruos trigaranos ». L'animal a vécu dans les montagnes vosgiennes et pyrénéennes jusqu'au XVI^e siècle. S'il n'avait fallu que signifier l'indication automnale du rut des taureaux

synchrone de la pulsion sexuelle des hommes, il suffisait de les associer à quelque légende de défrichement d'une terre inculte : ainsi dans la légende hagiographiques de saint Calais (fêté le 1^{er} juillet), où des « buffles » côtoient le saint homme dans son ermitage avant qu'on ne lui donne la terre en sanctuaire. Ainsi des « bœufs sauvages », dont les cornes n'ont encore jamais été liées, interviennent dans celle de saint Ronan (fêté le 1^{er} juin) : ces bœufs sauvages tirent son chariot funéraire. Or la légende de Locronan signale que la corne du bœuf de son chariot fut cassée par Kebenn, au Menez Lokorn. Il y a là un motif à rapprocher des taureaux sauvages polonais, dont on arrachait la peau entre les cornes et le cœur, après leur rut. Cela suffit pour identifier la fonction narrative inverse de celles bœufs dressés à tirer un chariot et qu'on tiale pour qu'ils aillent droit. Le cerf, par l'alternance de son apparence, se prête mieux que le taureau à la signification de la saisonnalité de la pulsion sexuelle... sauf si le mythe tient la vigueur masculine pour une constante, de la puberté à la sénescence.

Discussion :

Le « Rex Sacrorum » romain selon Alexandr Koptev :

Alexandr Koptev (2011) a mis en évidence le rôle des différents magistrats romains, au cours de l'histoire. Il montre comment les deux principaux magistrats, le roi et le dictateur chargé des opérations militaires, sont chacun en charge d'une partie de l'espace, mais surtout comment ils se succèdent l'un à l'autre dans le temps calendaire. En clair, les alternances saisonnières romaines sont incarnées par les deux magistrats. La production agraire (durant la saison de production végétale, du solstice d'hiver au solstice d'été) et la guerre (durant la saison de dormance végétale) alternent au rythme des magistratures. Les réformes successives des calendriers romains, ont certes une influence sur la fixation des dates de transition d'une fonction à l'autre : dans les temps les plus anciens, les mois agraires étaient ceux dédiés aux entités divines, de Mars (l'équinoxe) à Junon (juin). Les mois guerriers étaient comptés de façon anonyme, du cinquième (quintilis) au dixième (décembre).

Il semble que l'année primitive romaine n'ait été comptée que durant 304 jours, correspondant vraisemblablement à la phase de production végétale. Les remaniements calendaires traduisent un fait d'importance : au lieu d'envisager l'emboîtement des jours dans les années, à partir de l'homologie des cycles nyctéméraux et annuels, les Romains ont privilégié une structure du cycle annuel selon l'axe des solstices. Cette anomalie est figée par la réforme julienne du calendrier et produit encore actuellement son effet, comme s'il était « naturel » qu'on place l'origine d'un cycle à son point le plus bas (la référence prise en considération est la déclinaison solaire).

Deux fêtes ont encore une place dans l'interprétation calendaire: l'une est le « *Poplifugium* » qui marque la transition entre l'activité agraire et l'activité guerrière, la date où le roi quitte la terre pour passer au ciel (où il devient Quirinus) et la commémoration de la mort de Romulus. L'autre est le « *Regifugium* », date où le roi qui vient de sacrifier dans l'espace public, le quitte au plus vite pour rejoindre l'espace sacré, le « *poemerium* ». Heureusement, les dates du Regifugium ont été transmises sans altération jusqu'à nos jours : les fêtes débutent fin février et se terminent aux calendes de mars. Le rite débute par l'abdication du roi de l'année finie (les « *Terminalia* »), l'ancien roi quitte le monde profane (le Regifugium) et se conclut par l'arrivée du nouveau roi (les « *Equirria* ») : la magistrature romaine est

alors prête pour qu'aient lieu les « *Lupercalia* », un équivalent archaïque de nos sorties de « monstres » masqués et fouetteurs, censés annoncer le renouveau printanier. Les « Luperques » se manifestent encore chaque année à ces dates, dans certains carnivals archaïques.

Dans la perspective archaïque, la rivalité entre les jumeaux laissait place à l'antinomie vieux/jeune, ou perdant/gagnant d'une course (les Equirria). Le cycle des saisons tempérées, partagé selon les équinoxes, donnait une place aux motifs mythiques et rituels d'un partage équilibré entre les fonctions productives (Romulus, vainqueur au printemps) et guerrière (Remus, lui succédant à l'automne, puis déchu en février de l'année suivante). Alors que primitivement les deux jumeaux s'opposaient à la façon dont la saison de dormance et la saison végétale, se succèdent dans le climat tempéré, la réforme de Jules César perturbe l'homologie entre les indicateurs « naturels » (les transitions calées sur les équinoxes) et les indications calendaires (le Nouvel An romain anticipe d'un quart de cycle, la date attendue pour le passage au point d'équilibre). Il s'ensuit une dissonance profonde entre les deux protagonistes de la fondation : Remus (représentant de la plèbe en armes) est opposé à Romulus (représentant l'assimilation des citoyens à une classe aristocratique, par opposition avec les esclaves). La dyade néglige les données calendaires (les deux semestres, d'un solstice à l'autre après la réforme julienne) et n'en retient que la composante spatiale (de part et d'autre du tracé de fondation).

*Chapitre 5.
S'interroger sur la
plasticité du genre
sexué.*

L'hypothèse concerne la plasticité du genre sexué des cerfs. Au vu des connaissances scientifiques, elle n'en est pas une et ne peut qu'être réfutée par les récits réalistes. Elle est validée par les récits imaginaires. Le mytheme porte sur le bois de certaines biches, comme si cet organe témoignait d'un genre exclusivement mâle.

Où les hommes ne changent pas de genre sexué :

Le lai de Lanval :

Le roi Arthur tient sa cour à Carduel, à Pentecôte :

« A la Pentecuste en esté
I aveit li reis sujurné ;
Asez i duna riches duns
E as contes e as baruns. »⁵¹²

Il distribue ses biens mais oublie de gratifier Lanval, un bon chevalier :

« Ceo fu Lanval ; ne l'en sovint
Ne nuls des soens bien ne li tint.
Pur sa valor, pur sa largesce,
Pur sa beauté, pur sa pruësce,
L'envioent tut li plusur. »⁵¹³

Le héros dépité de n'être point récompensé de sa prouesse, quitte la cour. Alors que le chevalier se trouve seul près de la rivière, son cheval bronche :

« Sur une ewe curaunt descent,
Mes sis cheval tremble forment ;
Il le descengle, si s'en vait,
En mi le pré vuiltrer le lait. »⁵¹⁴

Il est absorbé par ses soucis, quand deux jeunes filles viennent le chercher pour le présenter à leur dame. Celle-ci demeure tout près, un aigle d'or sur sa tente. Elle se donne à lui. Lanval aura en outre tout ce dont il aura besoin :

« Un dun li a duned après :
Ja cele rien ne vudra mes
Que il nen ait a sun talent ;
doist et despende largement,

Ele li troverat asez.
Mut est Lanval bien assenez :
Cum plus despendra richement,
E plus avra or e argent ! »⁵¹⁵

La dame le met en garde de ne pas trahir leur secret sous peine de tout perdre. D'ailleurs seul Lanval pourra la voir. Lanval revient à la cour, sans souci. Après la saint Jean, alors que Lanval se fait aimer de tous, la reine s'offre à lui :

« Quant la reine sul le veit,
Al chevalier en va tut dreit ;
Lunc lui s'asist, si l'aplela,
tut sun courage li mustra :
"Lanval, mut vus ai honoré
et mut cheri et mu amé ;
Tute m'amur poëz aveir.
Kar me dites vostre voleir !
Ma druërie vus otrei :
Mut devez estre lié de mei. »⁵¹⁶

Lanval la refuse, tandis qu'elle l'accuse d'homosexualité

« Dame , fet il, lessez m'ester !
Jeo n'ai cure de vus amer [...]
"Lanval, fet ele, bien le quit,
Vus n'amez gueres cel deduit.
Asez le m'ad hum dit sovent
Que des femmes n'avez talent !
Vallez avez bien feitez,
Ensemble od eus vus deduiez. »⁵¹⁷

Lanval s'empporte et trahit une partie de son secret. La reine se plaint alors au roi, qui convoque son vassal en jugement. On le somme de produire son amie comme garant. Après quelques tentatives, la dame elle-même se présente. Lanval la déclare son amie. Le roi libère Lanval. La dame quitte alors la cour, en compagnie de son amant :

« Quant la pucelle ist fors à l'us,
Sur le palefroi, destriers li,
De plain eslais Lanval sailli !
Od li s'en vait en Avalun,
Ceo nus recument li Bretun,
En un isle ki mut est beaus;
la fu ravi li dameiseaus ! »⁵¹⁸

Bien qu'il ait été traité d'inverti, Lanval reste un homme stable et équanime.

Où certains animaux changent de genre sexué :

Le lai de Guigemar :

Guigemar est le fils d'Oridial, seigneur du pays du Léon. Il devient le meilleur chevalier de son temps. Un jour à la chasse, il suit un grand cerf. Puis il voit une biche blanche portant des bois sur la tête. Il l'atteint d'une flèche au front, mais la flèche lui revient sur la cuisse. Le héros est blessé mortellement ; la biche lui parle et le maudit :

« La bise, ki nafrée esteit,
Anguissuse ert, si se plaineit.
Après parla en tile guise :
"Oï ! Lase ! Jo sui ocise !
E tu, vassal, ki m'as nafrée

Tel sei la tue destinée :
 Jamais n'aies tu medecine,
 Ne par herbe, ne par racine !/
 Ne par mire, ne par poisun
 N'avras tu jamès garisun
 De la plaie k'as en la quisse,
 De si ke cele te guarisse
 Ki souffera pur tue amur
 Issi grant peine et tel dolur
 K'unkes femme taunt ne suffri,
 Et tu referas taunt pur li. »⁵¹⁹

Guigemar n'a jamais aimé. Il n'a encore vu aucune femme qu'il puisse aimer et n'en a connue aucune qui soit capable de l'aimer assez pour qu'il guérisse. Aussi se décide-t-il à partir ; il erre et trouve un bateau sous voile mais sans marin, qui le conduit auprès d'une dame enfermée en sa tour par un jaloux. Ils s'aiment et Guigemar recouvre la santé. L'été venu, la dame sait qu'elle va perdre son amant. En effet un chambellan les découvre et trahit le secret. Auparavant la dame a noué le pan de la chemise de Guigemar de façon telle que nulle autre ne puisse défaire le nœud. Guigemar a mis une ceinture sur la chair de la dame, de façon telle que nul autre ne puisse l'ôter. Le mari les surprend ; Guigemar pour se disculper raconte l'aventure de la biche, de la malédiction, de la nef sans marin et de sa guérison. Il est remis dans le navire hanté qui le ramène en Bretagne. La dame cherche à se suicider en se noyant : elle trouve la fameuse nef qui la conduit en Bretagne, où elle accoste près du château de Mériadeuc. Celui-ci la retient prisonnière, qui la veut comme épouse. Elle prend prétexte de la ceinture, tandis que Mériadeuc fait le rapprochement avec la chemise nouée de Guigemar. Il comprend que c'est elle qui en a fait le nœud. Ni Mériadeuc, ni ses chevaliers ne viennent à bout de la ceinture. Mériadeuc convoque alors un tournoi auquel Guigemar est invité. Les deux amants sont mis en présence l'un de l'autre : la dame réussit l'épreuve du nœud, à l'instigation de Mériadeuc. Guigemar la lui réclame, Mériadeuc refuse : une guerre s'engage, qu'il perd. Les amants sont enfin réunis.

Ce lai ne donne d'indications temporelles qu'indirectes. La biche cornue, accompagnée d'un faon, en est une : l'affaire se déroule aux calendes de mai. La chimère, ni vraiment mâle du fait du faon, ni vraiment biche du fait de son bois, signifie ici que la distinction des genres sexués s'efface chez l'animal. La biche cornue s'apparente aux cerfs castrés, ad vitam coiffés s'ils sont mutilés quand leurs bois sont durs, sinon privés de bois s'ils sont mutilés durant la saison de mue. A condition évidemment que le genre animal soit cervicorne, la distinction des saisons alternativement claire et sombre s'efface également : honteux sont ceux qui ont des bois quand les cerfs perdent les leurs. Enfin, biches cornues et cerfs castrés sont de parfaits modèles pour signifier le déni des genres sexués dans notre espèce : il suffit alors d'associer une attitude à chacun des genres sexués. Honteux sont ceux qui n'ont pas de couilles car les autres sont censés en avoir, « *et bene pendentis* » de surcroît :

« Cela nous donne à cognoistre que les couillons ont une grande vertu car bien souvent sont cause qu'il y a beaucoup d'hommes qui portent belle ramure sur la teste, laquelle ne mue et ne tombe jamais. »⁵²⁰

La situation initiale évoquée à travers sur la mésaventure printanière des cerfs, est l'indignité de Guigemar. Avait-il l'aiguillette nouée ? On sait que l'une des quatre règles de conduite dictée par la Veuve de la Forêt à son Perceval, lors de son

émancipation, est de faire la cour à toute belle dame qu'il rencontrera, même si elle s'y refuse. Le retournement de situation narrative semble être saisonnier.

Où la femme devient « masculine » :

Les enfants de Macha :

Le récit se développe en trois épisodes distincts autour du même théonyme Macha. Dans la troisième partie, une femme inconnue vient partager la vie de Cruind ou Crundchu, l'un des Ulates :

« Il y avait chez les Ulates un riche fermier, qui vivait en haut sur les montagnes, dans la solitude. Il s'appelait Cruind [Crundchu], fils d'Agnoman. Il acquit dans sa solitude une grande richesse. Il avait aussi de nombreux fils qui l'entouraient. La femme qui vivait avec lui, la mère de ses enfants, mourut, et il resta longtemps sans femme. Un jour qu'il était seul sur son lit, dans sa maison, il vit entrer et venir vers lui une belle jeune femme, distinguée de forme, de vêtement et de maintien. Macha était le nom de la femme [...] »⁵²¹

Le récit de la nuit de noces et de la lune de miel est laconique :

« Tout le monde alla se coucher. Elle resta après tous les autres, éteignit le feu, fit un tour à droite, rejoignit Crundchu sous sa couverture et lui mit la main sur le côté. Ils furent ensemble jusqu'à ce qu'elle devînt grosse de lui. Par son union avec elle, Crundchu vit sa richesse devenir encore plus grande. Elle prenait plaisir à le voir florissant [...] »⁵²²

Elle apporte la prospérité à condition que le maître de maison ne révèle pas son secret. Mais Cruind doit se rendre à l'assemblée annuelle des Ulates :

« Ils avaient coutume de s'y rendre tous, homme et femme [de chaque ménage]. « Que j'aie à l'assemblée comme les autres ! » dit Crundchu à sa femme. « N'y va pas, dit-elle, pour ne pas courir le risque de parler de nous, car notre union ne durera qu'autant que tu ne parleras pas de moi dans l'assemblée. » — « Je n'y parlerai pas du tout », dit Crundchu. Les Ulates allèrent à l'assemblée, et Crundchu avec les autres. »⁵²³

Le jour de l'assemblée, Cruind descend de sa montagne. A l'issue d'une épreuve équestre, il commet la bêtise de déprécier les chevaux du roi :

« Les chanteurs de louange vinrent alors pour célébrer le roi, la reine, les poètes, les druides, la maison du roi, sa troupe, et toute l'assemblée. « Jamais, jusqu'à présent, il n'est venu à l'assemblée deux chevaux comme ces deux chevaux du roi, car il n'y a pas en Irlande d'attelage plus rapide. - « Ma femme est plus rapide que ces deux chevaux ! » dit Crundchu. - « Saisissez cet homme, dit le roi, [et gardez-le] jusqu'à ce que sa femme soit venue courir ! »⁵²⁴

Le roi contraint Macha à défendre l'honneur de son mari :

« - Pourquoi m'a-t-on fait venir ? » - « Pour que tu fasses une course contre les deux chevaux du roi ! » dirent-ils tous. - « C'est un malheur, dit-elle, car je suis dans les douleurs. » - « Prenez vos épées pour tuer le paysan ! » dit le roi. - « Attendez un petit instant, dit-elle, que j'aie accouché » - « Non ! » dit le roi. - « Vraiment, c'est une honte pour vous de n'avoir pas pour moi le moindre égard. Puisqu'il en est ainsi, j'attirerai sur vous la plus grande honte. Lancez les chevaux à côté de moi ! » dit-elle. On fit ainsi et elle arriva avant eux au bout de l'arène. Alors elle poussa un cri dans la peine de la douleur. »⁵²⁵

En accouchant sur la ligne d'arrivée, Macha maudit le roi et ses guerriers :

« Elle enfanta d'un seul enfantement un garçon et une fille Fir et Fiai (« Vrai » et « Modeste »). Quand tous les hommes de cette troupe entendirent le cri de la femme, ils en furent frappés en sorte qu'il n'y eut pas, en eux tous, plus de force que dans la femme qui est en proie aux douleurs. « Désormais sera sur vous la perte de face que vous avez mise sur moi : quand [les temps] vous seront le plus difficiles, chacun de vous, des habitants de cette province, n'aura pas plus de force qu'une femme dans son lit, et cela pendant autant de temps qu'une femme reste en gésine, soit cinq jours et quatre nuits, et jusqu'à la neuvième génération.»⁵²⁶

Comment interpréter ce récit ? La mère des jumeaux est enceinte dans la maison, en montagne, et accouche en plaine : l'affaire suit le cours descendant du soleil. La conception a eu lieu au plus haut, la parturition au plus bas. Le théonyme est alors confondu avec le nom des sites sacrés :

« [...] l'ensemble que forment, dans le sud de l'Ulster, sur quelques kilomètres carrés, la « Plaine de Macha » (Macha Magh), Emain Macha, capitale des rois païens, et Ard Macha, Armagh, métropole de l'Irlande de saint Patrice, et où se tenait annuellement, pour tout ce « Cinquième » de l'île, « l'Assemblée de Macha.»⁵²⁷

Le nom de Macha, rapproché de l'une des désignations celtiques du cheval (« *marcos* », en gaulois, « *marc'h* » en breton), et le motif de la course contre les chevaux du roi incite à rapprocher ce mythe de celui de Rhiannon, dont la grossesse débute aux calendes d'août et prend fin à celles de mai. L'abondance estivale évoque celui d'Étaine, dont la grossesse débute à prime du solstice d'été et se termine à vêpres du même jour, car Dagda arrête le temps. L'écart est de neuf mois entre la conception et la naissance : il nous faut identifier deux dates dont l'une est un point haut et l'autre un point bas, faute d'avoir identifié celle de l'assemblée des Ulates. Cependant le motif de l'abondance immédiate laisse entendre que le début de la cohabitation de Cruind et Macha se déroule en été ou en automne. L'interprétation est délicate, car il faut associer les indications directionnelles et horaires, avec une indication calendaire homologue, sans rupture d'intégrité référentielle. Hormis la fonction narrative de l'arrêt du temps dans le mythe d'Étaine -signifiant une parturition estivale à l'inverse du mythe marial- les deux possibilités de désigner des dates distantes de neuf mois, sont la paire février/novembre et la paire août/mai. Les deux autres créent une rupture d'intégrité référentielle. La hauteur du soleil sur l'horizon est la même en août et en mai, c'est à dire plus haute qu'en février et en novembre. Nous en inférons que la grossesse se déroule d'août à mai, ce qui, en outre, est congruent avec l'abondance associée à l'arrivée de Macha. En conséquence, les Ulates se réunissaient, cette année-là, aux calendes de mai. Macha meurt au moment où on l'assimile à l'un des compétiteurs : voilà le changement de genre sexué que nous évoquions précédemment.

Où certaines biches portent un bois :

Quelques biches portent un bois :

Elien cite des exemples pris chez Sophocle, Euripide, Anacréon et Aristophane de Byzance. Buffon se range à son avis :

« On prétend aussi qu'il se trouve quelquefois des biches qui ont un bois comme le cerf, et cela n'est pas absolument contre toute vraisemblance. »⁵²⁸

Si un veneur rencontre une biche cornue, son art sera de la distinguer en tant que telle. On ne chassait pas les biches autrefois :

« On dit qu'un cerf est venable ou chassable ou qu'il n'a pas de refus lorsqu'il vaut la peine d'être chassé, que ce n'est pas un jeune cerf ou une biche. »⁵²⁹

L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert rapporte la mésaventure survenue à la cour de Charles IX, un grand spécialiste de la vénerie du cerf :

« On voit au château de Malherbe la figure d'une biche qui avoit un bois comme un cerf & qui portoit huit andouillers, laquelle après avoir été courue par deux veneurs du roi Charles IX, fut prise par les chiens pour un cerf : les veneurs l'ayant détournée en prenant chacun un côté de l'enceinte, l'un la vit pisser de si près qu'il la jugea être une biche, il n'en dit rien à son compagnon, il dit seulement en termes vagues que cela ne valoit rien à courre. L'autre qui avoit vu la tête, la jugea celle d'un cerf & dans cette confiance, laissa courre. Elle fut prise enfin & reconnue biche & celui qui l'avoit vu pisser dans l'avoit dit à son compagnon, fut cassé pour avoir donné lieu à une telle méprise. »⁵³⁰

Elien connaît la différence des attributs selon les genres :

« Sur la supériorité naturelle du mâle : il semble que le mâle, y compris chez les animaux, soit favorisé par la nature. C'est ainsi que le dragon mâle a une crête et une barbe, que le coq a aussi une crête et des barbillons, le cerf des cornes, le lion une crinière, et la cigale mâle une voix. »⁵³¹

Cependant, les biches cornues antiques et les biches mythiques –la biche de Cérynie ou celles d'Artémis- n'ont pas livré de données temporelles, soit relatives à leur âge qu'on suppose vénérable, sinon aux saisons de leur bois.

Nous retrouvons dans la légende de saint Wulmer (fêté le 20 juillet) l'explication du blason de la ville de Samer, en Picardie, lequel une tête de cerf surmonté de la couronne comtale. Les comtes de Boulogne avaient partagé avec l'abbé le droit de chasser dans les forêts du domaine monastique. La tradition locale rapporte qu'autrefois, une biche accompagnée de son faon suivait la procession patronale, à la Sainte-Croix (le 3 mai) ou au Saint-Sacrement (la Fête-Dieu, soixante jours après Pâques). Après la cérémonie, la biche retournait seule dans les bois tandis que le village faisait du faon, son repas de fête. Une année, on tua le faon mais aussi la biche ! Depuis lors, on se moque des gens de Samer en les traitant de « maqueux d'biques » (les mangeurs de biches), eux qui n'en ont plus... Il est facile de comprendre qu'on ne tue pas les biches afin d'épargner le cheptel reproducteur. En conséquence, l'année en question était celle d'une occurrence pascalle en clé antérieure. À la Sainte-Croix le faon n'était pas né, et à la Fête-Dieu, vers le 21 mai, toujours pas : faute de faon, on mangea la biche.

L'épargne des femelles :

Les biches trop vieilles, devenues bréhaignes, sont des bouches inutiles : leur bois les rend chassables. L'explication par le fait qu'on épargne toute femelle, même une biche avec un bois, n'est donc pas suffisante. Où trouver l'explication de l'incongruité qu'il y avait à faire passer une femelle pour un mâle ? Revenons sur la différence de comportement, pour chacun des genres sexués, induite par le renouveau printanier (la mue des cerfs) ou le renouvellement des générations (la parturition des biches). Dans les bestiaires antiques, le motif descriptif est l'homochromie : l'absence de contraste chromatique délivre la proie de toute forme perceptible par le chasseur. Pour les cerfs cela équivaut au choix entre reposer à découvert, en altitude et en été, et reposer sous couvert forestier, en basse altitude et en hiver. En conséquence, les auteurs de bestiaires créent, pour les cervidés mâles, une analogie entre l'animal sans peur avec ses bois et l'animal timoré sans ses bois (le bois étant

au cerf ce que le bâton est au combattant) et pour les cervidés femelles, l'analogie entre l'animal sans peur quand il est près des hommes et l'animal apeuré dans le milieu sauvage (la peur de l'homme étant à la bête féroce, ce que la peur de la bête féroce est à la biche) :

« Au moment de mettre bas, les biches évitent moins les sentiers frayés par les hommes que les solitudes propices aux bêtes féroces. »⁵³²

« Parmi les animaux à quatre pieds et sauvages, la biche semble bien ne pas être la moins intelligente, en donnant naissance à ses petits près des chemins (car les prédateurs ne s'en approchent pas à cause des hommes) et lorsqu'elle a donné naissance, elle mange d'abord le chorion, puis elle court vers le seseli et après en avoir mangé, elle retourne vers ses petits. »⁵³³

« Prévoyance de la biche lors de l'accouchement : la biche accouche au bord des routes et il semble bien qu'elle agisse ainsi en connaissance de cause. Elle craint en effet les bêtes sauvages et leurs attaques, alors que, du côté des hommes, elle ne se fait aucun souci. Elle sait pertinemment qu'elle est bien plus faible que les premiers, et ne doute pas une seconde qu'elle est capable d'échapper aux seconds. Mais, lorsqu'elle a pris de l'embonpoint, il n'y a plus aucune chance pour qu'elle accouche au bord de la route, car elle se sait trop lente pour courir. Aussi accouche-t-elle alors dans les ravins, les fourrés ou les vallons. »⁵³⁴

L'abri sûr est décrit par antithèse dans la fable n°104 d'Esopé :

« Une biche poursuivie par des chasseurs arriva à l'entrée d'un antre où se trouvait un lion. Elle y entra pour s'y cacher ; mais elle fut prise par le lion et, tandis qu'il la tuait, elle s'écria : «Malheureuse que je suis ! En fuyant les hommes, je me suis jetée dans les pattes d'une bête féroce.» Ainsi parfois les hommes, par crainte d'un moindre danger, se jettent dans un plus grand. »⁵³⁵

Ces notices zoologiques, parmi d'autres établies pour les animaux de genre voisin, fonde une relation entre le climat, les vents, la nature des eaux et la génération : « l'Histoire des animaux » en particulier, contient une dizaine d'assertions relatives à la conception, chacune pour une espèce différente. Aristote y analyse la fécondation en fonction des vents qui soufflent à l'époque de l'œstrus, et non en fonction des cycles oestriens comme on le ferait aujourd'hui. L'auteur tient l'orientation des animaux lors de l'accouplement, selon les directions cardinales et/ou les vents saisonniers, comme le facteur déterminant l'engendrement. A l'époque médiévale, l'orientation des animaux dans leur environnement sera peu ou prou confondue avec la symétrie anatomique des animaux, selon l'antinomie entre la tête et la queue pour quelques espèces (les serpents et les belettes) et selon l'antinomie droite/gauche pour les autres. En conséquence, la théorie relative au genre sexué de la progéniture sera de plus en plus difficile à comprendre. Quel crédit peut-on accorder à la physiologie aristotélicienne et aux techniques d'élevage de la Grèce antique ?

« Au sujet de cette bête, les Grecs disent que si on veut engendrer un mâle, il faut lier le testicule gauche du taureau quand il s'accouple avec la femelle ; et si l'on veut engendrer une vache, on liera le testicule droit. »⁵³⁶

Nous paraphrasons Brunetto Latini en disant que le testicule droit contient la semence mâle et le testicule gauche, la semence femelle. L'allégation n'établit de différence entre la gauche et la droite qu'en référence à l'anatomie humaine (le cœur, placé à distance inégale des deux poumons). La différence entre la gauche et la droite, dans la physiologie aristotélicienne, est reliée à l'écart de température entre l'air inspiré (froid) et l'air expiré (réchauffé au contact du cœur). En changeant de niveau d'échelle de grandeur, les mêmes causes produisant des effets identiques, la différence entre le Nord et le Sud est liée à l'orientation des vents au cours du cycle

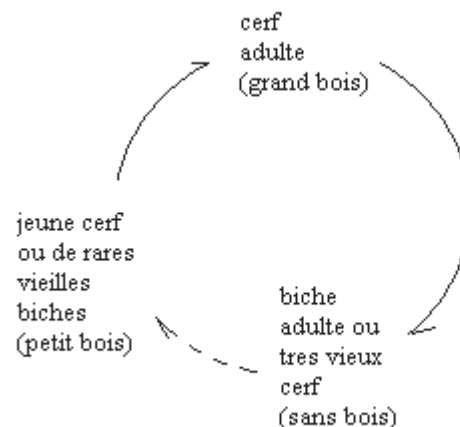
saisonnier. La relation causale secondaire entre les différences de genre sexué de la progéniture, est établie à partir de la « coction » achevée ou inachevée, de la semence dans la matrice en fonction des vents, respectivement chauds ou froids. Les signifiés de puissance associés à l'anatomie des génitoires sont les suivants : l'antinomie gauche/droite, l'antinomie mâle/femelle, l'antinomie chaud/froid, l'antinomie externe/interne. Dans le cas particulier des animaux qui ont une saison de reproduction -la chèvre aegagre échappe à cette règle- le signifié de puissance des génitoires est augmenté des antinomies relatives aux cycles saisonniers : l'opposition entre l'hiver et l'été, entre la parturition à l'air libre ou à l'abri d'une grotte pour les chèvres. Dans le cas des cerfs, les signifiés de puissance opposent l'automne et le printemps pour les mâles, la proximité des hommes ou celle des prédateurs pour les femelles lors de la parturition.

Résultats :

Le cycle de vie des cerfs :

Chez les cerfs élaphe, les mâles portent un bois alors que les biches n'en portent pas. Cependant, certains vieux mâles n'en portent plus, en raison de leur trop grand âge. La plasticité de l'apparence des mâles (opposant ceux qui portent les plus grands bois, à ceux qui l'ont « ravalé ») est associée à leur longévité extraordinaire comme s'il existait un changement de genre sexué, au cours d'une étape intermédiaire où certaines vieilles biches et les jeunes cerfs ont le même bois :

Figure 8



La continuité ontogénétique (entre l'âge où le cerf porte son plus grand bois et celui où il n'en porte plus) pose problème en Allemagne. Là-bas, on tue les cerfs avant qu'ils ne soient concurrents des cerfs dominants ou avant qu'ils ne ravalent. Pour que des valeurs soient conjuguées selon l'opposition du plus et du moins, il faut qu'elles passent par des valeurs quantitatives contrastées au cours d'un « cycle » : il s'agit alors d'un glissement de sens, où la longévité des cerfs est assimilée à un cycle. On comprend bien l'illusion référentielle : la variation quantitative dans la durée (que ce soit le nombre de pointes, la longueur ou le poids des bois) n'a de sens que si l'on croit que le cerf revient au point de départ. L'ontogenèse n'est pas un cycle, sinon à travers la métaphore du retour à l'enfance, chez les hommes : le vieillard n'est censé être semblable à l'enfant que pour signifier qu'il a cessé d'être l'adulte qu'il était.

L'enfance est certes le signifiant en contraste avec la vieillesse, mais en termes de signifié, c'est le déclin qu'on oppose à la pleine jouissance des facultés.

Les valeurs quantitatives étaient jusqu'alors conjuguées sur la période d'un an. Ici, il s'agit de valeurs qualitatives (jeune/vieux, mâle/femelle, dominant/dominé, beau cerf/mauvais cerf) que l'on conjugue selon un « cycle » d'environ quinze ans. La valeur médiane est le cerf dix cors, le standard des veneurs : il s'oppose au daguet, trop jeune pour avoir plusieurs cors à son bois, et au cerf ravalant, trop vieux pour en avoir autant qu'auparavant. Les veneurs français y ont mis bon ordre, en refusant d'évaluer l'âge des cerfs à partir du nombre de pointes de leur bois. La « norme » permettant de « juger » (jauger, en fait) un cerf à partir de son bois est impossible à énoncer, pour peu que l'on ait un minimum d'honnêteté intellectuelle. La réalité zoologique est tellement plus complexe que l'image construite par les hommes de l'art, que Fernand du Boisrouvray en arrive à énoncer cette règle de tir :

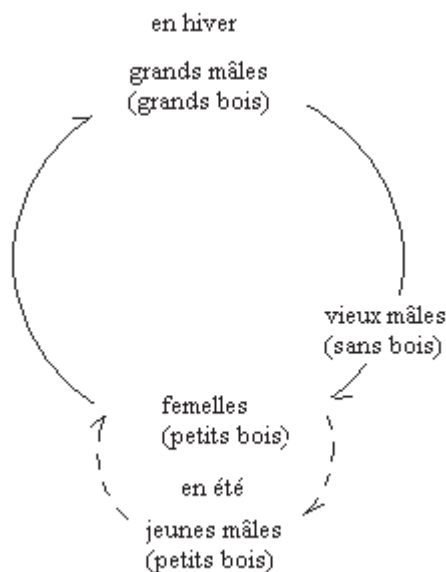
« Le secret d'une bonne gestion est tout simple : ne jamais prélever de cerf-cerf - de cerf correspondant à l'image qu'on en a ou à l'idée qu'on s'en fait -
»⁵³⁷

Le raisonnement appliqué aux chevreuils est le même que celui qui vaut pour les cerfs élaphe, que ce soit en France ou en Allemagne. Le cas des chèvres est différent, car les femelles portent normalement des cornes. Certaines n'en portent pas et sont censées être meilleures laitières que les autres ! L'exception est cette fois marquée positivement, à l'instar de ce qui s'observe dans la nature. Le fait que les chèvres femelles domestiques portent de grandes cornes semble une anomalie : les chèvres femelles sont d'autant plus proches du type « naturel » que leur cornes sont réduites. Elles ressemblent d'autant plus à des « boucs sauvages » que leurs cornes sont grandes.

Le cycle de vie des tarandes :

Le « cycle » du renouvellement des « tarandes » est beaucoup plus simple à comprendre que celui des cerfs, car au lieu de réclamer deux exceptions -les très vieux cerfs sans bois et les vieilles femelles avec un bois-, tout se passe comme s'il suffisait de court-circuiter une phase du cycle annuel dans la seconde ou la troisième année de vie des mâles, pour changer de genre sexué. Rappelons que les rennes mâles perdent leur bois en hiver tandis que les rennes femelles le perdent en été :

Figure 9



Autant les conditions de la longévité mythique des cerfs, par changement de genre sexué, sont difficiles à appréhender pour qui ne connaît pas les apparences successives d'un cerf, autant celles de la longévité mythique des rennes sont faciles à imaginer : il suffit de changer de cadence, l'année du changement de genre sexué. La cadence régulière s'interrompt : un « bégaiement » fait qu'un vieux mâle, au bois réduit à presque rien, est pris pour une femelle au bois toujours réduit, muant en été. Le « bégaiement » sera encore nécessaire pour que cette « femelle » prise pour un renne mâle dans sa deuxième tête, au bois réduit, mue une seconde fois dans l'année et rattrape la cadence des rennes mâles.

La longévité du renne sera interprétée de deux façons : soit les rennes ne restent qu'un très court laps de temps à l'état femelle, car les capacités trophiques prêtées au bois sont telles que dès la seconde ou troisième tête, l'animal a un bois trop grand pour être une femelle. Leur cycle est alors identique à celui des cerfs. Soit au contraire, les rennes femelles ont une abondante production laitière, à l'instar d'autres animaux domestiqués. On comprend alors que les rennes au petit bois soient femelles, et d'autant plus productives que leur bois se développe peu. L'étiologie du rapport entre le bois et la production spermatique des mâles, ou le bois et la production laitière des femelles, n'est donnée, à notre connaissance que par Buffon :

« Et ce qui fait que dans cette espèce, aussi-bien que dans celle du daim, du chevreuil et de l'élan, les femelles n'ont point de bois, c'est qu'elles mangent moins que les mâles, et que quand même il y auroit de la surabondance, il arrive que dans le temps où elle pourroit se manifester au dehors, elles deviennent pleines, par conséquent le superflu de la nourriture étant employé à nourrir le fœtus et ensuite à allaiter le faon, il n'y a jamais rien de surabondant. »⁵³⁸

« Et l'exception que peut faire ici la femelle du renne, qui porte un bois comme le mâle, est plus favorable que contraire à cette explication ; car de tous les animaux qui portent un bois, le renne est celui qui, proportionnellement à sa taille, l'a d'un plus gros et d'un plus grand volume, puisqu'il s'étend en avant et en arrière, souvent tout le long de son corps : c'est aussi de tous celui qui se charge le plus abondamment de venaison, et d'ailleurs le bois que portent les femelles est fort petit en comparaison de

celui des mâles. Cet exemple prouve donc seulement que quand la surabondance est si grande qu'elle ne peut être épuisée dans la gestation par l'accroissement du fœtus, elle se répand au dehors, et forme dans la femelle, comme dans le mâle, une production semblable, un bois qui est d'un plus petit volume, parce que cette surabondance est aussi en moindre quantité. »⁵³⁹

Buffon tire argument de la qualité nutritive des aliments du renne sans voir que le contraste saisonnier, nettement plus accentué aux latitudes boréales qu'aux latitudes tempérées, ruine son explication :

« Et comme le lichen, qui est la nourriture ordinaire du renne, est un aliment plus substantiel que les feuilles, les écorces ou les boutons des arbres dont le cerf se nourrit, il n'est pas étonnant qu'il y ait plus de surabondance de cette nourriture organique, et par conséquent plus de bois et plus de venaison dans le renne que dans le cerf. »⁵⁴⁰

Pour établir une comparaison, il faudrait utiliser les récits des peuples arctiques et subarctiques, au risque d'une rupture référentielle, lié au régime des eaux. Par analogie avec l'énoncé des croyances relatives aux chèvres sous le climat tempéré, je pense que le renouvellement mythique des rennes est assis sur le changement de leur genre sexué, parce que ces animaux sont alternativement et durablement, mâles et femelles. Cette opinion est fondée sur un argument calendaire, le changement d'apparence aux solstices, à l'instar des chèvres des îles grecques, s'accouplant ou mettant bas à l'un des solstices en fonction de la ressource hydrique. La comparaison entre les chèvres sous le climat aride, et les rennes sous le climat arctique, met en évidence les signifiés de puissance du cycle végétatif, avec d'une part l'antinomie pluie/sécheresse pour les chèvres et l'antinomie eau/glace pour les rennes. Les déplacements migratoires, vers le Nord en « été » à travers des fleuves ou des fjords libres de glace et vers le Sud en « hiver » en les traversant sur la glace, indiquent la cadence biannuelle des rennes. La cadence biannuelle des chèvres est indiquée par les modes exclusifs de leur parturition, soit en hiver quand le climat est trop aride, soit en été quand il est tempéré.

Discussion :

La biche cornue et allaitante selon Carlo Dona :

Carlo Dona (2009) analyse le mytheme de la biche cornue et allaitante, dont il suppose à bon droit qu'elle n'a pas été observée dans la nature, tout en écartant l'idée qu'il s'agisse de rennes femelles :

« Le cerve cornute sono bestie inesistenti. »⁵⁴¹

« Ai fini della nostra indagine, dunque, le renne non rivestono alcuna importanza [...] »⁵⁴²

Son interprétation repose sur deux types de documents, les artefacts figuratifs où les cornes ont été rajoutées afin de désigner la femelle allaitante d'un certain taxon, et les documents narratifs où les cornes sont significatives d'un symbole. Selon la première hypothèse, le plasticien aura ajouté les cornes à la biche, pour la distinguer d'une jument ou d'une chienne. Selon la seconde hypothèse, il suffit de la désigner comme « biche » pour la distinguer et s'il a été nécessaire d'en faire une biche cornue, c'est pour d'autres raisons que de désignation. Curieusement, l'auteur coupe court à son raisonnement en invoquant la raison nécessaire, le rasoir d'Ockham : pour Dona, la signification religieuse du bois de cerf est de loin antérieure à leur réalisation à l'âge du bronze ou à des époques plus récentes. En précisant qu'une

biche est cornue, on révélerait une signification religieuse plutôt qu'on chercherait à marquer son appartenance au taxon des cervidés plutôt qu'à celui des équidés ou des canidés. Le raisonnement est parfaitement circulaire, qui fait remonter au sorcier de la grotte des Trois-Frères la première image-récit d'un rite à bois de cerfs. L'image de la grotte des Trois-Frères est andromorphe : l'invoquer à l'appui d'un contexte mythique gynémorphe revient à saper la démonstration.

Revenons sur le postulat de ce travail : Dona utilise un corpus dans lequel le mot signifiant est « *cerva* ». L'argument selon lequel les cornes auraient été rajoutées sur les images-récits d'une femelle allaitante, afin de distinguer celle-ci d'une jument ou d'une chienne, est peut-être valable en italien. Mais il ne tient pas en français pour deux raisons distinctes. La première est que les récits en langue française utilisent aussi bien « cerve » ou « cierge » qui désignent sans ambiguïté la femelle d'un cerf, que « bête » ou « biche » dont on ne sait jamais s'il désigne ces animaux au sens générique, ou les mâles sans leur bois, ou les femelles strictement. Il y a bien pire, car on ne peut ignorer que les « biches » ou « biques » sont aussi bien des femelles ou de jeunes mâles du genre *Cervus*, *Capreolus*, *Dama*, *ibex*, *Capra* ou *Rupicapra*. S'il y a six possibilités de faire d'une bique allaitante le sujet d'un récit, la seule façon de la désigner sans ambiguïté comme un élément du taxon *Cervus* serait de lui mettre une ramure, selon Dona. L'argument n'est pas convaincant. L'auteur souligne avec justesse que l'objet de son étude est un oxymore ; pour notre part, nous soulignons la pertinence de la notion de « solidarité contextuelle » :

« Verrebbe la tentazione di ignorarle come affioramenti casuali e poligenetici, se non fosse che queste testimonianze appaiono mutualmente legate da quelle che chiamerei una forte solidarietà contestuale, e hanno tutte una curiosa aria di famiglia. »⁵⁴³

Cet air de famille est le bois, qui rapproche les taxons végétaux et animaux mais distingue les genres mâle et femelle chez le cerf. L'auteur se confronte à cette dissonance, sans chercher à la résoudre par l'analyse de toutes les variantes du mythe :

« Questo corpus, preso nel suo complesso, cioè, alla Lévi-Strauss, considerandolo per via d'ipotesi come una specie di metamito compostoo dall'insieme delle sue varianti, ha un senso oppure no ? Altrimenti detto ; le cerve cornute sonon o non sono un'immagine significativa ? E, se le sono, cose significano esattamente ? »⁵⁴⁴

Il préfère postuler que les auteurs de la mythologie gréco-romaine classique ont figé les choses, en faisant de ces « monstres » soit des mâles à cause de leur bois, sinon des biches sans cornes s'accordant mieux à la physiologie courante. Il fait ainsi le raccord entre diverses déesses du monde grec ancien, Artémis (Diane) évidemment, mais aussi « Fera com Hera » ou « la crudela Hera » qu'il assimile à Hérodiade et non à la compagne de Zeus. Comme tout syncrétisme, l'assimilation est ambivalente : faire d'Artémis l'hypostase de la divinité nourricière se comprend, car elle est pourvoyeuse de venaison. Mais en faire une entité allaitante parce qu'elle assure une tutelle sur la nourriture carnée, voilà qui est plus étonnant quand on la sait vierge. Pourquoi Dona n'insiste-t-il pas sur la virginité de la biche allaitante et cornue ? Il conjuguerait alors deux catégories, la viande du cerf et le lait des biches, et justifierait la tutelle d'Artémis sur une biche cornue et allaitante.

L'alternative à Artémis comme archétype de la divinité nourricière et allaitante, est difficile à restituer. Il faudra remonter plus haut dans l'histoire des religions indo-européennes pour identifier laquelle des figures primitives, venues des cultures des steppes, pourrait être l'ancêtre d'Artémis. Dona met en parallèle les

entités gynémorphes suivantes : la française « Abonde », la gréco-romaine « Hécate » ou « Hérodiade » et la germanique « Perchta ». On regrettera d'autant plus la brièveté de cette esquisse comparative qu'il cite trois autres noms du domaine méditerranéen : « Janas », « Janare » et « Zine ». Dona fait alors appel à deux figurines remarquables par leur composition ternaire, un cerf dans la strate inférieure, un oiseau (un aigle) et une coupe au-dessus, comme si le fait de boire dans cet objet culturel revenait à s'alimenter du lait d'une biche. De toute évidence, les entités gynémorphes gauloises à bois de cerf et tenant une corne d'abondance, sont pour lui équivalentes aux entités andromorphes à bois de cerf et tenant une corne d'abondance. Il fait donc de la déesse en question une déesse guerrière comme Athéna, Ishtar et Morrigan :

« [...] litteralmente, esse sono nutrici associate al cervo cornuto, che in quanto nutrici danno da bere. »⁵⁴⁵

L'oxymore n'en serait plus un s'il y avait autant, sinon plus, de représentations féminines gauloises qu'il n'y en a de masculines. L'argument est extrêmement habile et nous ne l'aurions pas trouvé sans lire Dona : il consiste à faire des chercheurs qui sont fascinés par la singularité thériomorphe du panthéon gaulois, autant de victimes de l'ethnocentrisme. Ce faisant l'auteur emprunte une voie balisée par deux types de récits : ceux où les héros au cerf sont masculins et ceux où les héros au cerf sont des fées douées d'une grande générosité à l'égard des enfants et d'une remarquable aptitude procréatrice. Soucieux d'arriver au terme de son argument, l'auteur écarte plus ou moins délibérément les péripéties des héros masculins pour ne retenir que les caractéristiques des héroïnes. Il le fait à partir d'un seul argument. La dissonance entre la réalité et la fiction littéraire reste entière :

« [...] abbiamo visto che da un lato la cerva cornuta spesso allata, dall'altro nell'antichità la cerva nutrice era spesso raffigurata con le corna [...] le cerva nutrici hanno spessissimo il palchi, in aperta contraddizione con la realtà : quasi che si seguisse una tradizione troppo profonda per essere violata. »⁵⁴⁶

Dona décrit la fée en cinq traits saillants :

a) La biche cornue des récits médiévaux est un être surnaturel invulnérable, doué de la parole, connaissant le futur, lié par une malédiction sous une apparence cervine mais capable de s'en délivrer.

b) C'est alors une femme d'une beauté extraordinaire, signalée par les couleurs blanc ou doré, avide d'amour et disponible sexuellement, quitte à s'unir immédiatement avec le héros du récit.

c) Elle se révèle ensuite comme la fille d'un roi, donnant en dot le royaume de son père, capable de fournir l'abondance bien que le domaine soit forestier. Elle habite alors près d'une source, sous terre ou dans une montagne.

d) Elle est d'une fécondité remarquable, avec des grossesses pluri-gémellaires ; elle allaite d'abondance et s'occupe volontiers des enfants nouveau-nés.

e) La fée apparaît sous la forme d'une personne triple ou multiple.

Pour le dire à la façon de Dawkins, Dona remarque que le « même » de la biche cornue et allaitante aura prouvé sa capacité à être repris de façon identique au cours des siècles, en perdant une partie de sa signification mais sans perdre les connotations contextuelles qui permettent encore de l'identifier. Ce faisant, Dona n'a ni réglé la question de la différence entre les taxons *Cervus* et *Rangifer*, ni celle de la distinction des genres sexués, entre un *Cernunnos* gaulois et une *Abundantia*, *Fortuna* ou *Cornucopia* gauloises. Or rien ne laisse croire que le pied impudique de l'entité andromorphe du chaudron de Gundestrup puisse être tenu pour le pis d'une biche. Il

y avait néanmoins de quoi alimenter la distinction des genres sexués, puisque Dona note que des déesses :

« [...] sono divinità amorose, eprovocan negli uomini che le incontrano una sorta di incontenibile tempesta erotica .»⁵⁴⁷

Il suffisait alors de se pencher sur leur équivalent masculin, le théonyme « Cernunnos » ou la pulsion sexuelle masculine du mois de septembre, pour passer de la propension des uns à s'accoupler, à la disponibilité des autres à provoquer l'accouplement au lever d'Arcturus. Neuf mois plus tard, l'allaitement était vérifié et le paradoxe d'une biche cornue, vérifié au sujet des femelles des rennes.

Le Horn Dance selon Jean-Dominique Lajoux :

Revenons sur le Horn Dance car il s'agit d'une coutume contemporaine et non d'énoncés de croyances sur les cerfs ou les rennes. Les bois sont encore portés par les hommes du village une fois par an ! La dissonance porte sur la sortie automnale, alors que les masques de cornus sortent généralement au printemps, en concomitance du débouillage des bourgeons floraux. Quand ces masques sortent en hiver, c'est à dire à la date prescrite par la réforme calendaire julienne, les cortèges comportent suffisamment d'indications printanières pour que la signification équinoxiale primitive soit restituée. Dans le cas d'Abbot's Bromley, le déplacement vers les calendes de septembre n'est pas expliqué. Rares sont les publications françaises s'intéressant à cette coutume. Dans un ouvrage de compilation sur les coutumes de carnaval, Markale (1988) décrit le Horn Dance mais ne voit pas que le cortège fait le tour du village à l'équinoxe et que le rite est strictement encadré par les horaires, entre 6 et 18 h, heures solaires. L'auteur note deux groupes de trois danseurs aux ramures alternativement noires et blanches, sans établir le rapprochement avec les six mois de saisons alternativement sombre et claire. Une publication plus récente de Jean-Dominique Lajoux (2005) permet de lever le doute :

« Dans ce village, une danse des cerfs est célébrée chaque année, le lundi qui suit le 4 septembre. Cette date est évidemment sans signification et résulte d'une translation au XIX^e siècle pour des raisons qui ne nous sont pas connues. »⁵⁴⁸

L'auteur poursuit sa démonstration :

« Cette mascarade dansée a intéressé un historien du XVII^e siècle qui nous en transmet une belle description publiée en 1646. On découvre à la lecture de ce texte que la coutume a traversé trois siècles et demi sans avoir subi de changement. Les personnages sont les mêmes mais la date en est différente. La danse avait lieu à cette époque, durant la période de douze jours entre Noël et le jour des Rois, c'est à dire pour nouvel an. »⁵⁴⁹

Autrement dit, Lajoux ne sait pas pourquoi la date a été décalée à septembre. La description qu'il en donne date de 1984. Elle est légèrement différente de ce qu'on en voit aujourd'hui, car les masques cornus étaient alors au nombre de huit, plus les trois acolytes et les deux musiciens, soit treize au total. A en juger par les photos de 1984, les costumes d'alors sont ceux d'aujourd'hui. En conclusion, de 1646 à 1984, le rite aurait été celui décrit par Lajoux, soit onze costumes et deux maîtres de ballet. Il n'aurait évolué que très récemment et de plusieurs façons divergentes : modifications numériques dans le cortège traditionnel (six porteurs de masques au lieu de huit, alors que les huit masques à bois de rennes existent) et surtout, multiplication des nombres de cortèges parallèles, avec des masques à bois de cerfs indigènes et d'autres, avec des masques à bois de cerfs exotiques. Il est probable que l'interprétation future de la coutume ne sera pas simplifiée par une surenchère dans

les sorties de cornus, aux mauvaises dates. Quel est exactement le problème, aujourd'hui ? Pour Lajoux, l'interprétation des dates relève de la réforme julienne :

« Il en résulte que les masques sortent le 1^{er} janvier dans les pays de religion orthodoxe et entre le 2-3 février et le 9 mars, dans les pays d'Europe de religion chrétienne catholique. Ces dates équivalent à un nouvel an et mardi gras en est le symbole le plus courant. Il est notoire que de telles affirmations demandent plus de précisions pour être assimilées et jugées pleinement. Il ne serait pas raisonnable d'étaler ici les arguments qui ont permis de les établir. C'est un travail de thèse et celle-ci existe. Enfin cet énoncé n'est pas absolu et bien des mascarades sortent à des dates différentes [...] »⁵⁵⁰

L'argument tient à la comparaison directe qu'il fait d'un masque à bois de renne en Angleterre, aux dates de Nouvel An en 1646, avec les masques roumains « capra » contemporains, dont certains sont à bois de cerf et sortent à Nouvel An. L'argument est solide. Pour autant, la question de la rétrogradation du Horn Dance de Nouvel An, au début janvier, au dimanche Wakes, en début septembre, n'est pas résolue. Posons que les mascarades ont existé en Europe avant la réforme julienne. Il est absurde de croire que les mascarades en cerf sont l'effet de la réforme julienne : mieux vaut considérer le rite « cervulum facere » et le comput calendaire, comme deux faits sociaux construits indépendamment l'un de l'autre. Les mascarades anglaises auront été rétrogradées au Nouvel An en application de la réforme. Lajoux en restitue le comput, à partir des calendes de mars :

« Chaque mois débutait à la nouvelle lune. Or toute échéance lunaire vagabonde sur le calendrier solaire. Ainsi cette nouvelle lune des kalendes de mars, soit du 1^{er} mars, se retrouvait le 18 février solaire l'année suivante et les 8 février la seconde année avant que les pontifes rajoutent les 22 jours Merkedonius qui ramenaient la nouvelle lune au 28 février, la troisième année et resynchronisait le mois de mars avec le temps sidéral [...] la nuit du mardi gras au mercredi des Cendres est l'équivalent de la saint-Sylvestre au 1^{er} janvier, la nuit où on change d'année. L'une est calée sur le calendrier religieux de Numa, nouvel an-1^{er} mars, la seconde sur le calendrier solaire de César, nouvel an-1^{er} janvier. »⁵⁵¹

Nous comprenons ainsi que ceux qui décidaient de la date de sortie des masques à bois de rennes, à Abbot's Bromley, avaient trois possibilités : la maintenir à la date printanière, c'est transgresser l'interdiction ecclésiastique de « faire le cerf » et la réforme calendaire julienne. Déplacer le rite à Nouvel An, comme en 1646, c'est ne transgresser que l'interdiction ecclésiastique de faire le cerf aux calendes de janvier. Le déplacer aux calendes de septembre, en inversant les valeurs opposées, c'est en conserver la signification équinoxiale sans contrevenir à la lettre de l'interdit religieux. En définitive, le signifié équinoxial du Horn Dance aura pris le pas sur celui du renouveau printanier. Le moyen de calcul (le passage du soleil au point vernal) a saturé la signification des phénomènes (le début de la croissance hors sol des plantes et du refait du bois des cerfs).

L'homme-cerf selon Françoise Frontisi-Ducroux :

L'ouvrage de Mme Frontisi-Ducroux (1991) consacré à la métamorphose d'Actéon témoigne du plaisir pris par l'auteur à citer un extrait de texte antique et à convoquer sa représentation iconographique. Les illustrations du livre en font tout l'intérêt. Le titre rapprochait le cerf de l'araignée, mais le dialogue entre les deux figures mythiques n'est pas esquissé ! Si Mme Frontisi-Ducroux avait fait de l'opposition entre les genres sexués (l'homme-cerf et la femme-araignée)

l'équivalent d'une distinction entre les genres taxonomiques, elle serait vraisemblablement parvenue à la conclusion de la plasticité du genre sexué des jumeaux divins, Apollon et Artémis. Il ne nous restait alors qu'à traduire la figure d'Actéon en son équivalent celtique. Si la conjecture selon laquelle Actéon est une figure d'Apollon, était confirmée, alors la paire des jumeaux divins de genre sexué différent prendrait un tout autre sens. En effet, les mots « tarente » ou « tarande » désignent trois genres taxonomiques différents ; deux sont les animaux dont Mme Frontisi-Ducroux avait l'intuition en initiant son étude (un cervidé et une araignée) et le troisième est un lézard commensal des hommes, dont la particularité est de changer de couleur en fonction du support auquel il s'accroche.

Par un jeu d'homophonies, la « tarente » permettait de rendre compte non seulement du comportement de parade sexuelle des cerfs, mais également d'une danse traditionnelle des pays méditerranéens dont l'équivalent dans les cultures du Nord-Ouest de l'Europe doit être le Horn Dance d'Abbot's Bromley ! On comprendra que l'érudition de Mme Frontisi-Ducroux était une promesse d'élucidation du mythe du renouvellement, à travers la figure de la vierge Artémis au rythme des 13 épisodes menstruels d'une année, et celle du chasseur Actéon, au bois renaissant à l'équinoxe de printemps ! Or quel est l'aspect de la « tarente », quand il s'agit d'une araignée ? C'est un être bigarré de treize marques rouges sur un fond coloré noirâtre... Le rapprochement du genre masculin avec la mue annuelle des cerfs, et des treize épisodes menstruels de l'année d'une vierge avec les marques rouges d'une tarentule, était un coup de génie de la part de l'auteur mais c'en est resté là. L'homophonie de la désignation animale au sein de trois genres taxonomiques, permettait d'introduire une indistinction de genre sexué au sein des entités gémellaires. C'était du plus haut intérêt quand ces entités sont censées prendre l'apparence humaine, l'une au rythme des menstrues et l'autre au rythme du soleil.

Nous n'aurions pas réussi à connaître quatre versions du drame d'Actéon, si l'auteur (Frontisi-Ducroux, 1997) n'en n'avait proposé une analyse. Selon la première, Actéon est puni pour avoir courtisé Sémélé, la mère de Dionysos. En tant que rival de Zeus, il est puni par Artémis. Cette version, rapportée par Stésichore d'Himère et par Acousilaos, serait la plus ancienne. Dans la seconde version, Actéon se vante de surpasser Artémis. Comme Penthée décheté par les femmes de sa famille, Actéon sera mis en pièces par ses propres chiens. Le récit en a été fait par Euripide et Diodore de Sicile. Dans la troisième version, Actéon se repose des fatigues de la chasse, près d'un rocher et d'une source, alors qu'Artémis s'y baigne. Comme Tirésias, frappé de cécité par Athéna mais doté des facultés de divination, Actéon est puni pour avoir vu Artémis. Cette version ne dit rien de l'éventuelle compensation, par le don de divination. Cette version a été reprise par Callimaque, Apollodore, Pausanias et Ovide. Dans la quatrième version, connue également par Diodore, Actéon poursuit Artémis de ses assiduités, alors qu'il lui consacre les prémises de sa chasse. Il est puni de ses excès.

L'auteur s'intéresse ensuite à une représentation imagée de la mort d'Actéon, où le peintre a juxtaposé deux scènes : la mort d'Actéon et celle d'Argos, chargé par Héra de surveiller la vache Io. Mme Frontisi-Ducroux semble penser que la vache Io, convoitée par Zeus, a pour corollaire, le cerf Actéon convoitant Artémis. Elle dresse un parallèle avec un autre Argos, le chien d'Ulysse, attendant le retour de son maître pendant vingt ans, pour mourir, à son arrivée à Ithaque. Le chien Argos, seul à reconnaître Ulysse, est alors l'inverse des chiens d'Actéon, incapables de voir leur maître sous la peau du cerf et de s'abstenir de le tuer. De même Tirésias a reconnu

Ulysse, lors du voyage de ce dernier à Hadès ; l'auteur ne manque pas de rapprocher Tirésias d'Actéon, tous deux punis pour avoir vu une déesse. Il y avait un dernier rapprochement à faire, entre la vieille nourrice reconnaissant Ulysse sous son déguisement, se taisant et le protégeant de ce fait, alors que les femmes de la maison de Penthée, à l'inverse, mettaient à mort le héros. Mme Frontisi-Ducroux ne s'y attarde pas et abandonne Argos, gardien d'Io, pour une autre représentation du drame d'Actéon. La scène montre Actéon portant la peau d'un cerf nouée autour des épaules :

« Quelle est dès lors la valeur de la peau de cervidé jetée sur les épaules d'Actéon ? Dénote-t-elle une tenue de chasse en évoquant ses succès cynégétiques antérieurs ? L'explication est insuffisante. »⁵⁵²

L'auteur ne fait qu'évoquer le renversement des valeurs, au sens où le chasseur devient la proie, la chasse excessive devenant une faute et non un exploit. Le texte de Pausanias citant Stésichore, utilise le verbe « *peribalein* », « jeter autour », pour exprimer comment la peau a été disposée sur Actéon. Mme Frontisi-Ducroux propose deux fonctions narratives, la peau attirant les chiens pour mieux les tromper, ou la peau signifiant la métamorphose du héros, mais ne sait comment aller plus avant :

« Le verbe *peribalein* [...] serait façon de dire qu'Artémis a enfermé Actéon dans une peau de cerf. La plupart des critiques optent pour l'une ou l'autre de ces traductions. Il me semble préférable de renoncer à choisir et de supposer que le texte se veut intentionnellement équivoque. »⁵⁵³

Elle rapproche alors le motif narratif du mythe d'Actéon, de la même scène dans l'Odyssée : Ulysse, à son arrivée à Ithaque, est également dissimulé sous une peau de cerf :

« Or l'opération que fait subir Athéna à la personne d'Ulysse tient à la fois de la métamorphose et du déguisement. »⁵⁵⁴

L'auteur s'engouffre alors dans une interprétation, semblant « confirmer l'hypothèse d'une équivoque intentionnelle ». On apprend par là que :

« La figuration peut s'interpréter de deux façons : soit comme une amorce d'un processus, soit comme une sorte de synecdoque, imposée par un besoin de lisibilité. »⁵⁵⁵

« L'amorce d'un processus » serait une indication temporelle tandis que la métamorphose serait un procédé littéraire, au sens Actéon deviendrait aussi indiscernable d'un cerf, que l'est Io d'une vache. Nous partageons l'inquiétude de l'auteur au moment d'écrire ces mots, car choisir des images fixes et réalistes, pour décrire un processus dynamique et mythique, n'était pas la voie la plus facile. Mme Frontisi-Ducroux abandonne alors le thème temporel pour se consacrer pleinement la fonction narrative :

« L'image peut dès lors être comprise comme montrant non point la réalité, mais ce que les chiens voient ou croient voir, un cerf au lieu d'Actéon, la réalité pour les chiens, qui en réalité n'est qu'une aberration. »⁵⁵⁶

L'auteur rappelle l'intervention d'un personnage secondaire, Lyssa, censée représenter la rage des chiens ou la folie du héros :

« La question est moins celle du choix entre les deux explications – métamorphose d'Actéon ou folie des chiens- que de l'éclairage mis tantôt sur Actéon, victime dans les deux cas, tantôt sur les chiens, victimes, dans le second cas, de Lyssa, la folie envoyée par Artémis. »⁵⁵⁷

Le propos s'éclaire en conclusion :

« Un homme attaqué par ses chiens ? Ou des chiens attaquant leur maître ? Entre ces deux énoncés qu'elle condense, l'image n'a pas à choisir. Sa

syntaxe sommaire, si syntaxe il y a, ne différencie pas le nominatif de l'accusatif. On peut en dire autant de l'actif et du passif [...] »⁵⁵⁸

Et l'auteur de conclure que les chiens sont les sujets de l'action. Ces tergiversations nous renforcent dans l'idée que le mytheme n'est constitué qu'à condition d'en reconnaître préalablement les quatre états possibles et non, d'en lister les versions narratives. Nous retenons surtout de cette analyse, que l'auteur a failli à sa promesse d'élucider le rapprochement entre Io, l'apparence bovine de l'amante de Zeus, et Actéon, l'apparence masculine du gibier d'Artémis. Une comparaison entre le mythe grec, les versions médiévales et les versions hagiographiques d'un mythe celtique disparu, aurait vraisemblablement montré l'importance du parèdre masculin de « *Bovinda* » et de façon corollaire, l'importance du parèdre féminin de saint Télo. Alors que les images grecques ne restituent pas le thème temporel connu par la version celtique médiévale et par la version hagiographique, le rapprochement aurait été fait entre Lyssa et la canicule. La rage des chiens - un poncif littéraire pour signifier le lever de Sirius - aurait alors été mise en rapport direct avec l'indication stellaire de Nouvel An, conjointe avec le solstice d'été à l'époque des premières transcriptions du mythe grec. Le parti pris méthodologique est d'autant moins justifié que l'auteur avait isolé un signifiant majeur dans l'une des versions du mythe.

En comparant la peau jetée autour du héros puis lacérée par les chiens, à la peau découpée en un lacet puis tendue autour d'un domaine, nous voulons souligner les différents ordres de grandeurs du rite d'amphidromie. Le niveau le plus restreint est rapporté dans deux récits canoniques, les mythes de fondation de Carthage, à l'aide d'un cuir de bœuf, et de Lusignan, au moyen d'un cuir de cerf. Le niveau médian est connu par deux épisodes de l'Odyssée, l'un où Ulysse porte sur son dos un cerf, chez les Lotophages, et l'autre, où il porte sur son dos, la peau d'un cerf, à son retour à Ithaque. L'Odyssée illustre l'œcoumène grec antique, depuis les rives orientales jusqu'aux rives occidentales de la mer intérieure. Le niveau ultime de l'échelle des grandeurs géographiques, est indiqué dans plusieurs récits mythiques. Le plus connu relate les exploits herculéens, depuis la razzia des bœufs de Géryon, par delà les portes d'Hercule, aux confins du monde occidental, jusqu'à la mort du héros, dans les plaines scythiques, aux confins du monde oriental. L'étouffement d'Actéon dans la peau d'un cerf, est analogue à la mort d'Hercule, enserré dans la tunique de Déjanire. Un autre récit, celtique cette fois, raconte comment les héros parcourent le monde de son extrémité occidentale à son extrémité orientale, pour en rapporter les deux vaches dont le lait suffit à nourrir Etaine :

« Tu vas le savoir », dit Aengus, « j'avais entrepris un voyage circulaire avec Manannan, au-delà des mers et nous avons atteint les Colonnes d'Or, à l'est du monde. Nous arrivâmes jusqu'en Inde. Nous trouvâmes là une acquisition étrange [...] à savoir deux vaches à cornes tordues, donnant perpétuellement du lait : une vache tachetée et une vache brune, deux beaux gobelets en or et deux entraves de soie spéciale en même temps. Nous rapportâmes tout cela en Irlande [...] »⁵⁵⁹

Bien qu'il s'agisse de vaches et non de cerfs, l'un tacheté et l'autre brun, le mythe rapporte le périple d'Oengus et de son père, dieu de la mer. On comprendra combien est grande notre frustration de ne pas savoir, en lisant Mme Frontisi-Ducroux, si Actéon est le fils de quelque entité gynémorphe comparable à Etaine, Boand ou Rhiannon. En effet, Rhiannon est accusée de n'avoir pas reconnu son fils Mabon et de l'avoir dévoré, comme le ferait quelque chienne atteinte de la rage. Le rapprochement entre la rage caniculaire, le Nouvel An archaïque, le meurtre d'Actéon sous la tutelle d'Artémis, la disparition de Mabon sous celle de Rhiannon,

aurait été fait à travers les figures des chasseurs de cerfs, Actéon dans le mythe grec, Pwyll et Arawn dans le mythe celtique.

En transposant les théonymes celtiques insulaires dans l'onomastique gauloise, nous convoquons Stanna, Stirona, Damona, Bovinda et Rigantona comme équivalents présumés d'Artémis, Io ou Héra, ainsi que Nodons, Télo, Lugus, Grannos ou Cernunnos. Cernunnos en tant qu'entité tutélaire de la navigation, Apollon Grannus en tant qu'entité titulaire des sources, Gronw en tant que rival de Lleu seront utilement rapprochés des dieux gréco-romains. Les quatre versions du mythe d'Actéon pourraient révéler la structure du mythe gaulois disparu.

Le cerf, le forgeron et les calendes de novembre selon Patrice Lajoie :

Dans un article récent (2008), l'auteur propose une approche novatrice du panthéon gaulois. On y trouve d'abord « *Ucuetis* », entité mal identifiée sinon par les rapprochements que l'auteur établit avec « *Uchadan* », un forgeron irlandais, dont l'étymon serait « **Ucatanos* ». Nous y voyons le démon « *Huccan* » de la légende bretonne de saint Hervé (fêté le 7 juin). L'auteur s'intéresse ensuite à « *Cobannos* » ou « *Gobannos* », l'équivalent de « *Volcanus* » ou « *Héphaïstos* » : l'entité andromorphe est accompagnée d'un cerf en Gaule, ce qui ne saurait surprendre car Dis Pater, l'entité divine dont sont censés être issues les lignées générationnelles gauloises, est aussi « *Ploutos* », le riche. A l'appui de sa démonstration, il cite une statuette votive de cerf trouvée associée à un buste de Vulcain dans un atelier de potiers à Terre-Franche. De façon encore plus convaincante, il mentionne le bas relief d'Alzey dédié à Vulcain, où le dieu est accompagné d'un cerf. Lajoie ne résout pas la question étymologique : pourquoi un cerf alors que les vents semblent mieux indiqués que cet animal ?

« A Nîmes, Vulcain est honoré avec les vents, qui sont d'ailleurs représentés avec des oreilles de faunes, lesquelles sont des oreilles de cerf. Mais le lien est trop ténu »⁵⁶⁰

[L'auteur cite la dédicace]

SEVERA NIGIR F VOLCANO ET VENTIS VSLM..⁵⁶¹

Eût-il songé aux quatre vents et aux quatre coins, qu'il aurait fait le rapprochement avec l'étymon « *cern-* » dont est tiré l'épiclèse de l'entité andromorphe à bois de cerf. Nous reviendrons sur la question des vents, à partir de ce qu'en dit Vitruve. Patrice Lajoie oriente son interprétation de Gobannon/Héphaïstos, vers la figure du cornard, porteur d'un bois après avoir été cocufié par le dieu de la guerre. La dissonance cognitive est telle que l'auteur laisse de côté les dates de culte alors qu'il les connaît parfaitement :

« Ce lien entre le forgeron et le cerf est peut être resté sensible tardivement, au point d'être incorporé dans certaines traditions hagiographiques. J'avais noté auparavant que l'essentiel des saints celtes liés au cerf étaient fêtés autour du 1^{er} novembre : Hubert (3 novembre), Cadoc (1^{er} novembre), Hernin (2 novembre), Ké ou Kenan Colodoc (5 novembre) et peut être saint Ludre (1^{er} novembre) »⁵⁶²

Il cite encore saint Govran ou Gobrien (fêté le 10 ou le 16 novembre) et saint Vulgan (fêté le 2 novembre). Evidemment les paronymies entre Gobrien et « *Gofannon* », entre Vulgan et « *Volcanus* » sont favorables à sa démonstration, bien que celle-ci soit idiosyncrasique. Pour quelle raison en effet, la Toussaint et la fête des morts, serait-elle associée au forgeron divin ? Il manque à la série un terme intermédiaire, à savoir saint Gobain (fêté le 20 juin), pour comprendre la fonction narrative commune au solstice d'été et aux dates homologues du lever et du coucher estival. Les saints

Vulgan, Gobain, Fursy et Vaast (fêté le 6 février) est sont honorés en particulier à Thérouanne, une abbaye picarde. Le toponyme est homophone de zoonymes (« *Thier* ») et de théonymes (« *Thirona* »).

« [Saint Vulgan] suit un périple assez proche de celui de saint Gobain, qui lui aurait suivie saint Fursy en Gaule, en partant approximativement de la même région et en arrivant tout aussi approximativement au même endroit (Saint-Gobain est en Picardie). Ce qui est intéressant dans la vie de saint Vulgan est qu'il maîtrise les vents [...] »⁵⁶³

Si l'auteur avait le rapprochement entre les légendes de saint Vulgan et saint Gobain, celle de saint Fursy (fêté le 16 janvier) et celle de saint Ronan (fêté le 1^{er} mai au Pays de Galles), le mytheme aurait été élucidé bien avant notre contribution. En effet, à la mort de saint Fursy, une polémique s'élève entre ceux qui réclament sa dépouille. On s'en remet au jugement divin en plaçant le cadavre sur un chariot tiré par deux taureaux indomptés. Le convoi s'arrête à Péronne, où sont déposées les reliques du saint homme, dans une église bâtie pour l'occasion et dédiée à saint Pierre. En définitive, les quatre dates mythiques des Celtes insulaires, sont évoquées par les dédicaces : saint Vaast aux calendes de février, saint Ronan à celles de mai, saint Pierre à celles d'août et toute la série des saints au cerf, à celles de novembre. Il fallait rapprocher les fêtes de saint Ronan et de saint Pierre du solstice d'hiver, et celles de saint Vaast et des saints au cerf, du solstice d'été, pour comprendre l'agencement des quatre titulatures.

Lajoye conclut son article en rapprochant la série masculine Ucuëtis, Gobannos et Volcanus, de la série féminine Bellona, Segeta et Vesta. Il croit résoudre la dissonance entre les triples attributions, en associant une seule figure masculine (Mercure à Rome, Lugus en Gaule) à une seule figure féminine (Minerve ou « l'équivalent gaulois de Brigit »). En quoi l'association d'une entité masculine à son parèdre féminin, permet-elle de comprendre celle existant entre l'entité masculine et le cerf ? Il fallait rapprocher les héros masculins entre eux à partir de la date dédiée à saint Gobain, le 20 juin. La dédicace à Vesta signifie l'écart de neuf mois entre la hiérogamie (à l'équinoxe d'automne, si Cernunnos est assimilé à un cerf) et Gobannos, le cornard devant assumer la paternité d'un enfant divin né au solstice d'été. Il restait alors à réduire la dissonance entre la vierge romaine et la mère gauloise ; citons le dictionnaire de Grant et Hazel (1975) :

« Hestia [...] elle est la déesse du foyer et l'aînée des trois filles de Cronos et de Rhéa. Bien qu'elle eût été courtisée par Apollon et par Poséidon, elle refusa de se marier ; étant elle-même restée vierge, elle imposa à ses prêtresses de le rester aussi. »⁵⁶⁴

« Vesta : Déesse romaine du foyer [...] A Rome, elle avait pour fonction de protéger la patrie ; ses prêtresses, les Vestales, faisaient vœu de chasteté. »⁵⁶⁵

Tant que la relation ne sera pas clairement établie entre la cadence donnée par les douze ou treize menstrues de la vierge et les théophanies de Vulcain ou Gobannos, tout ceci reste une conjecture.

*Chapitre 6.
S'assurer de la
réceptivité sexuelle
féminine.*

L'hypothèse porte la réceptivité sexuelle des biches et des femmes. Elle est validée quand le récit mythique porte sur l'oestrus féminin au « lever d'Arcturus » ou d'un couple dont l'enfant naît au solstice d'été. Le mytheme porte sur la grossesse à des dates solsticiales mythiques. L'hypothèse est réfutée quand le discours est réaliste.

Où l'oestrus de la biche est précisément :

Une illusion référentielle, la « bête qui brame » :

L'ambivalence taxonomique entre bovins et cerfs commence par leur cri :

Chato mé, gouno tré, bêlant cin, bramant neu, chanant douze, baudo treize.⁵⁶⁶

Le dicton se traduit ainsi : « La fille un mois, la chienne trois, la brebis cinq, [la vache ou la biche] neuf, la jument douze, la bourrique treize ». En voici une version différente :

La lapine porte deux mois, la chatte et la chienne deux, la louve trois, la bête qui grogne [truie] quatre, la brebis cinq, la chèvre six, autant la bête qui brame qu'une dame, pour la bourrique et la jument il en faut bien onze pour le moins.

Dans la première version l'indication porte sur la menstruation des filles et la durée de gestation des biches, mais dans la seconde, sur la durée de gestation commune aux femmes et aux biches. L'indication relative aux « bêtes qui brament » est contraire aux données aristotéliennes, soit environ huit mois pour la biche et neuf mois pour la vache, tant il importe de faire coïncider les rythmes végétaux, ceux des animaux sauvages et les nôtres. Nous en avons relevé deux autres versions :

Tant porte femme comme vache.

La biche porte comme la femme.

L'indication particulière à notre espèce est confortée par les données chronobiologiques relatives à la pulsion sexuelle masculine sans tenir compte du cycle oestrien féminin, exprimé par « *chato mé* ». La controverse n'est pas près de s'éteindre car de même qu'on dit encore, en pays welsh, « sauvèdge pechère » pour désigner un sanglier, on dit « vaiche sauvège » pour désigner une biche.

L'ambivalence avait été relevée en Lorraine par Eugène Rolland (1906). Ainsi une revue spécialisée publiait en 1978 différents articles dont nous tirons ces extraits :

« [...] la majorité des biches ont mis bas en France pour le 15 juin au plus tard, ceci à de rares exceptions près. Compte-tenu d'une gestation de neuf mois, ceci implique donc que les biches sont fécondées au plus tard pour le 15 septembre. »⁵⁶⁷

« L'affirmation selon laquelle la période de gestation des biches serait de neuf mois me semble procéder d'une conception par trop anthropomorphique liée au symbolisme sexuel que l'Homme se complait depuis longtemps à donner au cerf. »⁵⁶⁸

Alors que cette assertion induit que la sexualité débridée du cerf plait tellement aux hommes que ceux-ci s'honorent « d'en être », on ne voit pas pourquoi les biches devraient porter comme les femmes. L'auteur confirme cependant son propos en opposant cette fois les genres masculin et féminin. Il confond alors la sexualité et la procréation :

« L'homme n'a pas le monopole de ce type de symbolisme sexuel, à travers son homologue « cervidé » la femme en possède un également si l'on en croit ce vieux dicton colporté depuis des générations de chasseurs : « les biches portent comme les femmes », c'est-à-dire neuf mois. »⁵⁶⁹

La figure mythique d'un chasseur imitant les cerfs, permet de « construire » le récit de la concomitance de la gestation animale (biche ou vache) et de la grossesse de l'entité gynémorphe (Bovinda, Damona ou Stanna). La grossesse mythique sert de modèle aux grossesses féminines. En effet, les naissances sont précisément situées dans l'année :

Mars pour les poules, Avril pour les moutons, Mai pour les bœufs, Juin pour nous.⁵⁷⁰

Le mythe marial inverse les dates (conception le 25 mars, parturition le 25 décembre) et il n'y a aucune ambiguïté. En revanche quand la bête qui brame est une biche, elle est couverte à l'équinoxe d'automne et met bas en mai ; quand c'est une vache sauvage, elle est couverte à la même date et vêle en juin.

Le cerf, la biche et la nymphe :

A l'inverse des croyances vernaculaires contemporaines, la gestation et la parturition des biches est parfaitement connue d'Aristote. Ces bêtes mettent bas un mois avant le solstice d'été. Le calcul découle de la date de premier œstrus. La parturition est reportée d'autant, si elles n'ont pas été fécondées au début du rut :

« [Les biches] conçoivent après le lever d'Arcturus. Elles portent pendant huit mois et ont quelquefois deux petits. Après la conception, elles s'isolent [...]. »⁵⁷¹

La notule a été reprise au Moyen Age et encore par la suite, mais l'assertion relative à Arcturus porte plus souvent sur le rut des mâles que sur l'œstrus des femelles. Le motif commun aux deux genres sexués apparaît la fable n°102 d'Esopé, sans indication saisonnière fiable :

« Un cerf pressé par la soif arriva près d'une source. Après avoir bu, il aperçut son ombre dans l'eau. Il se sentit fier de ses cornes, en voyant leur grandeur et leur diversité; mais il était mécontent de ses jambes, parce qu'elles étaient grêles et faibles. Il était encore plongé dans ces pensées, quand un lion apparut qui le poursuivit. Il prit la fuite, et le devança d'une longue distance ; car la force des cerfs est dans leurs jambes, celle des lions dans leur cœur. Tant que la plaine fut nue, il maintint l'avance qui le sauvait; mais étant parvenu à un endroit boisé, il arriva que ses cornes se prirent aux

branches et que, ne pouvant plus courir, il fut pris par le lion. Sur le point de mourir, il se dit en lui-même : «Malheureux que je suis ! Ce sont mes pieds, qui devaient me trahir, qui me sauvaient ; et ce sont mes cornes, en qui j'avais toute confiance, qui me perdent.» C'est ainsi que souvent dans le danger les amis que nous suspectons nous sauvent, et ceux sur qui nous comptons fermement nous trahissent. »⁵⁷²

On le trouve à nouveau dans la fable n°103, avec inversion du genre sexué :

« Une biche, poursuivie par des chasseurs, se cacha sous une vigne. Ceux-ci l'ayant un peu dépassée, elle se crut dès lors parfaitement cachée, et se mit à brouter les feuilles de la vigne. Comme les feuilles remuaient, les chasseurs s'étant retournés et pensant, ce qui était vrai, qu'il y avait une bête cachée dessous, tuèrent la biche à coups de traits. Celle-ci se sentant mourir prononça ces paroles : «Je l'ai bien mérité car je ne devais pas endommager celle qui m'avait sauvée.» Cette fable montre que ceux qui font du mal à leurs bienfaiteurs sont punis de Dieu. »⁵⁷³

La seule mention de la vigne ne suffit pas à situer le motif dans le temps saisonnier. Le rut automnal est signifié par le motif du « tissage », quand le bois du cerf est couvert des branches et herbes arrachées. Examinons le motif à travers une autre substitution taxonomique, où les taureaux prennent la place des cerfs. Ainsi dans le roman de Chrétien de Troyes, Yvain rencontre un « bouvier » gardant les animaux sauvages, comme d'autres gardent les vaches ou les biques :

« [...] Et que fais tu ? -Ychi m'estois,
Si gart ches bestes par chu bois.
-Gardes ? Pour saint Perre de Romme !
Ja ne connoissent les hommes !
Je ne cuit qu'en plain n'en bocage
Puisse an garder beste sauvage,
N'en autre liu, pour nule cose,
S'elle n'est loïie u enclose. »⁵⁷⁴

Un bouvier que l'on retrouve dans la version galloise, où il répond à Kynon en ces termes :

« [...] Je lui demandai quel pouvoir il avait sur ces animaux. —« Je vais te le montrer, petit homme », dit-il. Il prit sa massue à deux mains et il en frappa un grand coup sur un cerf qui brama de façon aiguë. Répondant à ce brame, il arriva une multitude d'animaux sauvages aussi nombreux que les étoiles du ciel, si bien que j'avais à peine la place de rester dans la clairière avec eux ; c'étaient des serpents, des vipères et toutes sortes d'animaux. Puis il leur jeta un regard et leur ordonna d'aller paître [...] Il me dit alors : « Est-ce que tu vois maintenant, petit homme, le pouvoir que j'ai sur ces animaux-là ? »⁵⁷⁵

Ces bouviers, parfois explicitement vêtus de deux cuirs de bête, sont censés servir d'intercesseurs entre les chevaliers et les dames au-delà.

Où la durée gestation est trop variable pour qu'on sache de quelle bête, biche ou bique il s'agit :

Pour distinguer la « bique » de la « biche », il ne suffit pas de préciser que l'une est sauvage : « la « bise salvage » serait la femelle du cerf ? La désignation vaudrait pour plusieurs autres espèces. Suffit-il de dire « « cerva major » ? Ou « bischa silvestris » ? Ou « hinula ? Ou « selena » ?

La chèvre domestique se reproduit jusqu'à deux fois l'an :

« [...] La brebis et la chèvre sont en gestation cinq mois ; c'est pourquoi dans certains pays chauds où le temps est doux et où elles ont une nourriture abondante, elles donnent naissance deux fois l'an. »⁵⁷⁶

« [...] Les brebis et les chèvres mettent au monde des jumeaux à cause de la richesse de la pâture et si le bélier ou le bouc est né jumeau ou encore la mère. Elles sont aussi génératrices de mâles ou génératrices de femelles à cause des eaux (car certaines eaux sont génératrices de mâles, et d'autres, de femelles) et aussi à cause des mâles. » ; et si elles sont accouplées par vent du Nord, elles donnent de préférence naissance à des mâles, et par vent du Sud, de préférence à des femelles. »⁵⁷⁷

« Sur les moutons [et les chèvres] et le rôle fécondant des vents : [...] Mieux encore, les brebis [et les chèvres] savent également que Borée et Notos contribuent, non moins que les [mâles] qui les montent, à leurs efforts pour mettre bas. Elles savent également que Borée a tendance à donner des mâles et Notos des femelles. Et selon que la brebis [ou la chèvre] qui a été couverte désire l'une ou l'autre progéniture, elle se tourne face à l'un ou face à l'autre. [...] »⁵⁷⁸

« Théorie démocratéenne de l'influence du climat sur la parturition : Démocrite dit que les fausses couches sont plus fréquentes dans les régions méridionales que dans les régions septentrionales, et que cette situation est normale attendu que le corps des femelles gravides est amolli et distendu par le vent du sud ; [...] Ainsi donc, selon l'Abdéritain, par temps froid l'embryon se maintient, et par temps chaud il est généralement expulsé ; il ajoute que les veines et les parties générales ont nécessairement tendance à se distendre quand la chaleur devient extrême. »⁵⁷⁹

Les abris fournis par l'homme en échange du lait des mères et de la chair des chevreaux, procurent des conditions d'existence plus favorables au cheptel que ne le sont les conditions naturelles. Le but de la domestication est de favoriser la reproduction utile au berger, ce dont témoigne Elien qui insiste sur le rôle de l'éleveur lors du renversement saisonnier des vents :

« Les chèvres, quant à elles pour leurs couches, trouvent dans les vents, sans avoir à se démener, des serviteurs tout prêts qui viennent sans qu'on les appelle. Les bergers sont aussi très attentifs aux vents. Ainsi lorsque Notos souffle, ils font monter les chèvres par les boucs afin que leurs petits soient plutôt des femelles. »⁵⁸⁰

Quant aux abris sous la roche brûlante de soleil en été, on ne peut s'empêcher de faire le rapprochement avec l'Odyssée, car Polyphème enferme ses troupeaux chaque soir dans sa caverne (en hiver donc, puisqu'elles sont allées pâturer de jour). On songe alors au soleil se cachant en automne et plongeant de ce fait le monde dans l'obscurité. Pour que le soleil réapparaisse, on le fait sortir en se grimant et en faisant mille diableries qui ressemblent au « *cervulum facere* » romain et aux Roïtschägättä contemporains. En vertu cette comparaison, Ulysse est « grimé » en bélier quand il s'accroche à leur toison pour échapper à la vengeance de Polyphème.

Le bouc sauvage est en rut en été, car l'oestrus de la chèvre aegagre survient avant la « dormance » estivale de la végétation :

« [La chèvre aegagre] est active jour et nuit d'octobre à mai ; de juin à septembre, ne se déplace pas pendant la journée en raison de la chaleur. »⁵⁸¹

« Au temps du rut, en juin, [les boucs] poursuivent leurs rivaux, le choc des cornes s'entend de loin et il n'est pas rare qu'un des adversaires, ou les deux, se dérochent. En novembre, moment où la nourriture est la plus abondante,

après la sécheresse de l'été, la chèvre [aegagre des Sporades] met bas un, rarement deux cabris, dans une caverne inaccessible à l'homme. »⁵⁸²

« Des chèvres domestiques retournées à l'état sauvage ont laissé quelques bâtards ressemblant aux chèvres [aegagres des Sporades]. »⁵⁸³

« Les chèvres qui naissent sur le Mimas ne boivent pas pendant six mois et se contentent de regarder la mer et d'absorber les bises qui en viennent. »⁵⁸⁴

« Les chèvres de Céphallénie ne boivent pas pendant six mois de l'année. »⁵⁸⁵

Le bouc sauvage est en rut en hiver (la chèvre aegagre s'accouple alors après la « dormance estivale ») :

« Reproduction : rut d'octobre à décembre, [...] généralement après les premières pluies d'automne. Naissances avril-mai. Gestation 142-153 jours. Une portée annuelle de 1-2 chevreaux. »⁵⁸⁶

« [La chèvre aegagre est] diurne en hiver, pratiquement nocturne en été pendant les grandes chaleurs. [...] Les mâles vivent à l'écart, sauf pour la période du rut en automne. [La femelle met bas] 1 à 2 jeunes en avril-mai. »⁵⁸⁷

« [...] Les chèvres [aegagres] de Crète vivent en nombre appréciable en quelques localités de l'île [...] Le rut est en novembre, la mise bas au début de mai. »⁵⁸⁸

Le bouquetin se reproduit pendant la dormance hivernale :

« Les [bouquetins] mâles adultes ne se joignent aux femelles que pour le rut. [...] Reproduction : rut en décembre-janvier. Naissances fin mai ou en juin. [...] Gestation 21-23 semaines. Une portée annuelle d'un petit (rarement 2). »⁵⁸⁹

« [Les bouquetins vivent en] groupes de femelles et de jeunes. Les mâles souvent plus faut en altitude, ne les rejoignent que lors du rut en décembre-janvier. [...] [La femelle met bas] un jeune en mai-juin. »⁵⁹⁰

(546) : « Le rut a lieu en décembre et en janvier [...] Dans les derniers jours de mai ou en juin, la femelle met bas un petit, très rarement deux. »⁵⁹¹

La physionomie de la femelle (ou étagne) est très différente [de celle du bouquetin mâle]. Beaucoup plus petite, ne dépassant pas 50 kg, elle a une longue figure et des cornes de chèvre, dépassant rarement 25 cm, sans bosses, avec de simples rides transversales. »⁵⁹²

Le mot « étagne », signalé par Eugène Rolland (1906), avait été relevé dès 1789 par les taxonomistes.

Le chevreuil est en rut avant la « dormance » hivernale :

« Le rut a lieu fin juillet et en août, même septembre, mais les embryons, après quelques divisions, restent stationnaires jusqu'en novembre, pour se développer normalement ensuite [...] et voir le jour en avril, plutôt mai, et juin. Exceptionnellement d'ailleurs, il peut naître des petits chevreuils dans tous les mois de l'année. »⁵⁹³

Mais on trouve une assertion complémentaire, chez des naturalistes mieux au fait de la biologie de la reproduction :

« Reproduction : [...] le seul Artiodactyle chez lequel il y a implantation différée de l'embryon. Mâles polygynes. Rut en juillet-août. Rut secondaire en octobre-décembre (un petit nombre de femelles fécondées durant cette période ; dans ce cas la gestation est directe). La période d'implantation différée dure c. 150 jours (jusqu'en décembre) et la gestation proprement dite c. 144 jours. Une portée annuelle : jumeaux 75% ; 1 faon, 20%, 3 faons 5%, mais cela dépend beaucoup du milieu. »⁵⁹⁴

La comparaison entre les faits rapportés par les différents naturalistes aboutit à une conclusion paradoxale : il existe des « cabris d'été » -qui naissent à l'état sauvage,

sauf chez les chèvres aegagres des îles Sporades- et des « cabris d'hiver » qui naissent dans les bergeries, les bories ou les grottes des îles Sporades. Est-ce en fonction des climats ? Apparemment oui, selon Aristote. Ceci conduit directement aux thèmes mythiques : allons d'abord en direction du Nord, avec Hérodote, puis en direction du Couchant, avec Isidore de Séville et Geoffroy de Monmouth :

« Les Scythes qui s'y rendent ont besoin de sept interprètes, en sept langues différentes, pour traiter leurs affaires. Si jusque là le pays nous est bien connu, personne ne sait exactement ce qu'il y a plus loin [...]. Les Argippéens prétendent -mais je n'en crois rien- que des hommes aux pieds de chèvres habitent ces montagnes et que, plus loin encore, on trouve des hommes qui dorment 6 mois de l'année. »⁵⁹⁵

« Description des îles au delà des portes d'Hercule : les Gorgades sont des îles de l'océan visibles depuis un promontoire appelé cap d'Hespérion. Les habitantes de ces îles sont les femmes Gorgones à l'agilité d'oiseau et au corps rugueux et hirsute. Ces femmes ont donné leur nom aux îles. Ces dernières sont à deux jours de mer du continent. »⁵⁹⁶

« Description des îles au delà des portes d'Hercule : Gorgadès est habitée par des femmes au corps de bouc qui, à ce que l'on rapporte, surpassent par leur célérité les lièvres à la course. »⁵⁹⁷

On aura reconnu Atalante et les Hespérides au Couchant, et les Argonautes et la Colchide, au Levant. Atalante, vierge à l'instar d'Artémis, n'a voulu pour époux que celui capable de la vaincre à la course. Selon les versions du mythe, elle aura ainsi gagné la course et fait tuer deux centaures, sinon perdu du temps à ramasser les pommes d'or et perdu la course.

Les biches portent-elles neuf mois ?

Les théonymes « *Bovinda* », « *Damona* », (Carvonja ou Cervera, comme patronyme), « *Stanna* » (Cabrera, comme patronyme, ou Capella comme nom d'étoile), laissent entendre que les entités gynémorphes se manifestent sous des apparences animales. Qu'en est de leur nuptialité, de leur grossesse et de leur lactation ? Nous ne nous intéressons qu'aux « vaches », « biches » ou « chèvres » mythiques, c'est à dire aux théonymes équivalents à ces zoonymes. Une entité gynémorphe censée épouser ou s'accoupler avec un cornard à bois de cerfs, aura une double inscription calendaire. Une occurrence équinoxiale pour la hiérogamie accouplement et/ou la perte de sa virginité, et une occurrence solsticiale pour la parturition, le genre du nouveau-né, la lactation et la succession des générations. L'ambiguïté vient de ce qu'on assimile les dates de hiérogamies, à la durée de gestation des êtres dont l'entité divine est censée prendre l'apparence. En passant des apparences animales à l'apparence humaine, la cohérence narrative nécessite l'accord des dates d'accouplement et/ou de durée de la gestation dans les deux genres taxonomiques. Comme les biches sont en œstrus à une date précise, non asservie aux conditions anthropiques, il en découle que les femmes sont censées accoucher en été, dans la « nature des choses » ou « selon un ordre de la nature » ! Autrement dit, les deux proverbes suivants ne peuvent être compris l'un sans l'autre. Le premier relatif donne les indications relatives aux dates d'œstrus du bétail domestique, le second, celles des parturitions :

« Bœuf d'automne, cheval de printemps ».⁵⁹⁸

« [...] Mai pour les bœufs, juin pour nous. »⁵⁹⁹

Les biches ne portent que huit mois selon Aristote : le signifié mythique s'évacuerait si on s'en tenait aux textes des naturalistes :

« Les biches portent huit mois et quelques jours ; elles ne produisent ordinairement qu'un faon, et très-rarement deux ; elles mettent bas au mois de mai et au commencement de juin, elles ont grand soin de dérober leur faon à la poursuite des chiens, elles se présentent et se font chasser elles-mêmes pour les éloigner, après quoi elles viennent le rejoindre. Toutes les biches ne sont pas fécondes ; il y en a qu'on appelle brehaignes, qui ne portent jamais ; ces biches sont plus grosses et prennent beaucoup plus de venaison que les autres, aussi sont-elles les premières en chaleur. »⁶⁰⁰

« [...] La durée de gestation des biches s'étend sur une moyenne de 240 jours (236 moyenne exacte) avec des extrêmes de 220 et 270 jours. »⁶⁰¹

« Il y a 243 jours entre le 1^{er} octobre et le 31 mai de l'année suivante, si nous admettons la moyenne de 240 jours [...] cela situe effectivement les fécondations entre le 20 septembre et le 5 octobre. »⁶⁰²

« Le brame se calque sur la période écologiquement la plus favorable aux naissances en fonction de la latitude, de la température et de la meilleure pousse de l'herbe. »⁶⁰³

Qu'on assigne aux biches une date de parturition n'est pas de notre propos sauf si elle sert à déterminer la date, fixe, de l'accouchement des dames aux fontaines. A travers la relation entre les genres masculin et féminin est contée la distinction entre les genres animaux et le genre humain. L'anthropocentrisme fait du déni d'une saison de reproduction dans le genre humain, l'équivalent d'un caractère essentiel comme si les animaux relevaient de la nature et que le genre humain n'en relevait pas. Il y a plusieurs façons d'aborder ce sujet : Aristote prétend que les hommes désirent l'accouplement en hiver et les femmes, en été. Hell propose d'y voir une fièvre masculine automnale, quand les chasseurs parlent plutôt du « symbolisme sexuel des femmes » et de leur « homologue [chez les] cervidés ». Reinberg s'en tient au fait que la pulsion sexuelle masculine passe par un maximum en automne. Sa découverte a pour conséquence indirecte de faire de la concomitance du rut des cerfs et de la pulsion sexuelle saisonnière des hommes, la cause des racontars de chasse. Il devient alors possible de les interpréter sans tomber dans le travers de l'écriture complaisante de la « nature » masculine que Pelosse reproche au récit « ethnologique » de son collègue alsacien.

La parturition des biches au chant du coucou :

La croyance selon laquelle le premier chant du coucou est concomitant de la délivrance des biches, est encore d'actualité. Pour Gaston Phébus et Jacques du Fouilloux, les choses sont moins claires : la biche porte huit ou neuf mois, selon son âge et la nourriture dont elle dispose. Certains veneurs français, par contagion probable avec les traditions équestres, prétendent que les dates de mise bas des biches les plus précoces sont la saint Georges (le 23 avril). Cette croyance accorde les dates du rut équinoxial avec une durée de gestation de huit mois, tandis que les mises-bas plus tardives s'observeraient à la saint Jean, ce qui correspond à une durée de gestation de neuf mois. Voyons rapidement ce qu'il en est des premiers et des derniers chants du coucou :

A la mi-mars, le coucou est dans l'épinard. » [le prunellier ou épine noire]

Entre mars et avril, on sait si le coucou meurt ou vit.

A la saint Benoît, le coucou chante au bon endroit ou il est mort de froid. [le 21 mars]

A la saint Benoît, le coucou chante, il en a droit, ou il est mort de froid. ⁶⁰⁴

Quelques dictons sont plus pessimistes : il faut attendre six à sept semaines après la saint Mathias (le 24 février), voire Pâques !

A la saint Mathias, le corbeau s'en va, six semaines passent, le coucou reviendra.

A la saint Mathias, corbeau tu t'en vas, coucou ramèneras, dans sept semaines l'entendras.⁶⁰⁵

La Semaine Sainte, le coucou chante, le 10 avril il chante mort ou vif.

Il n'est jamais avril, que le coucou ne l'ait dit.⁶⁰⁶

L'énoncé de mises-bas synchrones du chant du coucou, porte autant sur le premier chant que sur le dernier. La date où le coucou se tait est proche du solstice d'été :

Quand le coucou sur saint Jean avance, c'est signe de grande abondance.

A la saint Jean, le coucou perd son chant.

Après la saint Jean si le coucou chante, l'année sera rude et méchante.⁶⁰⁷

En définitive, les dictons contemporains sur le coucou corroborent la saint Benoît comme date la date la plus précoce de la parturition des biches, et la saint Jean comme date ultime. La variabilité des dates de parturition des biches, ne permet pas de décrire de façon univoque l'intervalle entre le rut à l'automne et le chant du coucou au printemps suivant. L'argument doit être repris en distinguant entre biches (en œstrus en septembre-octobre, portant huit mois) et chèvres de l'espèce *Capreolus* (en œstrus en juillet-août, portant neuf mois). Les « chèvres » les plus précoces sont susceptibles de mettre bas dès avril.

« Le rut normal [du chevreuil] se situe entre le 15 juillet et le 15 août. Sa date d'apparition relativement fixe pour une région donnée, est néanmoins fonctions des conditions atmosphériques, et le froid peut la retarder de quelques jours à une semaine. Quant au second rut d'octobre-novembre, il est aléatoire, irrégulier, rare et ne se manifesterait que chez des chevrettes non fécondées en août. [...] Il n'est pas exclu que cette manifestation génésique d'automne soit beaucoup plus simplement sous la dépendance de l'action hormonale qui va déterminer la division active de l'ovule. Celui-ci en effet, depuis sa fécondation (au 10 août par exemple) est resté en état de quiescence, c'est-à-dire au stade d'une vésicule immobile ; il n'est pas encore fixé dans la muqueuse utérine et il ne commencera son développement normal, jusqu'à son terme de mai, qu'à partir justement de cette période de novembre. »⁶⁰⁸

Outre l'influence des conditions climatiques et alimentaires sur la durée de gestation, le mois de mai doit être celui des naissances les plus fréquentes. On ne s'étonnera donc pas des dates de calendes de mai pour une entité gynémorphe ayant l'apparence d'une biche, d'une bique ou d'une chèvre, et pour théonymes « Damona » ou « Stanna ». La lactation débute à la mise-bas.

Les biches et les biques allaitent les ermites :

Le motif existe dans la légende de saint Gilles (fêté le 30 août, comme saint Edern). La date est cohérente avec l'allaitement par une biche. Le 30 août correspond à la date précoce d'accouplement et au sevrage des faons, au moment du rut. On retrouve le motif dans les légendes de sainte Geneviève de Brabant et de saint Etienne. Sainte Geneviève est fêtée le 3 janvier, saint Etienne l'est le 26 décembre. Des dates hivernales d'allaitement par une biche ne sont plausibles qu'à condition d'interpréter le motif narratif comme la corruption de « biche » en « bique ». Est-ce le décalage des calendes de mars aux calendes de janvier, lors de la réforme julienne, qui a déterminé le réaménagement des indicateurs animaliers et des indications calendaires ? On peut admettre que l'allaitement ait été assuré par une bique, si la conception a eu lieu au solstice d'été. Le rapprochement entre Stanna, Etaine et étagne, la chèvre sauvage, est alors fondé sur l'apparence caprine de la mère. Là où

le mythe irlandais choisit d'arrêter le temps, entre prime et vêpres, durant neuf mois, l'interprétation du théonyme gaulois aurait privilégié une variante naturaliste, la durée de gestation limitée à six mois. Ainsi la figure de Mercure, bien attestée en Gaule, est illustrée par la sempiternelle anecdote du berger qui saillit sa chèvre :

« Conte italien du chevrier amoureux de sa chèvre : [...] Ces événements parvinrent aux habitants du lieu qui dressèrent à l'enfant un tombeau magnifique et donnèrent son nom au fleuve, qu'ils appelèrent Crathis. De l'union qu'il avait eue avec la chèvre naquit un marmot, qui par ses jambes était une chèvre et par son visage un homme. L'histoire veut qu'il ait été divinisé et qu'on l'ait adoré comme un dieu des forêts et des vallons. »⁶⁰⁹

Il suffira de rapprocher entre elles les eaux ou les entités désignées par Crathis, pour développer une théorie sur les nymphes, tritons et ondines :

« L'eau qui coule dans le fleuve Crathis rend la peau blanche. Et de fait, d'après Théophraste, les moutons qui s'y abreuvent comme les bœufs et tous les bestiaux à quatre pattes, passent du noir ou du roux au blanc [...] »⁶¹⁰

Citons l'espèce ovine, faute d'avoir trouvé la notule équivalente au sujet des cerfs :

« Alternance saisonnière de la position du bélier dans le sommeil : [...] le bélier lorsque le sommeil s'empare de lui et l'enveloppe, s'allonge et dort sur le flanc gauche pendant les six mois d'hiver, et à partir de l'équinoxe de printemps, il se repose sur l'autre côté et s'allonge sur le flanc droit. C'est ainsi qu'à chaque équinoxe, le bélier change de position pour dormir. »⁶¹¹

Pour comprendre Elien, il faut considérer le référentiel géographique aristotélicien : la droite et la gauche, à l'échelle de la Terre, sont les côtés correspondant aujourd'hui au pôle Sud et au pôle Nord. La droite et la gauche du bélier sont repérées par rapport à l'axe vertébral de l'animal. Le flanc gauche de l'animal (son côté de repos hivernal) est le côté gauche du référentiel et vice versa. Reste à savoir où se trouve la tête, pour passer de l'emboîtement temporel à l'emboîtement spatial : pour assurer la cohérence spatio-temporelle il faut que les béliers aient la tête tournée vers le Levant. Ainsi, les sommes nocturnes du bélier correspondent au semestre sombre et le chômage diurne du bélier correspond au semestre clair, le flanc gauche de l'animal signifiant Nord et le droit, le Sud. Alors le bélier réalise une homéothermie rudimentaire en tournant le dos aux vents boréens, trop froids durant l'hiver, et le dos au Notos, trop chaud l'été. Les retournements ont lieu aux équinoxes : les valeurs opposées, chaud en été et froid en hiver, se conjuguent indépendamment de l'espèce considérée. Le choix du mouton relève de la synecdoque, car la toison est à l'animal, ce que la laine de son manteau est au berger. C'est à peu de choses près la logique chromatique des mascarades carnavalesques.

Saint Gilles et la chèvre :

Le motif du changement de couleur, dans les eaux du fleuve Crathis, peut être rapproché du changement de saison. Examinons la légende de saint Gilles (fêté le 30 août). Avant d'être renommé Gilles, le saint homme s'appelait « Aegidius », nom formé directement sur celui de la peau de chèvre, « *aigis* ». Nous retrouvons l'évocation du costume des masques printaniers dans les théonymes gaulois « Stanna » et « Caprion », sans savoir si ces théonymes désignent des figures printanières, pertinentes aux calendes de mars, ou la figure symétrique, saint Gilles, fêté à celles de septembre. Saint Gilles est une figure majeure du calendrier sanctoral officiel mais pour simplifier l'exposé de la coutume bretonne, nous lui substituerons son homologue local, saint Edern.

Saint Gilles, après avoir vécu deux ans auprès de saint Césaire en Arles, se retire en un « désert ». Il vit en ermite dans une grotte, à l'endroit qui deviendra Saint-Gilles-du-Gard. Une biche vient chaque jour à heures fixes lui offrir son lait. Les veneurs du roi Wamba prennent en chasse cette biche. Serrée de près, elle se réfugie aux pieds de saint Gilles. Aucun des chiens ne peut s'approcher de l'ermitage. La meute est figée à un jet de pierre de sa proie. Un chasseur tire sa flèche, laquelle atteint Gilles à la main. L'acte est reconnu comme impie par le roi, qui s'oblige à demander réparation de son crime.

Saint Gilles est encore invoqué par les femmes atteintes de stérilité, mais aussi par ceux qui souffrent de maux de ventre. On peut penser que le lait dont fut nourri le saint homme, valait autant sinon plus que celui des animaux domestiques. En témoigne la capacité du saint homme de guérir de sa blessure à la façon dont le cerf survit au venin des serpents et au poison des flèches. Nous retrouverons, dans le lai de Désiré, cette indication d'un pèlerinage à Saint-Gilles-du-Gard dont l'effet fut de rendre féconde une femme jusque là stérile. Nous avons vu précédemment que saint Césaire condamnait le rite « *cervulum facere* » : même si la légende de saint Gilles n'est pas en concordance calendaire avec le rite païen, elle l'est avec les dates de l'équinoxe :

« S'il fait beau à la saint Gilles, cela dure jusqu'à la saint Michel » [le 29 septembre]⁶¹²

Saint Césaire est fêté le 26 août, comme saint Edern, lors du changement de saison :

« A la saint Césaire, la dernière forte chaleur en l'air ».

Le lever d'Arcturus, la fin de la lactation des biches et le début d'un nouveau cycle de reproduction coïncident, à l'équinoxe d'automne, avec le passage de la saison « claire » à la saison « sombre ».

Où la réceptivité sexuelle féminine est associée au cycle solaire :

La fée de la Lienne :

En Wallonie, le baron Rambert parvient sur les bords de la Lienne, au soir d'une journée de chasse. Il n'a pas trouvé de cerf et, se refusant à tuer la biche qu'il suivait, il s'arrête pour se reposer. Il est seul, ayant distancé ses compagnons. A son réveil, la biche est devenue une belle jeune fille accompagnée d'une chèvre d'or. Il l'épouse, ils ont des enfants. Les nuitons de la source leur bâtissent un château. Après cinq ans, comme elle en avait averti son époux, la fée disparaît. Le châtelain se désespère et part en croisade, confiant ses biens à un ermite. A son retour d'Orient, il fonde un autre domaine. Ses descendants l'occuperont durant plusieurs siècles avant que la guerre, les maladies et la foudre ne détruisent tout. Alors la chèvre d'or disparaît de ce monde.

Les indications calendaires ne sont pas données : nous cherchons dans les hagnonymes homophones ce qui manque au récit. Aux calendes de novembre, la fée de la Lienne (saint Liénart ou Léonard, est fêté le 6 novembre) et au solstice d'été, le baron Rambert (saint Rambert est fêté le 13 juin). L'écart entre les dates correspond à la durée de gestation des biches. Les dates de novembre sont les plus tardives possibles pour une description naturaliste de la conception, avec mise-bas au solstice d'été. Ceci nous conduit à réexaminer la conception des vierges, au chant du coucou, quand le motif est inversé. La figure de saint Joseph, l'homme chaste fêté le 19 mars, c'est-à-dire à l'équinoxe de printemps, évoque immanquablement le cerf ayant perdu son bois, sa peau, ses génitoires. L'Annonciation est synchrone du chant du coucou :

« Pour saint Benoît, le coucou chante au bon endroit. Pour Notre Dame, s'il n'a pas chanté, il est tué ou bâillonné » [le 25 mars]
« A la marchesse, coucou est mort s'il ne prêche » [l'Annonciation, le 25 mars].⁶¹³

Les « marchesses » ou « marsailles », sont les semailles de printemps devenues synonymes de l'Annonciation et faites en mars, au plus tard le 25. Après cette date, la terre est refermée. Elle ne s'ouvrira plus jusqu'au prochain changement de « saison » ; dans l'intervalle, une récolte aura été faite. La conception à l'Annonciation inverse l'analogie entre la dormance et la gestation.

Légende de saint Humbert (fêté le 25 mars) :

Humbert est le fils d'une famille noble et dépense sa vie en plaisirs et chasses. Se rendant dans ses domaines, à Maroilles, il rencontre saint Amand. Il se convertit et décide de l'accompagner en pèlerinage. En chemin, l'un des chevaux est tué par un ours. Humbert réussit à convaincre l'ours de porter leurs bagages jusqu'à Rome. Lors d'un second pèlerinage, il veut céder ses biens au pape. On lui rétorque de construire une église et on lui donne à cet effet des reliques de la Vierge et des saints Pierre et Paul. Humbert fonde alors l'abbaye de Maroilles. Le saint homme est connu pour deux miracles: le premier concerne l'invention d'une source lors du passage de sainte Aldegonde à Maroilles. Le second est relatif au cerf qui, poursuivi par un chasseur, trouve refuge sous le manteau du saint homme.

L'homophonie entre « Humbert » et « Hubert » est évidente : le premier est fêté à l'équinoxe de printemps quand le second l'est à la date homologue du couchant estival. S'il fallait trouver une opposition calendaire, Eustache, fêté le 20 septembre, serait mieux qualifié qu'Hubert. Nous en inférons que la dyade Humbert/Eustache est l'équivalent hagiographique d'une opposition dans le calendrier équinoxial à partir d'un thème commun, la chasse d'un cerf par un saint homme.

Le coffre est à la graine, ce que le ventre est au fœtus :

Il s'agit des récits où le cerf chassé par la meute, se réfugie sous le vêtement du saint homme. Dans la version précédente, la date de « conception » correspond exactement à celle de l'Annonciation. Autrement dit, le saint homme cache un cerf sous sa bure à la manière dont le roi Math « porte » un fœtus dans un coffre au pied de son lit. Cet enfançon est passé inaperçu lorsque Aranhrod a enfourché la baguette magique. Il s'agit apparemment d'une superfétation où l'un des jumeaux (Dylan) est viable tandis que l'autre est trop débile pour survivre et doit être encore porté dans le sein du géniteur. Seules les hases portent des fœtus d'âge différents. Pour ce qui concerne les grossesses divines superfétatoires, les tâches sont partagées entre les deux époux. On en trouvera un exemple parallèle dans la conception puis la parturition d'Athéna, enfantée par Zeus.

L'argument selon lequel les deux jumeaux ne naissent pas à la même date, est fondé sur une pétition de principe : l'un aura pour responsabilité la « saison sombre » de l'année et l'autre la « saison claire ». Si la saison « sombre » est assimilée à la dormance végétale, cette « saison » est plus courte que l'autre. Comme les Gaulois comptent le temps calendaire en accordant entre elles les phases alternativement noires et blanches des trois périodes naturelles (le jour, la lunaison, l'année) et qu'ils devaient raccorder la phase sombre à la position de l'étoile polaire et à la période précessionnelle, nous en inférons que les deux astres (étoile polaire et soleil) ou les

deux phases (noir et blanc) sont reliés entre eux par une antinomie. L'un est un principe stable (le soleil donne la métrique du temps calendaire) et l'autre, son contraire (l'étoile apparemment fixe dans le temps courant, est soumise à la précession). Si la phase sombre précède la phase claire, il s'ensuit que les deux jumeaux sont distants l'un de l'autre par un écart de six mois dans le calendrier équinoxial. L'opposition formelle entre le mythe d'Etaine et celui de Rhiannon, est résolue dans le mythe de Math où les deux jumeaux n'en sont pas au même stade ontogénétique. Le premier est viable (Dylan, fils de la vague) mais le second doit encore être porté par son père (Lleu, fils de Math). Ce nouveau-né est « *Lleu* », « *Lugh* », le gallo-romain « *Lugus* ».

Le mythe d'Etaine est congruent. Boand est à moitié prise par la vague, ce que nous assimilons à la première partie de sa parturition (celle où l'un des jumeaux est l'équivalent de Nechtan) tandis que Midir est chargé pour sa part de porter à son terme l'enfant superfétatoire (celui laissé sur le gazon). La mère divine (« *Matrona* », « *Modron* » ou « *Madrun* ») n'est connue sous ce nom que vis à vis de sa progéniture parfaitement achevée, le fils naissant le premier et rejoignant le monde marin. Sous son autre nom (« *Rigantona* », « *Riganone* » ou « *Rivanone* », « *Rhiannon* »), elle met au monde un avorton de trois mois dont elle n'assure pas la gestation, laquelle est assimilée à une lente coction dans un coffre au pied de son époux durant la dormance végétale. Dans la plupart des variantes hagiographiques, il s'agit d'un tonneau dans lequel la « mauvaise » mère est chargée d'expier son crime. Le tonneau est jeté à la mer et miraculeusement, la mère et l'enfant sont sauvés. Les versions les moins poétiques font mention d'une barque, mais l'image ne restitue pas l'apparence matricielle du tonneau, sauf quand la dite barque est un « coracle » faite d'un cuir de bœuf tendu sur une claie.

La légende de Télèphe :

L'évocation du cerf est implicite dans le nom du héros. Le mythe raconte comment Aléos, roi de Tégée en Arcadie, apprend par un oracle, la naissance d'un petit-fils qui sera engendré par sa fille Augé. Or celle-ci est vouée à la chasteté, car elle est prêtresse d'Athéna. On découvre alors qu'elle est enceinte et que le crime a été commis par Héraclès. Augé accouche d'un fils. La mère est jetée à la mer dans une barque ou un coffre, cependant que le nouveau-né est exposé sur le mont Parthénion. L'enfant, qu'on nomme Télèphe, est d'abord nourri par une biche, ensuite découvert par un berger qui l'élève comme son propre fils. Augé de son côté, accoste en Mysie où elle est recueillie par le roi Teuthras. A l'adolescence, Télèphe part à la recherche de ses père et mère ; il retrouve Héraclès puis Augé. Choisi pour roi par le peuple de Mysie, il succède à Teuthras. Pausanias en donne une version voisine. Augé, après avoir été séduite par Héraclès, est répudiée par Aléos qui la fait jeter à la mer. Atterrissant en Mysie, elle est recueillie par Teuthras qui élève Télèphe comme son fils.

Selon Hésiode, Héraclès aurait rencontré Augé alors qu'elle avait déjà été adoptée par le roi Teuthras, sans qu'aucun crime n'ait été commis dans le temple d'Athéna. Il manque aux récits grecs les indications temporelles ou directionnelles qui permettent de situer la gestation et la parturition dans le cycle des saisons.

Dans le Mabinogi de Math apparaît un motif particulièrement obscur, où l'on voit Gwydion s'emparer d'un avorton d'Aranhrod et le mettre à l'abri dans un coffre. L'enfant s'y développe à l'insu de tous et devient Lleu, Lugus pour les Gaulois, l'entité dont l'apparence animale, dans cette branche du Mabinogi, est un aigle. Le

motif de la croissance extra-utérine est repris dans le roman du comte de Ponthieu, avec une amplification particulièrement explicite des motifs géographiques.

Les légendes des saintes Geneviève:

La compagne du saint homme au cerf breton est nommée « Génovéfa » ou « Geneviève » selon le contexte vernaculaire ou religieux du récit. Nous nous intéressons ici à la variante onomastique, à savoir la légende de Geneviève de Brabant, fêtée localement le 2 avril, car celle-ci est explicitement associée à une biche nourricière. Geneviève est la fille du duc de Brabant, mariée à Siffroi, gouverneur de province. Siffroi est convoqué par Charles Martel et doit quitter le palais. Il confie son épouse à son intendant, Golo. Celui-ci essaye de la séduire mais n'y parvient pas. Comme Geneviève est enceinte mais que son mari est parti trop tôt pour qu'il ait la primeur de la nouvelle, Golo imagine de dénoncer calomnieusement Geneviève d'avoir été séduite par un autre, en l'absence de son mari. Enceinte et convaincue d'adultère, Geneviève est répudiée. Condamnée à mort, elle est épargnée par les hommes de main de Golo, qui la laissent s'enfuir avec son enfant nouveau-né. La mère trouve une grotte en forêt, où elle s'abrite. Une biche vient régulièrement allaiter l'enfant. A son retour, Siffroi vient à chasser par là. Sa meute prend la biche en chasse. La biche va se placer sous la protection de la sainte femme et de l'enfant. Siffroi reconnaît alors ses torts, restaure sa femme et son fils dans leurs droits, puis juge et fait mettre à mort Golo.

L'intervalle entre le 2 avril et le 3 janvier suivant fournit une version du mythe marial selon d'autres figures animales que le bœuf et l'âne de la crèche et selon d'autres dates que les occurrences solaires remarquables, l'équinoxe (l'Annonciation, le 25 mars) et le solstice d'hiver (la Nativité, le 25 décembre). Dans l'hagiographie bretonne, Geneviève est liée à la temporalité d'une façon singulière : elle met fin à la course prodigieuse de l'ermite sur son cerf. Le cerf interrompt sa course nocturne au chant du coq, prématurément. Le signifié de puissance repose sur l'antinomie entre la fin attendue et celle anticipée. Une version de la légende énonce que Génovéfa « met fin à la nuit ». Le natalice de sainte Geneviève fournit un élément en ce sens puisqu'elle est fêtée le 3 janvier. La course se déroule au cours d'une seule phase du nyctémère, en l'occurrence la nuit du solstice d'hiver, la plus longue de l'année. Le jour saint Télo, le 9 février, correspond par homologie des dates avec les heures canoniales, à l'heure de prime du solstice d'été.

Les changements de phases naturelles sont synchrones des équinoxes. C'est dire combien la date de Nouvel An consécutive à la réforme calendaire julienne, prend le pas sur celle des calendes de mars dans le comput antérieur, et sur la date équinoxiale dans le calendrier archaïque. L'antagoniste féminin du saint homme au cerf pourrait n'être qu'une justification allégorique de la réforme julienne, pour faire coïncider l'arrêt du cerf avec l'indication mythique du lever au solstice d'été, marqué par le jour saint Télo (le 9 février). La tutelle se déplace du 25 mars ou du 2 avril, vers le solstice d'hiver ou le jour sainte Geneviève (le 3 janvier). La convention qui fait s'accorder le solstice d'hiver et la date romaine de Nouvel An, présente le mérite d'être cohérente avec la carte médiévale *Orbis Terrarum*, dite « T dans l'O ». Sur ces cartes, l'Orient et Jérusalem sont situés en haut du dessin -au dessus de Rome- alors qu'ils sont dans la convention actuelle, représentés à droite de Rome. Si l'on restitue une orientation de la carte TO conforme à l'emboîtement des périodes nyctémérale et annuelle, le lever solaire et l'équinoxe de printemps sont du côté de l'Orient. Replacer Rome et Jérusalem dans un tel repère revient à situer les portes d'Hercule

en position symétrique de Jérusalem, par rapport au centre représenté par Rome. Occident, coucher solaire et équinoxe d'automne, ainsi qu'Orient, lever solaire et équinoxe de printemps, redeviennent alors conformes à la représentation courante. L'assimilation de Génovéfa au solstice d'hiver correspondait à l'image médiévale du monde tandis que le chant du coq à l'équinoxe correspond à la géographie de Ptolémée et à l'orientation des cartes actuelles.

La dormance est à la grossesse ce que la végétation est à la lactation :

Le mythe de Rhiannon débute par la chasse d'un cerf où Pwyll se trouve en défaut par rapport à Arawn, prince d'Annwvyn :

« Un jour qu'il séjournait à Arbeth, il vint [à Pwyll] l'idée et l'envie d'aller à la chasse. [...] Le lendemain, à la jeunesse du jour, il se leva et se rendit à Glynn Cuch pour lâcher ses chiens sous les bois. Et il sonne du cor, donne le signal de commencer la chasse, part à la suite des chiens et perd ses compagnons. Tandis qu'il écoutait les aboiements de sa meute, voici qu'il entendit les cris d'une autre meute, qui n'aboyait pas de la même façon, et qui arrivait à la rencontre de ses propres chiens. Il vit alors dans le bois une clairière, un terrain plat, et lorsque sa meute atteignit la lisière de la clairière, il aperçut un cerf fuyant devant l'autre meute. Vers le milieu de la clairière, la meute qui poursuivait le cerf le rattrapa et le fit tomber à terre. Alors il regarda la couleur de ces chiens sans plus songer à regarder le cerf [...] Pwyll alors s'approcha des chiens, écarta la meute qui avait tué le cerf, et le distribua à sa propre meute, à la curée. Tandis qu'il était occupé à nourrir ses chiens, il vit un cavalier qui venait chercher l'autre meute [...] »⁶¹⁴

Le cavalier en question est Arawn, qui reproche à Pwyll sa conduite :

« Quelle impolitesse, Seigneur, avez-vous à me reprocher ? -Je ne connais pas de plus grave manquement à la courtoisie, dit-il, que de chasser la meute qui a tué un cerf, pour donner la curée à sa propre meute. Cela, dit-il, était tout à fait discourtois. Même si je ne cherche pas à me venger de toi, entre moi et Dieu, dit-il, je te ferai une mauvaise réputation pour la valeur de cent cerfs. -Seigneur, dit Pwyll, si je t'ai fait du tort, je paierai le prix pour faire la paix avec toi. »⁶¹⁵

Arawn lui confie alors la royauté en Annwvyn, y compris le droit de coucher chaque nuit dans le lit de sa propre épouse ! Pwyll s'en acquitte avec délicatesse. Alors que la curée du cerf lui était reprochable, la cohabitation conjugale le révèle irréprochable. Pwyll retourne alors en Dyved et apprend que son royaume a été très bien administré en son absence. Pwyll va s'asseoir au tertre d'Arbeth, où les prodiges sont monnaie courante :

« Après le premier repas, Pwyll se leva pour aller se promener, et il gagna le sommet d'un tertre qui surplombait la cour et qu'on appelait Gorsedd Arbeth. -"Seigneur, dit quelqu'un de la cour, la vertu particulière de ce tertre, c'est que tout noble qui s'y assoit ne s'en ira pas sans être brisé de coups ou gravement blessé, ou bien sans avoir vu un prodige. -Je n'ai pas peur d'être frappé ou blessé, au milieu d'une si nombreuse compagnie. Quant au prodige, je serai heureux de le voir. Je vis donc m'asseoir sur le tertre." Il alla donc s'asseoir sur le tertre. Comme ils étaient assis, ils virent arriver sur la grand-route qui passait à côté, une femme montée sur un cheval blanc pâle, gros et très grand, et vêtue d'un habit de paille dorée et lustrée. Le cheval avançait d'un pas lent et régulier. »⁶¹⁶

Il y fait connaissance d'une cavalière à l'étrange cheval, dont le pas lent est cependant si rapide qu'aucun cavalier ne peut la rattraper si elle ne se laisse rejoindre de plein gré. Pwyll la demande en mariage, mais doit composer avec un rival qui le

berne par un don contraignant. Rhiannon explique à Pwyll comment vaincre l'importun. Le mariage est célébré. Pwyll et Rhiannon n'ont pas d'enfants et le temps passe à tel point à tel point que le peuple s'en émeut. Quand Rhiannon finit par être mère, son enfant disparaît mystérieusement avant même qu'elle ne l'ait vu. Les sages femmes se disculpent en accusant la mère d'avoir dévoré son enfant ! Pwyll ne veut y croire. Rhiannon devra purger une peine de sept ans, durant lesquels elle sera commise à transporter sur son dos tous les nobles qui viennent chez Pwyll :

« La pénitence qu'on lui imposa fut de rester dans la cour d'Arbeth pendant sept ans : elle devait chaque jour s'asseoir près de la pierre servant de montoir aux cavaliers, à l'extérieur des portes d'entrée [...] et elle devait proposer aux hôtes et aux étrangers -s'ils le permettaient- de les porter sur son dos jusqu'à la cour. »⁶¹⁷

L'un des vassaux de Pwyll est nommé Teirnon :

« A cette époque le seigneur de Gwent Is Coed s'appelait Teirnon Twrv Liant ; c'était le meilleur homme du monde. Il avait chez lui une jument : il n'y avait pas de cheval ni de jument plus beaux dans tout le royaume. Tous les ans, la nuit précédant le 1er mai, elle mettait bas, mais personne n'avait jamais de nouvelles de son poulain. Un soir Teirnon en discuta avec sa femme : "Femme, dit-il, nous sommes bien négligents de laisser perdre chaque année le petit de notre jument, sans en conserver un seul. -Que peut-on y faire, dit-elle ? -C'est ce soir la veille du 1er mai, que la punition divine s'abatte sur moi, si je n'arrive pas à savoir quel sorte de fléau emporte nos poulains. »⁶¹⁸

Il se décide à faire le guet afin d'éclaircir ce mystère, lors de la mise bas de sa jument, et vainc nuitamment le monstre :

« Une grosse griffe entra par la fenêtre et saisit le poulain par la crinière. Teirnon tira son épée et coupa le bras à l'articulation du coude, si bien que l'extrémité du bras et le poulain restèrent avec lui à l'intérieur. Là dessus il entendit tumulte et vacarme. Il ouvrit la porte et se rua en direction du bruit [...] il revint sur ses pas. Contre la porte dans le coin, il trouva un petit enfant emmaillotté dans une étoffe de paille. Il le souleva : c'était un garçon déjà fort pour l'âge qu'il avait [...]. »⁶¹⁹

Teirnon et sa femme élèvent l'enfant comme le leur. Apprenant le tort qu'on reproche à Rhiannon, Teirnon fait alors le rapprochement entre l'apparence royale de l'enfant et les circonstances de la disparition du fils de Pwyll. Le couple décide de reconduire le jeune garçon au palais :

« Après avoir mangé, ils se mirent à boire et à faire la conversation. Alors Teirnon raconta toute l'histoire de la jument et du garçon, comment lui et sa femme avaient reconnu l'enfant comme le leur, et comment ils l'avaient élevé : "Regarde, c'est ton fils, princesse, dit Teirnon à Rhiannon. Tous ceux qui ont menti en t'accusant ont fait un crime.[...] Je crois que dans la compagnie ici présente, il n'y a personne qui ne reconnaisse que ce garçon est le fils de Pwyll.-Non, dit chacun, il n'y a personne qui n'en soit convaincu [...]. »⁶²⁰

Rhiannon est enfin reconnue dans sa légitimité de reine ; elle nomme alors son fils, Pryderi. Le temps et l'espace sont ici bousculés ; le récit débute par l'irruption d'un chasseur venu d'au-delà ; son droit est légitime et Pwyll ne le conteste pas. Le glissement de sens d'une notion cynégétique « du droit » (le sens dans lequel on suit la voie odorante du gibier, c'est-à-dire droit, sinon à rebours) à la notion juridique du droit, est explicité par la citation suivante :

« Si celui qui fait la suite cognoist que ce soit son droit. »⁶²¹

La seule objection que Pwyll aurait pu faire est qu'il ne pouvait savoir que le cerf était chassé puisque venant d'au delà, la chasse d'Arawn n'était pas audible. Ce à

quoi on lui rétorquera qu'une chasse à l'approche est silencieuse et qu'un veneur aussi avisé que Pwyll ne devrait pas ergoter sur les saisons du cerf ou la position de leurs oreilles.

L'indication temporelle est donnée par la date de naissance du poulain, que le texte assimile à celle de l'enlèvement de l'enfant royal par un « griffon ». La conception de l'enfant est alors calculée, à partir du rapport de neuf mois sur douze, et mise en relation avec le solstice d'hiver. L'exigence de cohérence entre les deux mythes solsticiaux est telle que le temps s'écoule dans le même sens. La rupture d'intégrité référentielle consiste à faire des calendes d'août le début mythique de la phase de dormance, alors qu'il s'agit d'un coucher solsticial et partant, d'une fin de phase. Grâce à cet artifice, la dormance végétale et la grossesse de Rhiannon coïncident, ce qui satisfait à l'analogie selon laquelle la dormance est à la grossesse, ce que la croissance végétale est à la lactation. Une partie des motifs se retrouve dans le récit de la conception d'Arthur. Nous rapprochons « Teirnon » glosé « *Tigernos* », du nom féminin « *Ygerne* », corrompu en « *Ygraine* ». Les indications calendaires sont trop imprécises dans le récit arthurien, pour aller plus avant dans la comparaison.

Où la réceptivité sexuelle féminine est dissociée du cycle solaire :

Nous nous référons ici à un dictionnaire déjà ancien mais qui était à la pointe des connaissances en la matière, au moment où les enquêtes « ethnologiques » précédemment citées ont été réalisées en Alsace et en Bretagne :

« Dans une étude récente portant sur des femmes présentant des cycles irréguliers la lumière artificielle dans leur chambre de la quatorzième à la dix-septième nuit après le début de la menstruation, avait des effets sur la durée du cycle qui devenait alors un cycle régulier de vingt-neuf jours et demi (ce qui correspond au mois synodique naturel). C'est une période biologiquement importante pour les êtres humains, c'est en tous cas ce que nous suggère la durée moyenne de la grossesse qui est de neuf mois synodiques (de vingt neuf jours et demi).»⁶²²

Ce résultat est contredit, au sens de la théorie de l'adaptation du comportement à une finalité reproductive, par l'énoncé suivant :

« Avec les êtres humains, il est difficile d'obtenir des comptes-rendus exacts concernant l'activité de reproduction en relation avec le cycle menstruel. D'anciens questionnaires révèlent un désir de copulation avant et immédiatement après la menstruation mais jamais au milieu du cycle. Des études plus récentes où l'on a demandé aux femmes de noter chaque jour leur activité sexuelle, révèlent une fréquence des rapports au moment de l'ovulation et juste avec la menstruation. Il est difficile de savoir si ce comportement reflète plus une influence hormonale que des influences culturelles. »⁶²³

La dissonance tient à la distinction, jusque à la fin du XX^e siècle, entre le cycle menstruel féminin et le cycle oestrien des femelles d'espèces animales comparables :

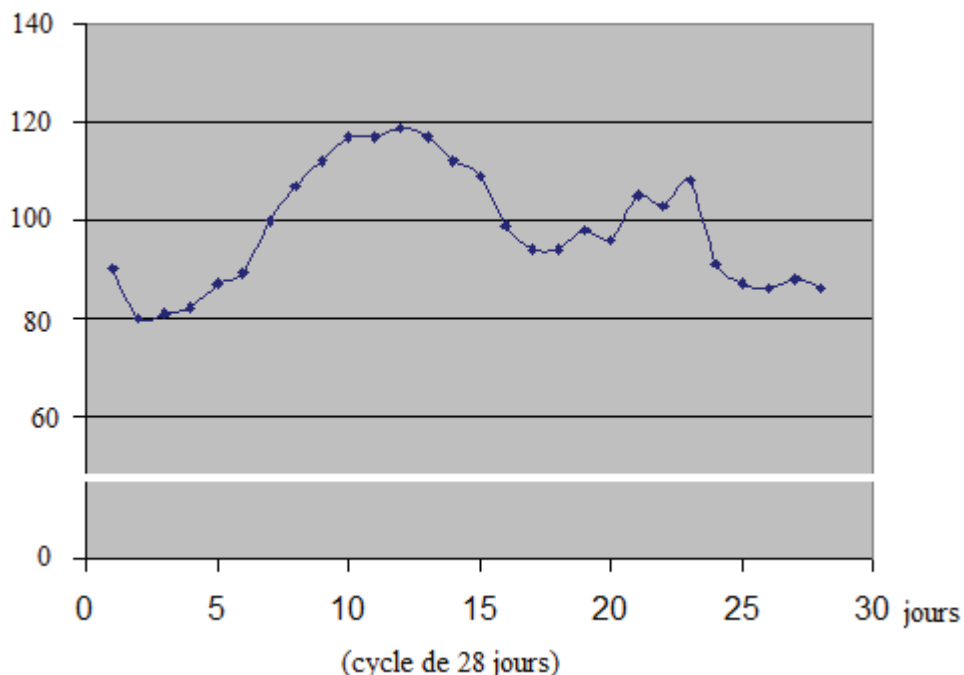
« Le cycle menstruel fait référence à l'écoulement périodique du sang [...] chez les femelles sexuellement mûres chez toutes les espèces anthropoïdes. [...] Chez les êtres humains [ces fluctuations d'hormones] ont des effets sur des aspects plus généraux du comportement, et donnent lieu en particulier à des changements de l'humeur qui sont répertoriés dans nos cultures occidentales comme un syndrome distinct. Le cycle menstruel chez les primates non-humains est similaire au cycle oestrien des autres mammifères. Ce cycle oestrien doit son nom à la présence d'une période d'oestrus ou de

rut pendant laquelle la femelle montre une appétence intense à la copulation. Le cycle oestrien ne s'accompagne d'aucune perte de sang. »⁶²⁴

« Chez les femelles en rut, ces symptômes liés à l'oestrus ont une valeur fortement stimulante pour les mâles. Il est intéressant de noter que là où les femmes éprouvent des sentiments d'allégresse et de bien-être à la moitié du cycle, et une fatigue, une irritabilité, une tension prémenstruelle, les femelles chimpanzés ne présentent aucun signe de peur à la moitié du cycle et que les rhésus se montrent, quant à elles, très agressives. »⁶²⁵

Cette pseudo gradation entre l'allégresse des unes, la désinhibition partielle des autres et celle, totale, des dernières ne doit pas faire illusion. Il est bien question de réceptivité sexuelle au milieu du cycle, lors de l'oestrus. Que retenons-nous de ces considérations sur la réceptivité et/ou le comportement sexuel féminin ? Trois critères sont mis en avant, l'un est relatif à l'écoulement sanguin qui différencie les femmes des femelles animales. Le second est la périodicité de l'oestrus qui distingue les femmes des femelles animales d'une masse corporelle comparable ; l'oestrus se produit douze ou treize fois par an pour les femmes, tandis qu'il n'y en a qu'un par an chez les femelles des espèces considérées. Le dernier est l'appétence « intense » des femelles animales pour le coït lors de l'oestrus, ce qui diffère notablement de « l'allégresse et du bien-être féminins » en milieu de cycle. Le schéma suivant, tiré d'une étude de Miller (2007), donne des indications précises sur l'attractivité sexuelle des femmes, au cours du cycle oestrien :

Figure 10



Résultats :

La femme porte comme la biche :

Les mythes celtiques mettent en évidence trois apparences animales substituables les unes aux autres : une vache ou une biche (« Bovinda », « Damona »), une biche ou une chèvre (« Stanna ») voire une jument (« Epona »). Considérons le motif féminin, en relation avec le zoonyme « étagne » et les

théonymes féminins « *Dirona* », « *Thirona* », « *Tsironna* », « *Sirona* » et « *Stirona* ». A l'encontre des linguistes qui traduisent l'épiclèse en « stellaire » (comme « *Stella* », « *Estelle* »), nous proposons le signifié « stérile ». Nous nous fondons sur le zoonyme « éterle », désignant une chèvre sauvage juvénile, et sur l'importance accordée à la virginité dans le mythe du renouvellement féminin. Nous pensons que le changement de nom, passant de « *Stirona* » (la fille vierge) à « *Stanna* » (la fille farouche, la fille sauvage), relève d'une paronomase. Le glissement de sens existe à l'identique dans le mythe d'Artémis, chasseresse farouche, vierge quoique protectrice des femmes enceintes, des parturientes et des nourrices. Le cycle narratif semble être le suivant : sous l'apparence féminine, la parèdre de l'entité andromorphe à bois de cerf, est « *Stirona* », vierge aux calendes d'août. Durant les neuf mois s'écoulant des calendes d'août à celles de mai, elle est « *Stanna* », enceinte. Entre mai à août, elle est « *Matrona* » et allaite. En août, elle se rend aux fontaines tandis que son fils est donné en fosterage, sinon allaité par une biche en forêt.

Rythme féminin et raccord luni-solaire :

L'élaboration d'un calendrier nécessite d'emboîter des périodes naturelles : le « jour », le mois lunaire, l'année. Nous avons vu précédemment que les scientifiques ne s'accordent guère sur les notions de « cycle oestrien » ou « menstruel », passant de 28 jours dans les conditions de vie courante, et à 29,5 jours, en synchronisation lunaire artificielle. Le calendrier romain avait adopté dans sa première version, l'alternance des mois de 29 et des mois de 30 jours, et dans sa seconde version, celle des mois de 30 et des mois de 31 jours. Le calendrier celtique avait établi une autre alternance, celle des mois composés de deux phases de quinze jours chacune, et celle des mois incomplets, avec une phase de quinze jours et l'autre de quatorze. Sur un lustre, les mois duraient environ 29,5 jours. Le mois calendaire gaulois est un compromis qui reproduit la période lunaire synodique, celle que suit le cycle menstruel quand les femmes sont exposées au milieu de leur cycle à un éclairage simulant l'effet de la pleine lune. La partition du cycle oestrien en quatre semaines revient donc à soustraire les femmes de ce qui correspond à une synchronisation naturelle, à condition évidemment de dormir en plain champ, sans l'écran d'un toit. En conséquence, l'obscurité d'une chambre à coucher, voire le secret des alcôves, est le moyen d'inhiber la synchronisation lunaire et partant de ramener le cycle de 29,5 jours, à une durée de 28 jours.

Chacun sait que le raccord luni-solaire du calendrier est difficile à réaliser. Les douze cycles de 29,5 jours ne font que 354 jours. Heureusement, les treize cycles de 28 jours, soit 364 jours, s'accordent quasiment avec la durée de l'année. A choisir entre les nombres de douze ou de treize, comme termes intermédiaires du comput luni-solaire, il valait mieux choisir treize que douze. Le critère pour différencier ou rapprocher les genres taxonomiques, en l'occurrence la femme et la biche, n'est pas donc pas dans l'opposition entre le cycle oestrien animal et le cycle menstruel féminin mais celui de la plasticité de la régulation neurohormonale. Les biches ont un cycle oestrien de 18 jours et ne rentrent qu'une fois en chaleur, sauf si elles n'ont pas été saillies au cours du brame, à l'équinoxe. Les chèvres de même, mais la grande diversité climatique méditerranéenne permet d'observer leurs chaleurs à des dates saisonnières opposées. Les femmes en revanche, sont en oestrus de douze à treize fois par an, selon les conditions d'exposition à la lumière lunaire. Selon la causalité « nécessaire », la lumière lunaire assure la rythmicité naturelle particulière

aux femmes. Selon la causalité « finale », soustraire les femmes de la lumière lunaire assure le décompte quadrihebdomadaire du rythme féminin et le raccord de treize cycles menstruels avec l'année solaire. La cause est culturelle et ses effets sont bien commodes pour décomposer l'année solaire en quatre quadrants égaux. Des valeurs (en l'occurrence, le nombre 13) et des nombres de jours (en l'occurrence, 7, 28 et 91) ont servi de termes intermédiaires.

Nous n'avons pas trouvé dans la fable d'Esopé n° 106 le thème narratif qui permettrait de valider la condamnation de la tortue par Zeus, à ne plus quitter sa maison : nous y reviendrons. Il aura fallu l'expérience de Miller (2007) pour que les valeurs successives du cycle féminin soient énoncées objectivement. Ces valeurs semblent avoir été reconnues bien avant Miller, sur un autre rythme que menstruel. En effet, l'exclusion des femmes, relativement aux actes de chasse au cerf en Alsace, est évoquée par une formule sibylline (l'odeur « congénitale»). L'exclusion ne concerne pas les jeunes filles impubères. L'odeur corporelle est alors qualifiée « d'exhalaison », comme si l'expiration masculine dans l'imitation du brame rendait compte de l'haleine des jeunes filles parlant aux chasseurs, sans les contaminer. A l'inverse, l'haleine féminine, dont l'odeur persiste sur le vêtement masculin, ferait fuir le cerf. L'ethnologue ne dit pas si l'odeur des filles accrochée au vêtement masculin, est le stimulus auquel répond le cerf croyant disputer une biche à son imitateur. Il semble au contraire que l'odeur du mâle résulte d'une production corporelle masculine, et que l'odeur du sperme de cerf soit celle que le chasseur cherche reproduire dans le soin de sa personne, dans l'entretien de ses vêtements et jusque dans le trajet emprunté pour pirscher son cerf.

Mais par où le chasseur passe-t-il ? Où dort-il quand il n'est plus chez lui ? Les « faits et dits » de chasse explicitent le motif narratif. L'odeur de la femme ne peut pas tromper le cerf. La « biche », implicite dans la provocation orale du chasseur, n'est pas signalée par l'odeur d'une femme, bien au contraire. Ainsi les filles impubères ne sont pas marquées olfactivement au point d'incommoder le cerf mais le sont suffisamment pour que les chasseurs exhalent ensuite une odeur mâle, au moment où ils doivent émettre un son et une odeur de cerf. Le souffle du chasseur doit porter à la fois le son et diffuser l'odeur mâle jusqu'au cerf. L'odeur masculine n'est pas produite dans la vie quotidienne du chasseur, car celui-ci cesse de dormir sous son toit et d'avoir des relations sexuelles avec sa femme. Bien qu'Hell n'en dise rien, il semble que l'odeur soit l'effet d'interactions autres que conjugales. La fraternité virile entre les chasseurs et la fréquentation des filles impubères sont-elles la cause d'une marque olfactive masculine, depuis les calendes d'août jusqu'à celles de février ?

L'odeur de l'homme sauvage, durant six mois par an, était le thème narratif à rapprocher de la périodicité menstruelle des femmes quand elles vivaient à la « belle étoile » et se décalaient du rythme solaire. Pour conclure, il aurait fallu s'interroger sur les unions infécondes ou les naissances tardives, comme si la mère n'était en oestrus qu'une fois sur treize (durant le brame) ou six fois sur treize (de février à août) !

Retour sur le mythe d'Apollon, en Gaule romaine :

La mosaïque de Lillebonne permet d'établir la relation d'opposition saisonnière entre la vierge et le cerf en rut. Le cerf est à l'Occident ou à l'automne, ce que l'entité gynémorphe est à l'Orient ou au printemps. Apollon est au centre, représenté dans sa tentative de séduire Daphné, dont le père est Pénée, un fleuve de

Thessalie. Les représentations canoniques des dieux-fleuves montrent souvent une figure masculine couchée sur une urne dont s'écoulent les flots. La figure masculine grecque dont s'échappent les flots, assimilée à celle de la paternité du jumeau superfétatoire, pourrait signifier que la paternité de Pénéé vis à vis de Daphné, vaut celle de Zeus vis à vis d'Athéna. Pénéé devient ainsi l'un des nombreux avatars de Poséidon. En l'occurrence, Apollon est vis à vis de Daphné dans une situation comparable à celle d'Actéon vis à vis d'Artémis. Il n'y a pas de raison de confondre Actéon avec Apollon : ce serait délaisser la version celtique où les jumeaux (Dylan et Lug) sont du même genre sexué au profit de la version grecque où les jumeaux (Apollon et Artémis) sont du genre opposé. Comme il existe une paire de jumeaux masculins au panthéon grec, nous pensons que c'est par un raccourci mnémotechnique que Castor et Pollux sont assimilés à Cernunnos et Smertrios sur le pilier des Nautes parisiens. La Seine est alors aux jumeaux celtiques, ce que Pénéé est à Daphné, à Lillebonne, plus en aval sur son cours.

Dans la mythologie classique, la paire Apollon/Artémis est doublée de la paire Castor/Pollux. Revenons sur l'apparence maternelle de l'entité divine pour tenter de comprendre leurs équivalents gallo-romains, c'est-à-dire Cernunnos et Smertrios si l'on en croit le pilier des Nautes parisiens. La relation éponymique est établie dans les deux sens : le fleuve ou les lieux de sa source sont appelés « mère » (d'où les hydronymes « Marne », « Marnans », etc.), tandis que la divinité qualifie directement le lieu de sa parturition ou de sa purification (d'où les sources « Divonne », « Digionne », « Dionay », « Dionne » ou « Dienne », etc.). A Reims, le cours d'eau est qualifié de « *Matrona* » : puisque la divinité associée au fleuve est du genre féminin, identifions ses « enfants ». Le pilier votif parisien est dédié à Cernunnos et Smertrios, et aux Dioscures. A Reims, Apollon et Hermès (Mercure) leur sont substitués sur un autel dédié à l'entité andromorphe à bois de cerf. La dissonance cognitive -car on s'attend à la paire gémellaire Apollon/Artémis- se résout en comparant le mythe celtique à sa version gréco-latine. Apollon, à gauche, et Hermès (Mercure), à droite, encadrent Cernunnos. Selon Bernard Sergent (2000), Apollon, en Gaule romaine, personnifiait la tutelle divine masculine des eaux ; sa parèdre est Sirona. A condition d'assigner à Apollon la phase « lumineuse » et à Hermès la phase « obscure », l'autel de Reims peut être orienté : placé à l'Orient d'un oratoire, Apollon est dirigé vers le Nord et Hermès (Mercure), vers le Sud. En rapprochant le bouc de Lleu du mythe de Math, avec celui de Mercure dans le mythe romain, Apollon, à Reims, serait l'équivalent du premier né (Dylan) et Mercure, celui de l'avorton couvé par son père (Lleu). Les indications directionnelles peuvent être converties, via la course solaire annuelle, en indications temporelles : le Nord équivalait au solstice d'été et le Sud, au solstice d'hiver. En justifiant le rapprochement par le syncrétisme gallo-romain, la paire gallo-romaine Apollon/Mercure dissimule vraisemblablement une paire gémellaire gauloise, dont l'un est né au solstice d'été (Dylan dans le mythe gallois) et l'autre au solstice d'hiver (Lleu).

Une figure insaisissable, la tarande :

Les animaux cervicornes renouvellent périodiquement leur bois. Comment faire le rapprochement sémantique entre le genre humain et ce genre animal ? L'apparence n'y est pour rien et la saison du rut, pour beaucoup. Encore faut-il admettre le rôle de la photopériode sur la sexualité masculine... Mieux que le sang, commun aux deux genres sexués, c'est l'émission de sperme qui permet de

rapprocher les hommes des cerfs. Faut-il en déduire que la tarande est de genre androgyne ? On trouve cette interrogation, liant les gonades mâles à la production du bois, dans un ouvrage de référence, encore de nos jours :

« La femelle les porte aussi [les bois], fait unique parmi les cervidés, mais moins développés (certaines n'en ont jamais). La castration du mâle n'empêche pas la formation des bois (puisque la femelle en a aussi) mais leur velours ne tombe pas. Ceux du mâle tombent de novembre à janvier, ceux de la femelle après la mise bas, en juin, ceux des castrats de même. »⁶²⁶

Les biches du genre Rangifer seraient-elles à la fois mâles (leur corne prouve cette capacité) et femelles (leur progéniture le démontre) ? Peut-être certains auteurs anciens ont-ils vu les choses ainsi, mais les naturalistes paraphrasent Aristote n'en soufflent mot. La seconde partie de l'assertion de Hainard est plus informative : les mâles muent au solstice d'hiver et les femelles au solstice d'été. Dès lors, l'étiologie du désir sexuel est mise en évidence et corrobore l'assertion de Pline, relativement au genre humain :

« Dans les autres espèces, il y a une saison des amours et une gestation bien déterminées. L'homme, lui, peut faire l'amour à toute heure du jour et de la nuit. Toutes les bêtes parviennent à satiété, l'homme pour ainsi dire, jamais. Les hommes sont plus ardents à l'amour l'hiver, les femmes l'été, dit Hésiode. »⁶²⁷

Les tarandes participent du règne animal mais un peu aussi du règne végétal. Citons à cet effet Gaston Phébus :

« Le renne est une bien étrange bête, et pour cela je vous le décrirai. Premièrement sa tête est bien singulière, car il l'a plus grande et plus chevillée que le cerf et porte bien quatre-vingts cors et parfois moins, selon qu'il sera vieux et grand renne. Il a la tête paumée sur le dessus, d'une longue et singulière paumure ; car il porte toute la chevillure de ses bois en arrière, comme le cerf les porte en avant. Quand on le chasse, il fuit peu, à cause de la grande charge qu'il a sur la tête, mais tantôt il s'accule à un arbre pour que rien ne le puisse aborder que devant, et il courbe la tête vers le sol. Et il n'est au monde dogue ni lévrier qui l'ose attaquer ou puisse le saisir d'aucun côté, à cause de sa tête qui lui couvre tout le corps, s'il n'arrive par derrière... Mais puisqu'on les chasse peu, je cesserai de parler de leur nature, car j'en ai assez dit. »⁶²⁸

L'animal est imprenable avec des chiens : la seule façon de chasser la tarande est de lui couper l'arbre dans le dos, plutôt que l'herbe sous le pied. Le mode de chasse est décrit par César :

« Il y a aussi des animaux qu'on appelle élans. Leur forme se rapproche de celle d'une chèvre; ils ont la peau tachetée, mais la taille un peu plus haute. Ils sont sans cornes, et leurs jambes, sans jointures ni articulations ; ils ne se couchent point pour dormir, et si quelque accident les fait tomber, ils ne peuvent se soulever ni se redresser. Les arbres leur servent de lits ; ils s'y appuient et prennent leur repos, ainsi inclinés légèrement. Lorsqu'à leurs traces les chasseurs découvrent les lieux qu'ils fréquentent, ils y déracinent tous les arbres, ou les coupent à fleur de terre, de manière qu'ils conservent encore toute l'apparence de la solidité. Ces animaux viennent s'y appuyer, selon leur coutume, renversent ce frêle appui par leur poids, et tombent avec l'arbre. »⁶²⁹

Il existe des trébuchets faits d'un épieu tournant sur un axe posé au sol dont l'extrémité vient perforer le cerf quand il pose le pied dessus. Des représentations médiévales irlandaises montrent ce type de piège sur le fût d'une croix chrétienne.

Citons Mme Beffa, pour ses enquêtes ethnographiques en Sibérie et l'énoncé d'une croyance contemporaine :

« Elever des rennes n'est pas de tout repos. Les maladies qui les touchent pullulent [...] L'accident les guette. Le plus fréquent consiste en la perforation de l'abdomen par un bâton pointu : le renne en courant pose le pied sur l'extrémité d'un bout de bois dont l'autre extrémité se relève et lui perce le ventre. »⁶³⁰

Ce type de pièges avec un épieu basculant fait le lien entre les arbres auxquels s'accrochent les rennes et la mort de Suibhne :

« D'autres disent cependant que le porcher avait placé la pointe du bois d'un cerf sous Suibhne, à l'endroit où il buvait dans la bouse, qu'il vint dessus et trouva la mort ainsi. »⁶³¹

L'arc « qui ne faut » cité dans le roman de Tristan est vraisemblablement fait de cette façon. Mais notre conjecture prête à controverse puisque Elien prétend au contraire que la peau du renne est suffisamment épaisse pour bloquer les pointes :

« C'est avec sa peau, qu'ils considèrent comme une protection efficace contre les pointes de flèche, que les Scythes recouvrent leur bouclier ». ⁶³²

Il ne s'agit vraisemblablement pas de tout le cuir, mais d'une opposition entre le cuir en été et le cuir fourré de son poil d'hiver. Le signifié de puissance du renne serait la saisonnalité, selon l'antinomie hiver/été. La peau d'hiver sert à protéger, tandis que la peau d'été est tannée et découpée en lacets.

Le renne est connu à l'époque médiévale. La preuve s'en trouve dans le rite du Horn Dance ininterrompu depuis au moins le XII^e siècle. Cependant l'animal est peu décrit, sinon de façon équivoque dans le roman de Guinglain, le Bel Inconnu :

« Li chevalier se regarda
Un cerf vit qui les lui passa,
Langue traite avait esfreés,
De seize rains estoit armés ;
Devant lui tressailli le voie »⁶³³

Les « rains » sont les pointes. Seize rains correspondent autant à un cerf qu'à un renne. Le mot suggère que la configuration idéale du bois des cerfs a été imaginée à partir du « *rangier* » :

« L'une est appelée teste bien née, bien chevillée, bien tronchiée (var. troschiée), ou bien paumée et bien rengiée. L'autre [etc...] »⁶³⁴

« Or vous dirons de la teste du cerf pourquoy ils sont appellés rangiées ou contrefaites. Celle qui est appelée teste rangiée c'est une teste qui n'est pas trochiée, et est une teste haulte et large en archiée et ne sont mie les perches boeteuses et sont les andoulières bien rangiées au lonc des perches et les perches sont bien ployées et enarchiées par mesure sans estre acoutées: telles teste sont appellées testes rengiées. »⁶³⁵

Toutes ces assertions dessinent un portrait assez incertain ; il est vraisemblable que le « cerf » du manuscrit 264 de la Bodleian Library est un renne.

Discussion :

Cornards et cocus selon Gricourt et Hollard :

Par leur ouvrage sur Cernunnos, Gricourt et Hollard (2011) auront contribué à la production littéraire. On aura peine à croire que leur recensement bibliographique n'ait pas été exhaustif. Un chapitre du livre rapproche le coucou et du cerf. Il est ainsi intitulé : « Entre ciel et forêt, la joute équinoxiale des rivaux : le chant printanier du coucou et le brame automnal du cerf. » Le sous-titre est éloquent «

III.2.8.1 : cornes et plumes : les parures animales du cocu ». Les auteurs parient sur des fonctions narratives opposées alors que le signifié de puissance (l'antinomie actif/passif) serait identique pour chacun des termes narratifs (le cerf et le coucou) :

« Le cerf –ou l'homme chargé d'une puissance cervine- est un séducteur viril qui fait succomber l'épouse ou l'attire irrésistiblement mais, en tant que porteur d'andouillers, il est aussi, qu'on le veuille ou non, bel est (sic) bien l'image de l'époux outragé et humilié. De même le coucou est à la fois actif et passif comme l'ont relevé les observateurs, son nom pouvant être accolé aussi bien à l'amant qu'au mari. »⁶³⁶

Les auteurs prétendent qu'existe la référence récursive du « cocu cocuant et du cocu cocué ». Avec Chaderlos de Laclos on en a une idée plus exacte. Ils s'engagent ensuite dans une interprétation calendaire :

« Mais personne à notre avis, n'a explicité la logique ayant présidé au choix du couple cerf/coucou retenu par la tradition. De la même façon, si l'ombre majestueuse de Cernunnos a été détectée derrière le mari bafoué porteur d'andouillers, aucun patronage divin n'est invoqué derrière la figure ornithique du coucou. Il paraît pourtant hors de doute qu'une logique fort cohérente a guidé la construction de ce doublet improbable du cervidé et du cuculidé, une dialectique dont les éléments constituants résident dans les particularités du mode de vie des animaux élus, en particulier dans leurs rapports avec les deux articulations majeures du calendrier. »⁶³⁷

L'assertion est contraire à la tradition la plus solidement établie. En effet les conditions météorologiques automnales d'une année donnée, connues par le rut des cerfs, se traduisent au printemps suivant, au chant des coucous, par le poids de naissance des faons :

« Le poids et la condition de la biche mère, déterminent la précocité de sa venue en oestrus, donc la date de début de sa gestation, sa qualité, la date de naissance du faon [...] Le poids à la naissance [du faon] est fonction de la condition physique de la mère, de la conception à la mise bas, et, des conditions météo dans les deux derniers mois de gestation. On constate à la naissance un gain de poids de 400 gr pour chaque degré de température moyenne en plus au printemps, soit environ 5% de poids supplémentaire. La précocité du chant du coucou permet de deviner le poids moyen à la naissance. »⁶³⁸

La « logique fort cohérente » de Gricourt et Hollard les aura guidé dans un raisonnement contraire à la logique aristotélécienne. En effet, si chacun des termes est actif et passif en alternance, cerf et coucou s'opposent à eux mêmes selon l'axe équinoxial. Le cerf serait actif au rut automnal et passif au printemps, le coucou serait actif au printemps et passif en automne. Les auteurs tiennent tant à l'antinomie actif/passif, le premier étant le séducteur irrésistible, et le second, le cornard, qu'ils font du cerf, un séducteur en automne et du coucou, un cornard à cette date. Mais la « cohérence » voudrait que le coucou soit un séducteur au printemps, et le cerf, un cornard à cette date :

« Le coucou est encore un des oiseaux qui changent de couleur; et il ne s'annonce plus par son cri, quand approche le moment où il va disparaître. C'est à la canicule qu'il disparaît ; et il se montre jusqu'au lever de cette constellation, à partir du printemps où on commence à le voir. »⁶³⁹

« Le coucou change aussi de couleur et il se manifeste par la voix quand il s'apprête à disparaître. Il disparaît à la canicule et se montre au début du printemps au lever de la canicule. »⁶⁴⁰

S'ils veulent interpréter l'entité à bois de cerf à partir de l'antinomie actif/passif, il leur suffit d'opposer le rut automnal du cerf à sa mue printanière. D'autres ont su le

faire. Mais comme ils tiennent à ce que le cocu soit le mari trompé et que le cornard soit cocu, ils introduisent le coucou comme terme intermédiaire du mythe cervin. Ils inversent alors les termes et les fonctions narratives. Leur soi disant « logique ayant présidé au choix du couple cerf/coucou » aboutit alors à un cerf séducteur cornard automnal (un oxymore) et à un coucou trompé présent en automne (une absurdité, car l'oiseau n'est jamais « trompé » et toujours absent à cette date). Qu'à cela ne tienne. Le cerf serait cornard au printemps parce que le coucou y est séducteur, et actif en automne parce que le coucou y est passif. Mais quelle biche pourrait être séduite au printemps par un cerf ? Gricourt et Hollard ont rejoint Marillier et confondent le rut et le renouveau printanier !

« La signification de cette divinité doit être appréciée en fonction des objets qu'il tient et, surtout, de sa ramure de cerf, animal à « cornes » caduques, ayant le privilège de les perdre chaque année, à l'automne, pour les retrouver, plus vigoureuses, au printemps, développant ainsi un thème clairement relié au renouveau, au rajeunissement et à la fertilité. »⁶⁴¹

Quoiqu'en ait dit Lévi-Strauss, il ne suffit pas d'inverser les fonctions narratives ou d'introduire des termes intermédiaires pour révéler la « logique » d'un mythe. S'ils voulaient introduire un terme narratif efficient, il fallait parler de l'androgynie du coucou. En disant que la « femelle » qui pond dans un nid étranger, est le mâle que l'oiseau étranger a sailli(e), le « cornard cocué » et le « cornard cocuant » avaient quelque raison d'être.

Notre définition du mythème supporte les écarts au bon sens (les états TF-1 et T-1F du mythème) et propose deux états canoniques : l'assertion TF et sa version contraposée T-1F-1. La relation mythique associe le brame du cerf et l'oestrus des biches, au chant printanier du coucou et à la parturition des biches ; le terme médian est la biche, ce qu'ignorent Gricourt et Hollard, et avant eux, Marillier. L'intervalle entre l'oestrus des biches, à l'équinoxe d'automne, et leur parturition, en mai, vaut huit mois. En rester là reviendrait à se priver d'un récit mythique. La dissonance est résolue en faisant de la gestation des biches, l'équivalent d'une grossesse féminine. Une variante narrative consiste à fixer la hiérogamie aux calendes d'août et la naissance, à celles de mai : c'est le mythe de Rhiannon. L'autre variante consiste à fixer l'Annonciation à l'équinoxe de printemps et la Nativité, au solstice d'hiver : c'est le mythe marial. Celui-ci n'a de sens qu'à condition de connaître la version inverse : la hiérogamie à l'équinoxe d'automne et la naissance au solstice d'été. C'est dans cette version que le coucou est nécessaire. La rectification porte la durée de gestation : elle passe de neuf mois dans le mythe à huit mois dans la description naturaliste. Le chant du coucou vers le 21 mai donne précisément les dates de parturition des biches :

« La naissance d'un seul faon de 7 à 10 kg de poids vif a lieu de mai à juillet après environ 233 jours de gestation. »⁶⁴²

« Les biches mettent bas de fin mai au début de juillet un faon, rarement deux. »⁶⁴³

L'observation des chasseurs wallons est établie dans un contexte indépendant du culte de l'entité gauloise à bois de cerf. Elle n'a de sens que parce que le rut des cerfs a lieu entre le 21 septembre et le 21 octobre :

« La saison de l'accouplement, brame ou rut, se situe en septembre et octobre. »⁶⁴⁴

« Le rut débute au milieu de septembre pour battre son plein dans la première quinzaine d'octobre [...] Le temps beau et chaud ralentit le rut. »⁶⁴⁵

Ainsi s'explique la phrase « aucun patronage divin n'est invoqué derrière la figure ornithique du coucou ». Le rapprochement n'avait de sens que si le coucou était l'apparence du parèdre féminin de Cernunnos. Il aurait été encore mieux justifié si le coucou avait été l'entité gynémorphe à bois de cerf, anonyme chez les Celtes mais identifiée par Carlo Dona sous les noms d'Ishtar, Hérodiade, Hécate, etc.

*Chapitre 7.
Conjuguer les
variations selon
trois « valeurs ».*

L'hypothèse traite de la synchronisation du cycle saisonnier par les variations d'éclairage et de rayonnement thermique. Elle est validée quand le phénomène rythmique est synchrone des variations solaires, et réfutée quand il est décalé. Le mythème traite des valeurs solaires conjuguées selon un équilibre dynamique, où le déficit d'une « saison » hivernale est compensé à la « saison » estivale.

Où l'homme est un animal saisonnier :

Comme la forme arborescente ne se retrouve pas dans la silhouette humaine, la forme commune aux cerfs et aux arbres reste méconnue. Pour qu'une fonction biologique supportée par un organe arborescent soit applicable à l'homme, il aurait fallu que la circulation sanguine dans les poumons soit à l'homme ce que le sang dans la ramure et la sève dans les branches, sont aux cerfs et aux arbres. L'analogie était impossible à établir, faute d'imaginer des êtres humains capables d'hiberner durant l'hiver. L'Occident s'est rangé à l'avis d'Hérodote qui ne croit guère aux « dormants » :

« Les Argippéens prétendent -mais je n'en crois rien- que des hommes aux pieds de chèvres habitent ces montagnes et que, plus loin encore, on trouve des hommes qui dorment six mois de l'année. »⁶⁴⁶

Qui sont ces hommes censés dormir six mois durant, dans les contrées situées au Nord de Borée ? La saison de sommeil ne peut être que l'équivalent de la nuit, car l'équinoxe d'automne est à l'année ce que vêpres est au nyctémère. On en déduit que si des hommes s'endorment à cette date pour ne se réveiller qu'au printemps, ils ne dorment pas le reste du temps. L'idée a perduré et transparait à travers l'insomnie ou l'hypersomnie menant au somnambulisme, dont quelques héros médiévaux sont affectés.

Le roman de Méliador :

Camel de Camois poursuit un « cerf fort rapide » qui le mène à travers les bois, la lande et les plaines du Northumberland, jusqu'à l'étang de Montgriès. On est en été, au mois de juillet. Le cerf bat l'eau, s'y refroidit. Camel, dont le cheval doit traverser l'étang, finit par le forcer dans le pré face au château de Montgriès. Il lui

plonge son épée dans le corps. Le cerf meurt, Camel sonne du cor et le son se répand alentour. Les gens du château l'entendent mais ses propres valets de chiens, trop loin, ne l'entendent pas. Les jeunes filles du château désirent le rencontrer :

« Je vous en prie chère cousine, rendons-nous sur ce pré. J'ai très à cœur de savoir qui est cet homme qui est là sous nos yeux. J'ignore comment il est sorti de l'étang, quand j'y réfléchis. »⁶⁴⁷

Camel tombe amoureux d'Hermondine, fille de roi, qui l'invite à jouer aux échecs :

« Il avait l'esprit ailleurs, pour sûr, occupé qu'il était à regarder la demoiselle. Il fut maté et se leva, car il ne désirait pas jouer davantage, à cause du soleil qu'il voyait baisser [...] Vous resterez ici ce soir et repartirez tôt demain [...] Dame, répondit le chevalier, je ne suis pas digne de l'offre que vous me faites. Il me faut absolument partir. »⁶⁴⁸

L'intrigue courtoise n'ira pas plus loin. Camel refuse l'invitation car il est affecté de somnambulisme, une tare qu'il souhaite cache à son hôtesse. Ensuite, pour satisfaire à la demande paternelle de se trouver un époux, Hermondine acquiesce à l'idée d'une quête de cinq ans au terme de laquelle, le meilleur des chevaliers engagés obtiendra sa main. Au cours de cette quête, Camel est tué par Méliador.

Cette figure mythique réapparaît sous d'autres noms dans divers récits : « Méliador » ou « Meliadus » mais aussi « Elixo », voire « Tallwrch » ou « Talorc ». Nous n'avons pas pu trouver les légendes hagiographiques de saint Camélien (fêté le 28 juillet ou aux calendes d'août), de saint Camel (fêté le 16 septembre) et sainte Ermondine ou sainte Erménilde (fêtée le 3 février).. Toutefois, le somnambulisme de leur homonyme Camel de Camois aboutissant à l'échec de son union avec Ermondine, incite à interpréter le motif de l'opposition des phases veille/sommeil, de pair avec celui des phases alternativement claire et sombre de l'année.

Le lai de Tydorel :

Un roi et son épouse sont sans enfants depuis dix ans. Un jour que le roi séjourne à Nantes, il part à la chasse tandis que sa femme se repose au verger. Arrive un beau chevalier qui lui déclare son amour. Elle l'accepte mais veut connaître son nom. Il lui faut alors suivre le chevalier, qui la conduit jusqu'au bord d'un lac. A cheval, il parcourt quatre lieues sous le lac et ressort sur l'autre rive. Revenu vers elle, il affirme qu'il va et vient par ce chemin, mais qu'elle n'en saura pas plus. Il prédit ensuite qu'ils auront un fils, Tydorel, appelé à régner sur la Bretagne. Tydorel en revanche ne connaîtra jamais le sommeil, au risque de mourir s'il dormait. On devra chaque nuit y pourvoir en racontant des histoires. Puis le chevalier prédit que la reine aura une fille, qui sera mère de deux fils dont naîtront le comte Alain et son fils Conan. Ensuite le chevalier reconduit la reine au verger. Il passe inaperçu et la reine tait son aventure. Elle devient enceinte, puis mère. Le roi élève l'enfant, qui se révèle incapable de dormir :

« Tydorel le firent nomer
en droit baptesme et apeler.
Onques des eulz ne someilla,
ne ne dormi, totjors veilla. »⁶⁴⁹

Le chevalier inconnu continue à voir la reine, jusqu'à ce qu'on les surprenne. Un chevalier qui se présente chez la reine pour demander du secours, surprend l'amant. Ce chevalier meurt en même temps que l'amant disparaît. Le roi meurt alors et son fils Tydorel est couronné. Il règne pendant dix ans et retourne à Nantes. Parmi les hommes qu'on convoque pour lui conter des histoires la nuit, il s'en trouve un, orfèvre de son état, pour refuser d'aller conter et chanter pour le roi. On menace

l'orfèvre de mort. Sa mère lui donne comme conseil d'aller chez le roi mais de lui opposer qu'il n'est pas né d'un homme :

« S'il se courrouce durement,
si li di tant : que n'est pas d'ome
qui ne dort, ne qui ne prent some. »⁶⁵⁰

L'orfèvre s'acquitte ainsi de la tâche. Le roi est amené à réfléchir à sa propre situation :

« Li rois se tut, son chief clina
molt angoisseusement pensa
d'ice qu'il oncques ne dormi.
Bien set que cil avoit oï
qu'il n'estoit mie d'ome nez. »⁶⁵¹

Tydorel se rend chez sa mère afin de dissiper toute équivoque au sujet de sa conception. La reine raconte son union stérile avec le roi, puis comment le chevalier l'avait menacée de ne jamais connaître le bonheur, combien elle en fut épouvantée et enfin, ce que serait son destin si elle l'aimait. Tydorel apprend les circonstances de sa naissance et qu'il restera petit, quoique roi. La reine révèle comment le chevalier qui les avait surpris et son amant disparurent le même jour. Tydorel la quitte, s'équipe de ses armes, monte à cheval et rejoint le lac où il s'enfonce dans les profondeurs. Il disparaît à jamais :

« Poignant en est au lai venuz,
et plus parfont s'en est feruz ;
illec remest, en tel manière,
que puis ne retorna arière. »⁶⁵²

Le retournement de situation est développé en deux motifs symétriques. Le premier quand l'orfèvre s'acquitte de la tâche que lui confie le roi, à la manière dont sa propre mère lui a raconté le secret. La contradiction est totale entre le divertissement attendu par Tydorel et la remise en cause de son ascendance royale, voire son appartenance au genre humain. Le second, quand Tydorel est contraint de faire avouer à sa mère l'union adultérine et ce qu'elle sait de la nature humaine ou non, de son amant. L'interprétation du lai de Tydorel par les indications temporelles est aisée. Quatre éléments s'emboîtent deux à deux : les périodes nyctémérale et décennale d'une part, et les soi disant périodes générationnelle et eschatologique de l'autre. En revanche, les indications saisonnières sont absentes dans le récit. Nous sommes contraints de supposer que le somme de la mère de Tydorel dans le verger, est estival.

Où d'autres animaux que le cerf sont saisonniers :

La migration saisonnière des cervidés :

Le cerf, durant l'été, se nourrit dans les prairies d'altitude. Il s'y réfugie, car les lieux sont plus à l'écart des hommes que ne le sont les pâturages de basse altitude :

« De plus [la biche] conduit ses petits vers les refuges pour les accoutumer aux lieux dont ils devront faire leur retraite. C'est un rocher escarpé ayant une seule entrée où l'on dit qu'elle attend de se défendre. »⁶⁵³

« [Les biches] exercent leurs petits à la course, leur apprennent à fuir, les conduisent dans des lieux abrupts, et leur enseignent à sauter [...] »⁶⁵⁴

Les auteurs médiévaux rapportent l'observation sans établir de lien entre l'appétit des cervidés et la progression altitudinale de l'onde de croissance végétale, au cours de la saison estivale :

« Les chevreuils et les biches appartiennent à une espèce d'animaux qui possèdent un discernement [...] De même, ils distinguent les bonnes herbes des mauvaises simplement à les voir. Et pour paître, ils vont toujours de sommet en sommet. »⁶⁵⁵

« Les chevreuils et les biches appartiennent à une espèce d'animaux qui possèdent un discernement tel qu'ils sont capables de reconnaître de loin si des gens qui approchent sont ou non des chasseurs [...] »⁶⁵⁶

« Il existe une bête appelée en grec dorcon, c'est à dire en latin chèvre. Physiologue dit qu'elle aime beaucoup les montagnes élevées, et qu'elle se plaît à paître sur les versants des monts. Cet animal a une vue très perçante et peut voir de très loin. D'un pays à l'autre, si elle aperçoit des hommes en train de marcher, elle distinguera parfaitement s'il s'agit de chasseurs ou de simples promeneurs. »⁶⁵⁷

« Le cerf fréquente volontiers les montagnes élevées [...] »⁶⁵⁸

Nous la retrouvons dans les traités de vénerie, appliquée aux biches plutôt qu'aux cervidés en général :

« Elle luy apprend [la biche, à son faon] à courir, à saillir, et le pays qu'il faut qu'il tienne pour se sauver des chiens. »⁶⁵⁹

Il faut attendre l'époque moderne pour une description étiologique :

« Pendant la belle saison [les cerfs] vivent seuls, parfois en petits groupes ou en troupes jusqu'à une cinquantaine qui, au Parc national, se tiennent en général plus haut que les biches, entre la limite de la forêt et 2700 m (Burckhardt). [En Engadine] s'est établie une migration régulière de 10 à 15, jusqu'à 40 km entre les lieux d'été et d'hiver. »⁶⁶⁰

Les valeurs conjuguées sont celles de l'économie agro-pastorale des zones de montagne. Nous n'avons pas trouvé l'assertion qui donne les dates équinoxiales des transhumances des cerfs, mais le phénomène est connu :

« Le manque de nourriture en hiver dans les lieux élevés, la neige, semblent la cause première, mais non immédiatement déterminante. »⁶⁶¹

« En décembre [les cerfs] se retirent au profond des foretz pour avoir l'abri des ventz froidz. »⁶⁶²

En conséquence du transit équinoxial des cerfs, l'endroit où ils jettent leur bois devient impossible à localiser :

« Aller où le cerf tombe ses cornes ».⁶⁶³

« Ces animaux se débarrassent de leurs cornes dans des lieux difficiles et malaisés à découvrir, d'où le proverbe: "là où les cerfs se débarrassent de leurs cornes" ; et, comme s'ils avaient perdu leurs armes ils se gardent d'être vus. Et l'on dit que personne n'a encore vu de corne gauche : il la cache lui-même comme si elle contenait quelque drogue [...] »⁶⁶⁴

« [Les cerfs] aussi nous refusent les services qu'ils pourraient nous rendre. On dit qu'on ne trouve jamais leur corne droite, comme si elle avait quelque vertu médicale ; fait d'autant plus étonnant, avouons-le, que, même dans les parcs, ils sont sujets à la mue annuelle : on pense qu'ils l'enfouissent [...] »⁶⁶⁵

L'alternance de lumière et de chaleur favorables à la cervaison, et leur manque déterminant la mue printanière des cerfs, ne sont pas établis de façon bipolaire par les naturalistes anciens. Cependant les représentations de Mercure avec un caducée rendent mieux compte que les écrits d'Aristote, de la synchronisation des boucs sur le rythme solaire.

La cervaison est au cerf, ce que l'aoûtement est aux arbres :

L'embranchement du bois -bien qu'il soit différent dans les deux taxons- devient en Occident, l'effet de l'adaptation de la croissance à la contrainte climatique.

Le contraste est tellement accentué que la croissance est ralentie durant la « dormance ». L'analogie entre le bois animal et le bois végétal n'est pas une explication car elle achoppe sur la régression du nombre de pointes avec l'âge chez les cerfs. Les phases annuelles communes aux cervidés et aux arbres à feuilles caduques, en particulier les espèces marcescentes, sont néanmoins le fondement de l'interprétation des rites printaniers. L'arrêt de la croissance annuelle des végétaux précède le moment de leur maturation. Il en va ainsi de la croissance du bois des cerfs, dans les semaines précédant l'équinoxe d'automne, avant qu'ils ne soient en proie aux ardeurs du rut :

« De plus le mâle, lorsqu'il devient épais (il devient très gras à la saison de l'automne) ne se montre plus nulle part, mais il change de lieu comme s'il était facile à capturer en raison de son épaisseur [...] »⁶⁶⁶

« On dit qu'un cerf est en hault cervaison quand il est bon à manger. »⁶⁶⁷

« Les mâles, délivrés des ardeurs du rut, gagnent avidement leur pâtis ; quand ils se sentent trop gras, ils cherchent des retraites, avouant le poids qui les incommode. Au reste, ils se reposent toujours pendant leur fuite, et s'arrêtent pour regarder derrière eux, reprenant leur course dès qu'on en approche. Cela provient des souffrances de leur intestin, si fragile que le plus léger coup en provoque la rupture. Ils fuient dès qu'ils entendent l'aboiement des chiens, en se tenant toujours sous le vent, de façon à ce que le fumet de leurs traces s'en aille avec eux [...] »⁶⁶⁸

Les dates transcrites les bestiaires médiévaux ou les traités de chasse, donnent l'indication estivale :

« Le cueur de la saïçon ou ils ont meilleur veneson est environ la Magdeleine. »⁶⁶⁹

« Qu'il soit pesant et qu'il ait bonne venoison pour quoy il doit moins fuir. »⁶⁷⁰

Passé l'équinoxe il est trop tard pour les prendre facilement. Les cerfs ont « pissé leur suif » au cours du rut, se montrent plus circonspects et sont plus mobiles :

« Le cerf fuyt et s'esloigne [...] ne se fiant qu'en ses jambes. »⁶⁷¹

L'homochromie saisonnière des rennes :

Écoutons François Rabelais, par la voix de Panurge, pour sa description mirobolante d'une tarande. Il s'agit du Renne, nommé « *tarandrus* », « *tharandrus* » voire « *parandrus* » selon les auteurs :

« J'ay icy trouvé un tarande de Scythie, animal estrange et merveilleux à cause des variations de couleur en sa peau et poil, selon la distinction des choses prochaines. Vous le prendrez en gré. Il est autant maniable et facile à nourrir qu'un agneau. »⁶⁷²

Quand la marque distinctive ou le comportement des cervidés, ne peut être mis en relation avec les changements de phase aux équinoxes, les auteurs des bestiaires rapprochent la couleur de l'animal avec l'une des caractéristiques chromatiques environnante. Ainsi au sujet des rennes et selon Robert Hainard qui ne les connaît qu'en été :

« Ils sont très farouches, vigilants, se confondent admirablement avec le paysage rocheux. »⁶⁷³

Les variations homochromes synchrones des saisons, attirent l'attention plus que la couleur du poil des bêtes. Le changement a lieu à l'équinoxe : les auteurs notent la correspondance entre la livrée estivale animale et la couleur de la terre, et la livrée hivernale et la couleur de la neige. Ainsi les saisons semblent être la cause du

changement d'apparence des animaux, à des dates variables selon les contextes climatiques :

« Rangier est bien diverse beste. »⁶⁷⁴

«Le pelage en hiver [...] est gris blanc. En été il est gris brun, plus foncé aux jambes et aux flancs, plus clair sous le cou et la poitrine. »⁶⁷⁵

Le « rongier », « rangier » ou « ranchier de France », autrement dit « *rangifer* », passe pour être le plus grand cervidé de la faune médiévale. Il est alors confondu avec l'élan. Gaston Phébus, qui l'a chassé en Norvège et en Suède, dépeint un animal pourvu d'une longue toison, à l'instar d'un mouton ou d'une chèvre angora. Les couleurs conjuguées selon les solstices, sont le brun en été et le blanc en hiver, chez le Renne. Chez le Cerf, il s'agit du rouge en été et du gris en hiver. Le changement d'apparence induit des changements de comportement, comme si les animaux homochromes se savaient moins vulnérables aux prédateurs et aux chasseurs. Pline prône l'émotivité ou les variations de l'humeur, pour justifier des changements chromatiques saisonniers. Ce en quoi il est rejoint par les biologistes contemporains : en effet, le changement d'apparence due à la mue des bois –et non au changement de livrée concomitant- se traduit par une modification du comportement individuel au sein du groupe, mais aussi face aux prédateurs :

« Perte du velours en septembre, chute des bois en décembre-janvier (mâle) ou mai (femelle) [...] La perte des bois entraîne la disparition du rang social. »⁶⁷⁶

Pline ne fait pas explicitement la relation avec les changements saisonniers des couleurs de l'environnement végétal :

« Le tarandrus des Scythes change aussi de couleur ; et c'est le seul des animaux couverts de poils [à le faire] [...] Le tarandrus a la taille du bœuf, la tête plus grande que celle du cerf, mais qui lui ressemble ; son bois est rameux, son sabot est fendu, son poil aussi long que celui de l'ours, mais, quand il lui plaît de garder sa couleur naturelle, de la teinte de l'âne. Sa peau est si dure qu'on en fait des cuirasses. Il reproduit la couleur des arbres, des arbrisseaux, des fleurs, des lieux où la peur le tient caché ; aussi est-il rarement pris. Il était déjà étonnant que des apparences aussi multiples fussent données au corps, il l'est encore plus qu'elles soient données au poil [...] »⁶⁷⁷

Les notices d'Élien –pour qui le renne est un « bœuf » de Scythie- ou de Brunetto Latini –pour qui c'est un « bœuf » d'Éthiopie- sont pertinentes car l'animal appartient à la faune occidentale. Il est ainsi décrit par César :

« [...] un bœuf ressemblant à un cerf [...] mâle et femelle sont de même type, leurs cornes ont la même forme et la même grandeur [...] »⁶⁷⁸

L'érubescence estivale des rennes :

Le pelage épais du renne fait écho aux changements d'apparence de l'espèce. Les auteurs de bestiaires privilégient l'émotivité comme cause du changement, et non les alternances saisonnières :

« Sur la peau changeante et robuste du renne : (rougeur ou pâleur de la peau nue) [...]. Voyez le renne : c'est un animal qui se transforme, jusque dans ses poils, et qui met au jour une variété infinie de couleurs, à en frapper de stupeur ceux qui le voient. [...] »⁶⁷⁹

« Les parandes sont des bêtes d'Éthiopie, grandes largement comme un bœuf, qui ont une tête et des cornes semblables à celles d'un cerf, et la couleur d'un ours ; mais les Éthiopiens disent que la peur peut faire perdre

aux parandes leur couleur naturelle, pour leur faire prendre la teinte de la chose qui est la plus proche d'eux. »⁶⁸⁰

Pour Elien, l'érubescence du renne - et du Cerf rouge ?- trahit son émotivité, à l'instar de la rougeur des jeunes filles pudiques. Pour Brunetto Latini, l'émotivité est la cause de l'homochromie. La couleur rouge est celle du cerf, en été, mais aucun veneur n'a formulé l'analogie selon laquelle la couleur rouge serait à la chaleur estivale, ce que la couleur blanche est aux précipitations hivernales. De même l'argument selon lequel le cerf ne peut plus fuir en été du fait de son embonpoint, n'explique pas la rougeur estivale.

L'amour réciproque des cervidés et des perdrix :

L'homochromie des rennes est à l'origine d'un motif repris par la quasi-totalité des auteurs de bestiaires, à savoir l'amour des perdrix pour les cerfs. Il existe un genre particulier de perdrix, connu sous le nom de lagopède, dont la livrée change au rythme des saisons : blanche en hiver, la « perdrix des neiges » prend la couleur du sol, en été. Citons « l'Ixeutique » :

« Les perdrix aiment les cerfs passionnément. Elles cherchent à partager les mêmes lieux de pâture et à ne jamais s'éloigner d'eux. Elles les accompagnent, courent avec eux et, perchés sur leur dos, leur nettoient le plumage. Il arrive même qu'elles avancent joyeusement et se fassent prendre, trompées par un chasseur qui leur montre l'image d'un cerf. [...] C'est une espèce si rusée que même les petits savent comment tromper l'homme qui s'approche, en se cachant sous des feuilles, des mottes de terre ou tout ce qu'ils trouvent. C'est aussi ce que font les poulpes en présence des pêcheurs : ils se confondent avec les pierres sur lesquelles ils s'appuient [...] »⁶⁸¹

« On chasse les perdrix à l'aide de filets et de cages, soit en imitant leurs cris, soit en les incitant à se battre, soit en usant d'une peau de cerf. Elles ont en effet une amitié particulière pour cet animal et se laissent abuser, quand un homme, qui a revêtu une peau de cerf et placé des bois sur son front, s'approche d'elles à leur insu. Croyant avoir affaire à un vrai cerf, elles lui font bon accueil et se réjouissent de son approche. Elles cherchent à le retenir, convaincues de voir un être familier et cher, de retour après une longue absence. »⁶⁸²

La croyance est perdue, chez nous, des lagopèdes homochromes et changeant de plumage en même temps que les rennes changent de livrée. En revanche le mythe de Dédale contient l'information calendaire assurant la continuité narrative entre l'anthroponyme « *Perdix* », l'un des fils de Dédale, et le zoonyme. L'antinomie noir/blanc est reprise à l'identique dans un autre mythe : le voyage d'Icare, fils de Dédale. Il s'agit alors de la couleur de la voile hissée en signe favorable ou funeste, dans un trajet Est/Ouest. Dans le roman de Tristan, le motif est dédoublé implicitement avec la « noirceur » d'Yseult aux blanches mains, l'épouse légitime de Tristan trahissant son mari au moment où Yseult la blonde vient l'assister. Le trajet est alors Nord/Sud.

Si nous avons trouvé des récits où l'un des cerfs est noir et l'autre blanc, ou l'une des biches, noire et l'autre blanche, nous aurions proposé une interprétation bipolaire en relation avec les phases temporelles alternativement sombre et claire. Mais ça n'est pas le cas : bien que les cerfs blancs soient nombreux dans les lais et romans médiévaux, il manque la relation avec des cerfs noirs. En conséquence, la blancheur des cervidés nous semble devoir être traitée en référence à un attribut distinguant le cerf zoologique de l'entité divine censée apparaître aux humains. Le

cerf blanc serait l'une des apparences de l'entité divine, sans qu'on sache à quel solstice elle apparaîtrait.

Où les « valeurs » sont conjuguées au rythme des saisons :

Le Nord est à l'hiver, ce que le Sud est à l'été :

Les vents d'hiver, « *Borée* » ou « *Septentrio* » les vents froids soufflant du Nord, s'opposent aux vents d'été, « *Notos* » ou « *Auster* », les vents chauds soufflant du Sud. Les indications saisonnières ne sont pas toujours explicitement solsticiales, cependant leur principe relève de l'emboîtement spatio-temporel. Un vent d'hiver est censé être froid et venir du Nord, vice versa pour un vent d'été. On sait que le vent d'hiver est la cause de la migration altitudinale du cerf. Il quitte alors les versants et sommets exposés au Nord et se réfugie dans les vallées et les versants exposés au Sud. Il est censé faire le chemin dans l'autre sens, l'été venu :

« Anémotaxie : réaction d'orientation et locomotion par rapport à la direction du vent. »⁶⁸³

Ce savoir est de la plus haute importance pour les communautés tirant une partie de leurs ressources de la rencontre avec les proies ou de la qualité des pâturages :

« Il y ha deux manières de ventz que nous appellons galerne et hautain, autrement ventz de Nord et de Midy. [...] Celuy d'hautain est chaud et corrompu, pour ce qu'il passe soubz la région du soleil. »⁶⁸⁴

« Si l'un d'iceulx ventz regne, [le cerf] ne fuyt jamais la teste tournée dedans, mais fait au contraire, car il luy tourne le cul et fuyt a val. »⁶⁸⁵

« Il ne cuydera pas fuyr le nez dedans [le vent], mais le coustoyrera, ou luy tournera le cul. »⁶⁸⁶

« Les cerfz fuyent communément a val touz les ventz. »⁶⁸⁷

Les circonstances et le sens du déplacement des hardes, dos au vent et à la pluie, sont l'élément de base de la connaissance vernaculaire des comportements instinctifs du grand gibier et du bétail. S'y ajoutent la vitesse, plus ou moins déterminée par la force des précipitations. Plus l'orage est violent, mieux la direction sera déterminée et plus la vitesse de fuite sera éperdue.

Apprenti en la matière, nous apprenions ici ou là ce qu'il convient de prévoir comme détours pour arriver à temps et à bon vent, à l'endroit où se tiennent un cerf ou une harde. Il ne sert à rien de se déplacer en même temps que les cerfs pour se rendre à l'endroit présumé de la rencontre. Il faut y être avant leur arrivée afin que l'odeur corporelle de l'homme (« le sentiment ») se dissipe. Le « pirscheur » doit anticiper le choix que le cerf va faire du chemin opportun, à prime pour rentrer et à vêpres pour sortir de son buisson, quel que soit le jour de l'année :

« Ilz escoutent l'homme de bien loing, quand ilz sont au dessoudz du vent; mais quand ilz sont au dessus ilz n'en ont sentiment que bien peu. »⁶⁸⁸

« [Le cerf] va chercher et prendre le vent, pour sentir s'il y ha personne dedans [le fort] qui luy nuysse. »⁶⁸⁹

« [Les cerfz] changent de buysson quand le vent tourne, pour avoir sentiment a la sortie de leur fort, de ce qui est en leurs gagnages. »⁶⁹⁰

« [Prends garde] que les bestes n'aient mie le vent de toy et soient au dessus du vent. »⁶⁹¹

Les traités de chasse médiévaux, entièrement consacrés la chasse à courre et à la chasse au vol, ne sont pas représentatifs des signifiés de puissance rattachés aux saisons des cerfs. Les deux moments de l'année où le vent est censé changer de sens, les équinoxes, sont associés l'un au brame, l'autre à la mue des cerfs. Une technique qui ne se révèle efficace qu'à l'équinoxe d'automne, n'aura pas été codifiée par les

veneurs. Les techniques pour approcher les cerfs en les « tialant » ressemblent bien trop au braconnage pour avoir été jugées dignes des pratiques d'un propriétaire domanial. Mais c'est surtout parce les veneurs veulent chasser chaque jour de l'année qu'ils n'ont que faire de savoir siffler les cerfs en automne. Tiauler ou pirscher un cerf est superflu quand on dispose des chiens et des chevaux pour mener à bien une chasse ; par antithèse, cette chasse manque de noblesse parce qu'elle manque d'apparat. C'est l'opposition entre la vénerie du cerf et celle du sanglier (ou du loup) qui révèle la bipolarité annuelle, et non celle entre la chasse à l'appeau et la chasse à courre.

Le bois mort est à l'hiver, ce que le bois vivant est à l'été :

Comment faire le rapprochement entre les saisons végétales et cervines ? Un lierre vert, en hiver, sur un bois déjà sec ? Aristote ne pose pas la question :

« On s'est emparé d'un cerf d'Achaïe qui avait sur les cornes beaucoup de lierre vert qui y avait poussé, alors que les cornes étaient encore tendres, en s'y enfonçant comme dans du bois vert. »⁶⁹²

« On en a pris qui portaient dans leurs cornes du lierre verdoyant ; tandis qu'ils frottaient pour les éprouver, leurs cornes encore tendres contre les arbres, ce lierre s'y était implanté comme dans un morceau de bois. »⁶⁹³

L'image aura un succès certain dans l'art populaire. De ces anecdotes devraient émerger les deux valeurs conjuguées. Le bois vif en été, le bois sec en hiver, selon l'antinomie tendre/dur ou jeune/vieux. La conjugaison des valeurs est implicite en Orient, mais avec substitution des signifiants : le bois en refait des cerfs est utilisé en médecine traditionnelle comme palliatif à la mollesse du pénis. Le signifié de puissance commun au bois de cerf et au pénis est l'opposition jeune/vieux. Autrement dit, consommer le bois renouvelé venant de la partie supérieure de l'épine dorsale permet de rajeunir le « bois » vieillissant de sa partie inférieure. La substance commune aux deux extrémités de l'épine dorsale est le sang, montant dans le bois des cerfs durant la moitié de l'année et descendant dans le pénis, durant l'autre moitié :

« Et viennent sur la teste boches moles, plaines de sang. »⁶⁹⁴

L'organe commun aux hommes et aux cerfs pour mettre en œuvre le « principe actif » dans le sang, ne peut être qu'un cœur puissant. L'analogie développée au sujet du souffle des chasseurs alsaciens est sous-tendue par les croyances relatives au gradient thermique entre l'air froid inspiré et l'air chaud expiré. La pompe cardiaque et ses effets thermiques, restée ignorée de l'ethnographie alsacienne, se retrouve chez les auteurs anciens : selon Aristote, les hommes préfèrent l'accouplement en hiver. Le sang afflue au printemps dans la tête des cerfs puis reflue vers le bas à partir du jour sainte Madeleine. L'analogie où l'hiver est à l'année, ce que la vieillesse serait à la vigueur masculine, est démentie :

« Et plus haut qu'il puisse louer le cerf, c'est de le nommer grand vieux cerf. »⁶⁹⁵

« Tant plus sont vieux, et plus sont chaux de la biche. »⁶⁹⁶

Sa vigueur a permis à certain roi de France d'un âge avancé, de se prévaloir d'un « tant est plus vieux, tant mieux le fait ». On retrouve l'idée dans le dicton « si un homme a été bon noiraud, il sera bon grison », avec une allusion aux ânes.

Où les indications solaires sont décalées des apparences cervines :

Les êtres vivants au creux des arbres, en hiver, (les larves d'insectes, les essaims d'abeilles) et les oiseaux cavernicoles, en été, expriment l'idée d'un principe

vital enfermé sous l'écorce des arbres, au « cœur » du bois. Citons ici Jean Générmont et Catherine Perrin (2003) :

« Qu'y a-t-il de commun à une graine, une spore de bactérie, un lézard engourdi au cœur d'une nuit, une marmotte en hibernation ? Tous ont une activité vitale réduite au strict minimum, grâce à quoi ils survivent dans un environnement défavorable. »⁶⁹⁷

Le conte de la blanche biche :

Cette chanson met en scène une biche blanche et une jeune fille généralement nommée Marguerite. Le conte semble reprendre une partie des thèmes antiques et médiévaux mais se développe de façon originale. Une métamorphose au rythme des alternances jour/nuit, et le cannibalisme, en sont les motifs remarquables. La fille se confie à sa mère :

« [...] je suis fille sur jour et, la nuit, blanche biche,
la chasse est après moi, les barons et les princes »⁶⁹⁸

[Le drame ne tarde guère]

« [...] A la troisième fois, la blanche biche est prise.
"Mandons le dépouilleur, qu'il dépouille la biche !"
Celui qui la dépouill' dit : "je ne sais que dire
El a les cheveux blonds et le sein d'une fille."
A tiré son couteau, en quartier il l'a mise.
En ont fait un dîner aux barons et aus princes.
"Nous voici tous illec : faut ma sœur Marguerite !"
"Vous n'avez qu'à manger ! Sui la première assise
Ma tête est dans le plat et mon cœur aux chevilles,
Mon sang est répandu par toute la cuisine,
Et sur les noirs charbons, mes pauvres os y grillent. »⁶⁹⁹

La seule date mythique associant le nom de la fille dans le conte, à un hagionyme officiel, est le 3 février (natalice de Marguerite d'Angleterre, surtout fêtée au Puy en Velay). A cette date, homologue de prime lors du solstice d'été, Etaine reçoit dans sa couche Dagda pendant qu'Elcmar fait le tour des provinces d'Irlande. A la Toussaint, la date homologue de vêpres lors du solstice d'été, Etaine accouche du fils « conçu le matin et né le soir ». Il est vraisemblable que le site marial du Puy a conservé la mémoire d'un culte à une divinité gauloise au cerf, attesté localement par les blocs sculptés en soubassement de l'actuel clocher de la cathédrale. Cette interprétation a le mérite de replacer les deux dates en connexion, celle d'une sainte Marguerite (le 3 février) et celle de saint Vosy (le 12 novembre). Dans la légende de la fée de Carrouges, il n'est pas fait mention du cœur d'un cerf ; toutefois, deux personnes sont tuées d'un coup de poignard au cœur, la fée et son amant. La fée transmet aux enfants nés de son amant, une marque au front. Les indications temporelles manquent mais la comparaison avec qu'il advient des taureaux sauvages tués lors du rut automnal jusqu'au XVI^e siècle (on leur arrache la peau du front qu'on porte en hommage au roi, avec le cœur et la viande) laisse entrevoir une conception à l'équinoxe d'automne et une naissance au solstice d'été. Les genres sexués associés au goût de la viande sont également un bon indicateur :

« La chair du faon est bonne à manger, celle de la biche et du daguet n'est pas absolument mauvaise, mais celle des cerfs a toujours un goût désagréable et fort. »⁷⁰⁰

Mme Charnier (2007, 2010) établit un rapport entre la divinité et les héros du récit étudié. Elle dispose pour ce faire, de thèmes éminemment eschatologiques, la métamorphose en biche, le meurtre de la fille par son frère, le sang abondamment

versé et la manducation de chair humaine sous la forme de venaison, le châtement du meurtrier. En cela, l'issue de sa recherche vise à situer sur une échelle des valeurs, ce qui relève de l'humanité et ce qui relève de la divinité. Comment aboutir à ce que les « valeurs de termes » puissent être inversées au cours de l'intrigue narrative et que, le cas échéant, la fonction narrative associée au héros soit distincte de celle associée à la figure transcendante ? La réponse semble simple car le terme narratif médian - un cervidé faisant la jonction entre le héros et la divinité ou entre le héros et l'héroïne du récit - est un terme singulier. Autant mettre à profit les singularités du « cerf », pour inverser les « valeurs de termes » et au besoin, les « valeurs de fonction » du récit. Il faudra passer du cerf à la biche. Ensuite assimiler les indications temporelles cycliques à des valeurs eschatologiques. Enfin, associer celles-ci à des antinomies stables telles que la distinction des genres taxonomiques, ou des genres sexués.

La voie de Méraugis :

Dans ce roman, les sentiments masculins sont exprimés par antithèse. Le héros se trouve confronté à un « *trivium* », deux voies sont sans issue, la « voie sans raison » et la « voie sans pitié », mais la troisième voie est pour le moins inquiétante : c'est la « voie sans nom » ! A Méraugis de discerner comment mener à bien sa quête :

« Qu'allons nous faire ? – Je ne sais pas. -Vous ne savez pas ? -Non, dit-elle, mais allez où vous voudrez, je vous suivrai. -Madame, j'ai envie de prendre la voie sans nom, répondit-il. Les deux autres, la voie sans raison et la voie sans pitié, ne me tentent guère. L'inscription m'indique dès le départ qu'il n'y a rien de bon de ce côté. Mais elle ne me donne aucune indication sur la qualité du dernier chemin. La raison me conseille donc de m'engager avec plus d'assurance dans une direction inconnue. De toute façon, rien n'est sûr ! »⁷⁰¹

Le texte ne donne aucune indication directionnelle, sinon trois valeurs qualitatives. Assimilons les trois possibilités à des valeurs morales et le choix de Méraugis devient explicite. Le héros suit une voie médiane en laissant aux extrêmes, la folie et le déshonneur. Sous la morale, nous lisons des indications équinoxiales : à l'Ouest et en automne, la pulsion sexuelle incontrôlée assimilée à la folie, à l'Est et au printemps, la perte des attributs virils, assimilée au déshonneur. Dans le référentiel aristotélicien, l'alternative serait de s'abandonner en hiver, à la pulsion sexuelle masculine, et en été, à la pulsion sexuelle féminine. Notre interprétation est corroborée par les mentions féminines du même choix, dénoncé au XI^e siècle par l'évêque Burchard amendant un canon antérieur :

« [...] certaines femmes scélérates, retournant à Satan et séduites par les illusions et fantasmes du démon, croient et professent que pendant certaines nuits, avec Diane déesse païenne, ou avec Hérodiade, et une innombrable tourbe de femmes chevauchant des bêtes, elles traversent les espaces dans le calme des nuits, obéissant à ses ordres comme à une maîtresse absolue. »⁷⁰²

Selon Robert Ambelain (1981), ce texte aurait été repris d'une interdiction antérieure à laquelle Burchard aurait rajouté « Hérodiade » afin d'ajouter aux crimes d'Hécate, ceux qu'on reprochait aux Juifs, notamment l'anthropophagie :

« C'est ainsi qu'ils assurent une noctiluca, Diane ou Hérodiade, convoquant des assemblées nocturnes où l'on banquette et où des enfants sont sacrifiés et dévorés. » (Jehan de Salisbury, Policratus, II, 17)⁷⁰³

Le texte est repris en 1310 au synode de Trèves :

« Qu'aucune femme ne prétende chevaucher durant la nuit avec Diane ou Hérodiade, car c'est une illusion du Démon. »⁷⁰⁴

Il s'agit ici d'une de ces chasses « à baudet » dite aussi « chasse sauvage ». La référence à Hécate tient à la paronymie entre l'hécatombe et la triple Hécate, à qui Zeus avait accordé des pouvoirs sur le ciel, la terre et la mer :

« Astérie conçut Hécate à qui Zeus le Cronide octroya cet honneur, offrit ce don magnifique de posséder sa part sur le terre et la mer infertile. Elle partage aussi les honneurs du ciel peuplé d'astres et se voit honorée au plus haut par la race immortelle. Aujourd'hui, lorsqu'un des hommes qui vivent sur Terre, pour s'attirer sa faveur ordonne un beau sacrifice, il invoque Hécate et de grands honneurs accompagnent facilement celui dont elle entend les prières : elle consent la prospérité, elle en a la puissance. Toute la race engendrée par la Ciel uni à la Terre, et qui reçut l'honneur, lui cède une part de son règne. [...]»⁷⁰⁵

Hésiode détaille les nombreuses catégories sociales qui peuvent espérer bénéficier de la tutelle d'Hécate : les guerriers, les athlètes, les cavaliers, les pêcheurs, les éleveurs, les mères ou les nourrices. Selon un fragment attribué à Hésiode :

« [...] aujourd'hui les races des hommes l'appellent sur terre l'Artémis des chemins : elle sert la Chasserresse. »⁷⁰⁶

Si le nom d'Hécate a pour signifié « qui étend son pouvoir au loin », il est directement comparable au signifié du mot « Cernunnos » où la racine « cern- » désignerait les quatre coins du monde. On comprend alors que les mots « *trivium* » et « *trivialis* » aient été à l'origine des signifiés de puissance où l'une des voies est celle de la tempérance et l'autre, celle de la luxure. La « trivialité » qualifiant un lieu public au sens où des affaires communes pouvaient y être traitées, est devenue une « vénalité », au sens où des femmes « publiques » font commerce d'elles-mêmes, puis une « salacité » au sens où la bourse des entités gauloises andromorphes est vraiment impudique.

Le lai du trot :

Un matin d'avril, le chevalier Lorois part en forêt écouter le chant du rossignol :

« e li chevalier, totes voies,
s'en vait alques grant aleüre,
e si s'afiche bien e jure
c'ariere ne retournera
deci adont que il avra
le rossegnol que il n'avoit
oï .I. an passé estoit. »⁷⁰⁷

Il y rencontre trois troupes, d'abord celle des gens heureux et aimant, montée sur des chevaux souples et rapides :

« Totes blans palefrois avoient
que si tres souëf les portoient
k'il n'est hon, se sor .I. seïst,
se le palefroi ne veïst
aler, que por voir ne quidast
que le palefrois arestast,
e si aloient tot plus tost
que ne fessissiés les galos
sor le plus faut ceval d'Espagne. »⁷⁰⁸

Passé ensuite une seconde troupe, à peine moins riche que la première :

« E queque il s'esmerveilloit,
fors de la forest issir voit
.III. XX. dames tot alsì ;

s'avoit cascune son ami,
et totes erent acesmées
si con celes c'ai devisées. »⁷⁰⁹

Arrive enfin, la troupe des femmes aigries, suivie par des hommes solitaires :

« Si vi puceles jusc'a cent
fors d'iceste forest issir
ki molt erent a al loisir
sor noirs roncis, maigres e las,
e venoient plus que le pas,
seules, que home n'i avoient,
e en molt grief torment estoient »⁷¹⁰

Enfin, Lorois rencontre celle qui lui fournit l'explication des cortèges.

Dans ce récit, les palefrois sont opposés aux bourriques par une analogie évidente : les uns sont à la félicité ce que les autres sont au malheur :

« e li destrier sor coi seoient
molt tost e molt souëf ambloient ;
e sachiés bien que l'un harnois
n'esligast mie .I. riches rois.
Entre'eus n'en avoit point d'envie,
car cascuns i avoit s'amie,
si se deduisoit sans anui,
ces a celui, cele a cestui,
li un baisent, le autre acolent ,
e de tex ia ki parolent
d'amors e de chevalerie.
la ot molt delitouse vie. »⁷¹¹

[Quant aux ânes et aux mules, voyez les trotter]

« molt estoient en grief torment
e trotoient si durement
qu'il n'a el mont sage ne sot
ki peüst soffrir si dur trot
une lieueté seulement
por .XV. mile mars d'argent. »⁷¹²

La félicité rime avec la druerie, tandis que le malheur rime avec la pruderie :

« Celes ki la devant s'en vont
entr'eles si grant joie font,
car cascune solonc lui a
l'omme el monde que plus ama ;
si le puet tot a son plaisir
baisier, acoler e sentir.
Ce sont celes ki en lor vie
ont Amor loialment servie
ki les amoient durement ;
bien fist son conmandement. »⁷¹³

[Un mystérieux ordonnateur détaille le destin de celles qui ne sacrifèrent pas à Vénus]

« E celes ki s'en vont après
plaigant e sospirant adés
e kit rotent si durement
e ki sont en si grief torment
e ont taint e pales les vis,
sans homes cevalcent tot dis,
se sont celes, ce sachiés bien

c'ainc por Amor ne fisent rien. »⁷¹⁴

L'auteur du lai n'établit pas de distinction entre le monde réel et l'au-delà : il s'agit d'un cortège d'âmes, bien que la description soit réaliste. Le récit mêle le présent et le passé, si tant faire se peut : les femmes qui subissent un trot si dur, sont loin d'être en mesure d'en changer la cadence. Leur futur se devine sans peine. L'auteur fonde le contraste entre le mal et le bien sur les climats. Les saisons passent sans toucher les femmes amoureuses ; l'hiver s'acharne sur les femmes malheureuses :

« Sor eles tonoit e negoît,
e si grant orage faisoit
que nus ne le puist endurer
fors seulement de l'esgarder
la grant paine e la dolor
qu'eles sueffrent e nuit e jor. »⁷¹⁵

L'interprétation du cycle est simple : le récit débute au printemps, par l'évocation du rossignol, et se développe en trois temps ultérieurs. L'été est celui de la troupe la plus brillante ; l'automne est juste mentionné pour mémoire, sans qu'on sache ce qui distingue cette saison de la précédente. L'hiver est la dernière saison et conclut le récit. Dans ce texte, les bourriques sont signifiées par leur trot. Le contraste fait référence à l'allure des chevaux, souple et rapide. L'analogie est solsticiale : l'hiver est asin et par antithèse, l'été est équin. Ce texte reformule d'une autre façon le signifié de puissance associé au taxon des animaux solipèdes. Il n'est pas fait mention du gibier, les animaux à cornes et sabots. Dans les bestiaires médiévaux, le cri des ânes connote l'année équinoxiale et en particulier, l'équinoxe de printemps. Il est donc tout à fait cohérent d'interpréter l'allure des chevaux, dont le cri est estival dans d'autres récits, comme une indication estivale dans celui-ci. En supposant que le motif est antérieur à la réforme julienne du calendrier, l'allure des chevaux est assimilée au cri des cerfs aux calendes de septembre, à l'opposé des calendes de mars, le Nouvel An archaïque. Notre interprétation fait des amants des dames montant à cheval, l'équivalent de l'entité andromorphe à bois de cerf ; ces dames sont les nymphes aux fontaines, en été et en automne. Par antithèse, celles qui montent d'infâmes bourriques, doivent être bréhaignes et leurs compagnons en train de muer, car tous sont aussi disgracieux que leur monture. Anita Guerreau-Jalabert (1992) a classé ce motif comme une « chasse sauvage » mais elle ne motive pas son choix : est-ce à cause des « chasses à baudet » ?

Les saisons de reproduction chez l'Homme :

L'assertion sur la nocivité de l'été ou du soleil estival resterait indécidable si elle n'était reliée à une alternance clairement exprimée. Pour ce qui concerne notre espèce, l'effort théorique remonte à Aristote :

« Beaucoup d'animaux, ayant en vue la nourriture de leurs petits, s'accouplent dans la saison appropriée. Chez les hommes, le mâle désire l'accouplement de préférence en hiver, la femme, de préférence, en été. [...] »⁷¹⁶

Une croyance à peu près similaire se retrouve dans les proverbes contemporains :

Nulle femelle ne recherche le mâle passé le printemps, sauf les femmes.

Nulle femelle ne cherche le mâle hors du printemps sauf la femme.⁷¹⁷

Ainsi l'œstrus, changement entre la gestation utérine hivernale des femelles et la période d'allaitement estival, aurait lieu soi disant au printemps dans la majeure partie des espèces animales. L'assertion vaut surtout pour l'exception qu'elle signale.

Dans le tableau suivant, nous rassemblons les indications mythiques associées aux changements équinoxiaux indiqués par l'apparence des animaux :

Tableau 11

	apparences	Aristote	Coligny	univocité
semestre	sombre/hiver	désir masculin	sombre/hiver	clair
semestre	clair/été	désir féminin	clair/été	sombre
livrée animale	clair			clair
livrée animale	sombre			sombre

Par antiphrase dans la croyance actuelle, l'espèce humaine ne serait pas « saisonnalisée », alors que selon la théorie aristotélicienne, notre espèce serait synchronisée selon le cycle annuel. Pour attester de la croyance populaire, citons l'Évangile des quenouilles :

« D'anciennes matrones maintiennent que si on veut faire un fils, il faut le faire au matin, de jour, et qu'une fille se fera aux vêpres, de nuit. »⁷¹⁸

L'indication horaire est fondée sur la distinction des genres sexués mais aucune information calendaire n'émerge sauf à assimiler prime à l'équinoxe de printemps et vêpres à l'équinoxe d'automne. Il devient dès lors impossible de trancher le débat entre l'initiative sexuelle masculine hivernale déterminant la naissance d'un enfant d'un genre donné, et l'initiative féminine estivale et la naissance d'un enfant de l'autre genre. Les théories antiques sont contradictoires les unes avec les autres et Aristote n'en a nullement simplifié l'exposé, malgré un traité complet consacré à la génération des êtres humains. Nous nous contentons d'en donner la conclusion, valable tant pour notre espèce que pour le bétail :

« Les bergers assurent aussi que ce qui influe sur la production des femelles et celle des mâles, ce n'est pas seulement que l'accouplement ait lieu par un vent du nord ou un vent du midi, mais encore que les animaux accouplés regardent vers le midi ou vers le nord. Le moindre déplacement de ce genre modifie le degré de chaleur et de froid ; et ce sont le froid et la chaleur qui déterminent la génération et le sexe. »⁷¹⁹

Dans le tableau suivant nous reprenons les indications d'Aristote et de l'Évangile des quenouilles, qui manifestement ne traitent pas du sujet dans le même référentiel :

Tableau 12

objet	conception	naissance
désir masculin	solstice hiver	équ. d'automne
désir féminin	solstice d'été	équ. de printemps
descendance masculine	prime (équ. de printemps)	Noël
descendance féminine	vêpres (équ. d'automne)	St Jean

Dans les romans arthuriens ces croyances héritées de la physiologie antique, sont disséminées mais ne sont plus reprises telles quelles. Bien au contraire, car elles sont transformées en lamentations sur l'Âge d'Or, à savoir un temps où l'amour est déconnecté de tout repère sauf métaphorique :

« Autrefois, l'amour n'était pas le même. Hommes et femmes pouvaient s'aimer sept années de rang. Il n'y avait pas entre eux d'appétit luxurieux. L'amour était loyal et fidèle. Et voyez, c'était ainsi qu'on s'aimait du temps d'Arthur. C'est pourquoi je compare l'amour de maintenant à été et hiver.

L'un est chaud, l'autre froid. De même va l'amour aujourd'hui. Adonc, vous tous qui êtes amoureux, rappelez vous le mois de mai, comme le fit la reine Guenièvre, à propos de laquelle je remarque ici en passant qu'aussi longtemps qu'elle vécut, elle fut fidèle en amour. C'est pourquoi sa fin fut bonne. »⁷²⁰

D'aussi hautes considérations morales suffisent-ils à passer sous silence les viols commis par de bons chevaliers certains de contribuer au bonheur des dames ?

La peau blanche est à l'homme froid, ce que la peau brune est à l'homme chaud :

Le thème s'impose depuis Aristote jusqu'à nos jours. Vitruve nous semble être allé plus loin dans sa réflexion, qui lie l'art de bâtir et les considérations sanitaires :

« La disposition d'une maison aura été avantageusement choisie, si, pour la bâtir, on a eu égard au pays et au climat. Qui ne voit, en effet, qu'une maison doit être différemment construite en Égypte qu'en Espagne, autrement dans le royaume de Pont qu'à Rome; que tel pays, tel climat exige une ordonnance particulière, parce qu'ici la terre est rapprochée de la ligne que parcourt le soleil, que là elle s'en trouve à une grande distance, qu'ailleurs elle tient le milieu entre ces deux extrémités. L'aspect du ciel, par rapport à l'étendue, de la terre, fait naturellement sentir à notre globe une influence différente, selon l'inclinaison du zodiaque, et le cours du soleil; il en résulte que l'emplacement des maisons doit être approprié à la nature des lieux et à la différence des climats. »⁷²¹

Sous ces louables intentions, une description tirée de la physiologie aristotélicienne laisse entre voir un préjugé également défavorable à l'encontre des gens du Nord, comme de ceux du Sud, au delà de la mer intérieure :

« Les régions septentrionales voient naître des peuples à la taille colossale, au teint blanc, à la chevelure plate et rousse, à l'œil pers, au tempérament sanguin, soumis qu'ils sont à l'influence d'un ciel froid et humide. Quant à ceux qui sont voisins de la ligne équinoxiale, et qui reçoivent perpendiculairement les rayons du soleil, ils ont la taille plus petite, la peau basanée, les cheveux crépus, les yeux noirs, les jambes faibles, et peu de sang dans les veines à cause de l'ardeur du soleil. Aussi cette disette de sang leur fait-elle appréhender toute espèce de blessure; mais ils supportent sans crainte les chaleurs et les fièvres, parce que leurs corps y sont accoutumés. Les corps, au contraire, qui naissent au septentrion, craignent la fièvre, qui les affaiblit; mais l'abondance du sang leur ôte la crainte que pourrait leur donner une blessure. »⁷²²

Vitruve se montre ensuite d'une grande ingéniosité pour démontrer par la trigonométrie que la voix des gens du Nord est plus grave que celle des gens du Sud. De la voix, il passe aux facultés intellectuelles et à la force morale, dans le danger :

« C'est encore à la subtilité de l'air, à la chaleur du climat, que les peuples méridionaux sont redevables de cette activité dans la conception de leurs projets. Les septentrionaux, au contraire, assoupis par la densité de l'air, refroidis par l'humidité de l'atmosphère, ont de l'engourdissement dans l'esprit. C'est une vérité dont les serpents pourront nous donner une preuve : lorsque la chaleur a épuisé l'humidité froide qui est dans leur corps, ils sont d'une agilité extraordinaire; l'hiver revient-il avec ses rigueurs, ses frimas, ce changement de température les refroidit, les engourdit, les rend immobiles. Il ne faut donc pas s'étonner que la chaleur donne de la vivacité à l'esprit de l'homme; le froid, au contraire, de la pesanteur. Mais ces nations

méridionales avec toute leur pénétration, leur subtilité, s'il vient à être question de faire acte de valeur, se trouvent sans énergie : le soleil, par sa chaleur, les énerve et leur ôte la force du courage ; tandis que celles qui naissent dans les pays froids ont plus d'assurance au milieu des horreurs de la guerre, et y déploient une valeur à toute épreuve; mais la pesanteur de leur esprit, le défaut de réflexion, le manque d'habileté sont les plus grands obstacles à l'exécution de leurs desseins ». ⁷²³

Lors du solstice d'hiver, le soleil se trouve le plus au Sud de sa course annuelle. Si l'on en croit Vitruve, c'est alors que la force brute l'emportera sur l'ingéniosité. Au solstice d'été, c'est l'inverse. L'indication laisse entrevoir un rapprochement entre le climat et la saisonnalité : tous deux ont pour signifiés de puissance, l'apparence raciale (l'antinomie blanc/noir), le « *thymos* » (l'antinomie courage/irrésolution) et les facultés intellectuelles (l'antinomie engourdissement/subtilité). On rendra grâce aux dieux romains d'avoir placé Rome au point médian du gradient en latitudes de Ptolémée.

Résultats :

La pluralité de trois :

Pour alléger la rédaction, nous donnons tout de suite le paradigme de notions ordonnées par trois dans les énoncés courants :

Tableau 13

	début	milieu	fin
stades du développement	thallos	auxos	karpos
	jeune	adulte	vieux
	fleur	tige	fruit
couleurs du phénix	blanc	doré	rouge
éléments	feu	air	eau
orientations solaires	lever	culmination	coucher
	Est	Sud	Ouest
	Levant	Midi	Couchant
	Orient	Midi	Occident
	Anatolie	Mésembrie	Dysis
indications horaires	prime	sexe	vêpres
	matin	midi	soir
indications calendaires	équ. printemps	solst. été	équ. automne
	25 mar	25 jun	25 sep
dates liturgiques	Annonciation	st Jean	st Michel

Le point commun est la pluralité de trois. Autrement dit, il n'est pas difficile d'inverser les notions : les trois stades du développement végétal ont pour notion complémentaire, la dormance végétale. Les trois stades du développement ontogénétique, ont pour complémentaire la gestation. Les trois couleurs de la vie adulte du phénix s'opposent au noir, la couleur de sa vie juvénile. Les trois éléments ont pour complémentaire, la terre. Les trois orientations diurnes ont pour complémentaire l'orientation nocturne, figée par l'étoile polaire. Les trois dates ont pour complémentaire, le changement d'année dans le régime calendaire julien. Peut-

on composer d'autres paradigmes ? Evidemment oui. Il en résulte que le nombre trois est l'ensemble des paradigmes de pluralité égale à trois.

Mais ces autres paradigmes auront-ils les mêmes notions complémentaires ? Evidemment non, car si c'était le cas, ils ne se distingueraient pas du précédent. Prenons l'exemple de la triade divine celtique chez Lucain, à savoir Taranis, Esus, Toutatis, qu'on rapporte aux trois modes sacrificiels celtiques, la crémation, la pendaison ou l'empalement, la noyade. Il y aura deux façons de concevoir les comparaisons interculturelles. La première, en considérant que le signifié de puissance est établi selon l'antinomie visible/invisible, et la seconde, qu'il l'est selon l'antinomie masculin/féminin. Dans le premier cas, la triade Taranis, Esus, Toutatis a pour terme complémentaire le dieu gaulois assimilé à Dis pater ou Orcus, c'est-à-dire vraisemblablement Orgos ou Ogronios, devenu l'ogre de nos contes populaires. Dans le second cas, la triade celtique aura pour terme complémentaire, Rigantona, devenue sainte Reine dans le calendrier sanctoral. Les choses se compliquent dès qu'on aborde les comparaisons :

Tableau 14

Taranis	Esus	Toutatis	Ogronios	Rigantona
Lug	Ogmios	Nodons	Medros ?	?
Jupiter	Mars	Quirinus	Volcanus	Minerve
Zeus	Arès	Poseïdon	Héphaïstos	Héra

En effet, il devient très vite évident que si le signifié de puissance est l'antinomie masculin/féminin, la série Rigantona, Minerve ou Héra sera personnifiée par des êtres uniques, complémentaires d'êtres nombreux. En revanche, si le signifié de puissance est l'antinomie visible/invisible, la série Ogronios, Volcanus, Héphaïstos le sera par des entités chtoniennes, complémentaire des entités célestes. La cohérence ne peut être obtenue qu'à partir d'entités simultanément uniques, gynémorphes et chtoniennes. En conséquence, ce type d'entité n'est pas un « nombre » au sens de la pensée antique, mais le point d'origine et d'arrivée d'un cycle, ce que les chronobiologistes appellent sa « phase ». Les trois autres entités, exprimées selon des deux signifiés de puissance, par la pluralité égale à trois, le genre masculin et leur épiphanie, sont des « nombres ». De ces nombres, nous ne retenons que la valeur ordinale. Il s'ensuit que la séquence début, milieu, fin, a pour dimension temporelle un cycle et non une durée. Expliquons-nous. Le retour à l'identique dans un cycle, se joue de la causalité, facilement associée à une boucle causale : $A \Rightarrow B \Rightarrow C \Rightarrow A$. En revanche, la durée est souvent confondue avec la relation de cause à effet. Dans l'interprétation de la pluralité de trois, il est impossible logiquement d'associer la séquence début, milieu, fin avec une séquence telle que passé, présent, futur, sinon avec son inverse, la séquence futur, présent, passé. Ceci tient au fait que le point de départ et d'arrivée, assimilé à une entité unique, gynémorphe et invisible, est invariant. Il devient inutile de le situer dans une lignée généalogique : nous en verrons des exemples celtiques avec la triple Macha et la triple Etaine. Ici l'invariance équivaut au renouvellement.

Cette interprétation se heurte à un autre signifié de puissance, la parité nécessaire à la génération. En effet, on admet facilement que le cycle des plantes puisse débiter à partir de rien –il n'est que d'aller dans le désert pour le constater– mais plus difficilement que la génération des êtres humains soit spontanée. Nous y reviendrons en évoquant les « Duses » ou diables, qui engrossent les filles vierges.

La notion de parité se traduit concrètement par des valeurs égales et symétriques ; quand le cycle est synchronisé par le soleil, ces deux valeurs sont les équinoxes pour la période annuelle et les crépuscules pour la période quotidienne. L'illusion référentielle consisterait à assigner à des valeurs sorties de leur contexte triple, une signification absolue : ainsi le triplet horaire « thallos », « auxos » et « karpos » est à bon droit assimilé au printemps, à l'été et à l'automne, tandis que les indications isolées n'auront pas de signifié ordinal. En voici l'exemple avec des triplets sans valeurs ordinales :

Tableau 15

les trois muses	mélété	mnémé	aoédé
	pratique	mémoire	célébration
les trois tons	nété	mésé	hypathé
	aigu	médian	grave
les trois heures	eunomia	diké	eiréné
	loi	justice	paix
les trois grâces	Aglaïa		
	beauté	douceur	amitié
les trois Grées	Enyo	Pemphrédo	Deino
	belliqueuse	méchante	effrayante
les trois Parques	Klotho	Lachesis	Atropos
	fileuse	le sort	l'inflexible
les trois Gorgones	Sténo	Euryale	Méduse
les trois déesses	Diane	Lucine	Hécate

Reformulation :

Le philosophe et mathématicien Gottlob Frege distingue entre l'expression des termes narratifs et leur fonction de « dénotation ». Reconnaître le sens d'un terme, c'est retrouver sa dénotation. Cette opération est censée être la même pour tous quand la langue est exprimée sans ambiguïté, ce qui est loin d'être le cas des récits mythiques. Quand les artéfacts sont muets, l'expression figurative (un décor, une forme voire la substance dans laquelle ils ont été taillés) est censée tenir lieu d'expression narrative : nous en ferons la démonstration à propos des plaques du chaudron de Gundestrup. Le tableau suivant donne divers triplets qui ont tous la même dénotation, à savoir la référence à un emboîtement calendaire et à l'homologie entre les indications horaires antiques et les azimuts :

Tableau 16

prime	Nord Est	lever estival
prime	Sud-Est	lever hivernal
vêpres	Sud-Ouest	coucher hivernal
vêpres	Nord-Ouest	coucher estival

Il n'est pas difficile de lui opposer un autre tableau dont les indications sont tautologiques. Néanmoins la plupart des auteurs ne se sont guère intéressés à la nécessaire cohérence entre des indications données en heures inégales et celles données à l'équinoxe, malgré l'exigence d'univocité des termes employés :

Tableau 17

prime	Est	Orient	Levant
vêpres	Ouest	Occident	Couchant
sexe	Sud	Midi	zénith

Le phénomène saisonnier fait que les quantités exprimées par les heures dites « canoniales » sont dépendantes de la latitude. Il s'ensuit que « tierce » exprimée au solstice d'été vaut à peu près « prime » au solstice d'hiver, comme « none » exprimée au solstice d'été vaut à peu près « vêpres » au solstice d'hiver, pour peu que la latitude d'observation des azimuts soit proche de Gundestrup ou d'Edimbourg. L'ambivalence s'arrête là : il est absurde de se demander si « tierce » et « none » au solstice d'hiver doivent être rapprochées d'indications données au solstice d'été. L'opération mentale qui permet à partir d'une expression d'en retrouver le sens, s'appuie sur la dénotation, en l'occurrence l'homologie entre les heures et les azimuts solaires.

L'homologie entre les indications horaires solsticiales et les dates calendaires n'est envisageable qu'à condition d'évacuer les informations tautologiques. Le tableau suivant donne les correspondances utiles à l'interprétation du calendrier liturgique des Celtes mais exprimées dans le référentiel grégorien :

Tableau 18

lever estival	calendes de février	Chandeleur
lever hivernal	calendes de mai	jour st Joseph
coucher hivernal	calendes d'août	jour st Pierre
coucher estival	calendes de novembre	Toussaint

Encore la dénotation ne fonctionne-t-elle que dans un sens : une expression utilisant un terme narratif dépourvu d'ambiguïté (l'indication horaire solsticiale ou l'azimut) a bien pour signification la date homologue. En revanche, une expression utilisant un terme narratif ambivalent (une date liturgique) n'a aucune raison de dénoter les indications horaires solsticiales ou les azimuts. Pour que le sens soit commun aux lecteurs, il faut que les opérations mentales soient facilitées : nous utiliserons des « tophèses » (le terme descriptif est alors l'azimut) et des « chronoèses », dont les termes descriptifs seront des indications horaires solsticiales et/ou les indications calendaires homologues. La convention sous-jacente est toujours la même : les indications directionnelles sont prises à la latitude de Gundestrup. Les homologies ne servent ici qu'à interpréter la fonction culturelle du chaudron.

Discussion :

L'apparence saisonnière des cervidés selon Michèle Crémades :

Nous n'avons pas voulu rajouter un corpus iconographique à notre travail, par crainte de l'ampleur des commentaires qui s'ensuivraient. Mme Crémades (1993) s'est attachée à distinguer les traits distinctifs des cervidés permettant de repérer des représentations saisonnières. Faisons ici brièvement état de sa contribution à la connaissance : les cerfs sont-ils représentés différemment en automne et au printemps ? Concernant le renne, l'auteur montre que la présence des bois chez les deux sexes, rend difficile la distinction entre mâles et femelles d'une part, semestre estival et semestre hivernal, de l'autre. Au sujet du cerf, l'auteur cherche à opposer la

saison d'été ou le semestre hivernal, au reste de l'année. Pour le daim, le repérage saisonnier est plus flou : la présence de la ramure évoque la saison d'été ou du début du printemps. Mme Crémades ne donne pas suffisamment de précisions pour qu'on comprenne la raison du décalage entre cerfs et daims. En définitive, les résultats sont évanescents et l'auteur s'interroge sur le bien fondé de sa recherche :

« [...] toutefois un certain nombre de limites apparaissent d'ores et déjà à travers ces quelques analyses. En effet, l'observation du pelage et des « scènes » figurées offrent (sic) peu d'indications. L'analyse de la ramure apporte plus de précisions mais reste dans bien des cas, très imprécise. La plupart des figurations de Cervidés étant représentées avec des bois, il est difficile d'apprécier le stade de croissance de la ramure et donc de la situer dans l'écoulement d'une année. [...] Les évocations du cerf dont les ramures sont en pleine extension restent très imprécises pour ce qui concerne la saison. Il est en effet possible d'évoquer l'été, l'automne ou l'hiver. »⁷²⁴

En l'absence de récits, l'auteur se lançait dans une entreprise risquée. Cependant la distinction est faite entre l'art symbolique et la copie naturaliste du réel :

« Cette étude vient conforter le fait que l'art préhistorique est un art où se côtoient animaux réels et imaginaires, signes organisés et indéterminés selon notre propre interprétation et qu'il s'agit d'un art symbolique et non d'une simple référence à la vie animale ». ⁷²⁵

Une conclusion fondée sur de telles bases devient suspecte. Confrontés aux mêmes difficultés avec un artéfact muet, le chaudron de Gundestrup, nous le ferons « parler » à partir de géoglyphes de la même époque au sujet desquels existent des énoncés ultérieurs. Pour compenser le décalage entre l'époque de réalisation des artéfacts archéologiques et les énoncés de croyance, nous examinerons des comptines celtiques de tradition orale, ainsi qu'un texte attribué à Hésiode. L'ensemble permet d'en savoir plus sur les « cerfs » de l'iconographie celtique, dans un contexte anépigraphie.

*Préambule aux
chapitres suivants*

Dans le système archaïque de représentation du temps et de l'espace, les levers et couchers solaires sont des heures et des directions. Euclide, dans son livre « les phénomènes », a décrit avec un minimum d'axiomes fondamentaux les levers et couchers des étoiles de grande magnitude et la photopériode en fonction de la latitude. Dans le système actuel, on admet volontiers que les levers et couchers solaires soient assimilés à des « azimuts », mais plus difficilement qu'il s'agisse d'indications horaires... sauf deux jours par an, à l'équinoxe : alors le lever solaire correspond à « prime » et son coucher, à « vêpres » ou « vespertines ». Nous ne tiendrons compte, pour l'interprétation primaire des récits qui suivent, que du système archaïque, laissant au lecteur la lourde tâche de convertir les « heures romaines » ou « canoniales » en heures selon l'industrie horlogère. Dans le système industriel, l'heure a été réduite à un angle de 15°, alors que dans le système archaïque, la valeur horaire est un angle qui non seulement varie au cours de l'année, mais surtout varie avec une amplitude d'autant plus forte qu'on monte en latitude.

Les heures étaient réparties à raison de douze, par phase alternativement claire et sombre ; elles étaient regroupées par trois. Quand l'industrie horlogère a imposé le système des heures de durée égale, elle n'a pas pour autant éliminé le principe d'un groupement des heures par trois, si bien qu'il s'écoule un quart de jour, soit un quart de tour du quadrant ou 90°, entre « prime » et « tierce », et ainsi de suite jusqu'à vêpres. De même, la nuit. En deux tours de cadran s'écoulent 24 heures, soit un « jour » au sens du décompte calendaire. L'industrie horlogère étant incapable de rendre de compte des changements de latitude, il a fallu abandonner le nom des heures « romaines » ou « canoniales », de même qu'il faudrait abandonner les noms de « midi » et « minuit » au vu des conventions actuelles. Autrement dit, les conventions fixant l'heure aussi bien en longitude par rapport à un méridien de référence, qu'en latitude par rapport à une direction parallèle aux levers et couchers équinoxiaux, faussent la compréhension des textes ou des récits de tradition orale antérieurs à celles-ci.

La valeur archaïque des heures s'écarte d'autant plus du douzième de la phase diurne ou nocturne, qu'on se rapproche des solstices. L'écart peut être négligé aux basses latitudes. Il ne peut pas l'être aux latitudes médianes et encore moins à la latitude du cercle arctique. Nous prenons comme référence pour la résolution de la dissonance entre l'heure industrielle et l'heure solaire, la latitude de 55° Nord. En effet, au solstice d'été l'heure y est trois fois plus longue qu'au solstice d'hiver : le

21 juin, il s'écoule 18 « heures » actuelles diurnes et six heures nocturnes ; c'est l'inverse au solstice d'hiver. L'angle correspondant à l'amplitude diurne, à cette latitude et au solstice d'été, vaut 270° et chaque heure solaire va représenter $22^\circ 30'$. L'écart est considérable puisque chaque heure « industrielle » vaut 30° si elle est lue sur le cadran d'une horloge, tandis qu'elle vaut 15° si l'heure est une fraction du « jour » au sens du décompte calendaire. Autrement dit, au solstice d'été et à la latitude 55° N., la distinction entre le « jour » comme phase diurne et le « jour » comme unité calendaire, tend à s'estomper. C'est l'inverse au solstice d'hiver, ce qui est la preuve flagrante de l'inadéquation du mot « jour » pour désigner l'unité calendaire. L'usage prévaut cependant.

Pour ce qui est de la durée déterminée par la latitude, la valeur horaire « romaine » ou « canoniale » sera assimilée à la direction effective des levers ou couchers solaires. A 55° lat. N., prime correspond au Nord-Est lors du solstice d'été et au Sud-Est lors du solstice d'hiver. Vêpres, aux mêmes dates et à cette latitude, passe du Nord-Ouest en été, au Sud-Ouest en hiver. Comme les jours et les nuits sont divisés en groupes de trois heures, le premier « quart » diurne s'écoule du Nord-Est au Sud-Est lors du solstice d'été, tandis que le premier « quart » nocturne s'écoule du Sud-Ouest au Nord-Ouest au solstice d'hiver, même si le soleil n'est pas visible : on prend alors un repère en arrière-plan, sur le fond stellaire. La rupture d'intégrité référentielle est difficile à percevoir mais doit être assimilée. Afin d'alléger notre rédaction, nous n'y ferons plus référence alors qu'elle est implicite dans la quasi-totalité des récits que nous citons : la phase diurne, à 55° lat. N., vaut 270° au solstice d'été, ce qui correspond à l'angle entre le Nord-Est et le Nord-Ouest et à quatre tranches horaires de $67^\circ 5'$ chacune. Autrement dit, les trois angles de secteur de 90° partageant le carré des directions correspondent aux quatre angles de secteur de $67^\circ 30'$ partageant la phase diurne du nyctémère. Le théorème est le même pour la phase nocturne : trois angles de 90° chacun découpent l'angle de secteur entre le Sud-Ouest et le Sud-Est, tandis que s'écoulent quatre « quarts » nocturnes, valant de $67^\circ 5'$ chacun.

Le raccord entre des divisions du jour et de l'année, avec les orientations solaires horaires et solsticiales, pouvait être tenté sur la base d'un angle de secteur de 30° correspondant aux « signes » zodiacaux. Cette interprétation de la civilisation celtique est nulle et non avenue tant qu'on n'aura pas la moindre preuve d'une utilisation du zodiaque à des fins calendaires ou oraculaires, par ces peuples. Il est donc illusoire de fonder un système à partir de neuf angles de secteur de 30° chacun correspondant à la division de l'année vague en neuf quarantaines et cinq jours épagomènes. Si ce système a existé à des latitudes équatoriales ou intertropicales, ce ne peut être que par défaut : on ne prenait pas en compte la saisonnalité. Autrement dit, dans ce référentiel, les arbres fleurissent et portent des fruits en toute saison. Sous le climat tempéré et à plus forte raison sous le climat boréal, nous montrons que la conjonction entre les quatre directions collatérales (Nord-Est, Sud-Est, Sud-Ouest et Nord-Ouest) et les heures de levers et couchers solaires est représentée par un « carré » dont les diagonales se coupent à angle droit. Ce carré est effectif à la latitude 55° Nord, ce qui correspond aux récits ou aux inventions archéologiques à la hauteur d'Edimbourg ou de Gundestrup.

La transposition du carré « horaire » ou « directionnel » réel vers un « carré » calendaire imaginaire n'est possible qu'en considérant l'analemme solaire ; nous montrons qu'un récit au moins et plusieurs coutumes contemporaines ont gardé le souvenir du temps et de l'espace organisés selon cette figure.

*Chapitre 8.
Assimiler la culture
romaine et la
religion chrétienne.*

L'hypothèse est fondée sur la prééminence des dates de culte christique par rapport aux dates sanctorales, et surtout, aux dates dédiées à la Sainte Vierge. Ceci revient à signifier la prééminence de la Nativité par rapport à l'Annonciation. L'hypothèse est auto réalisatrice ; elle est validée par les récits associés à la naissance de l'enfant divin, plutôt qu'à sa conception. L'hypothèse est réfutée quand Pâques coïncide avec l'équinoxe de printemps, ce qui revient à signifier la mort et la renaissance de l'être divin, à la date de sa conception.

Où le calendrier liturgique chrétien occulte le calendrier archaïque :

Le lai du Chaitivel :

Une dame, à Nantes, est aimée de quatre chevaliers mais ne se décide pas à en élire un pour mari. Un tournoi est annoncé à Pâques ; les quatre y font merveille mais le soir venu, s'exposent dangereusement aux coups adverses. Ils sont battus :

« Si quatre dru bien le fesaient,
Si ke de tuz le pris aveient,
Tant que ceo vint a l'avesprer
que il deveint desevrer ;
Trop folement s'abaundonerent
Luinz de lur gent, sil cumparerent,
Kar litreis i furent ocis
E li quart nafrez e malmis
Par mi la quisse et einz el cors,
Si que la lance parut fors. »⁷²⁶

Trois chevaliers tués et le quatrième mutilé, la dame s'emploie au deuil et aux soins. L'été venu, la dame en est encore à se lamenter sur la douleur qui l'affecte et croit devoir, en composant un lai, mettre le survivant avec les trois autres.

« Pour ceo que tant vus ai amez,
Voil que mis doels seit remembrez ;
De vus quatre ferai un lai
E Quatre Dols le numerai. »⁷²⁷

Son ami l'interrompt : « appelez-ce lai, celui du pauvre malheureux qui vous voit l'ignorer et préférerait mourir que d'endurer ce supplice » et poursuit :

« Mes jo, ki suis eschapé vif,
Tut égaré et tout cheitif,
Ceo que le siecle puis plus amer
Vei sovent venir e aller
Parler od mei matin e seir,
Si n'en puis nule joie aveir
Ne de baisier ne d'acoler,
Ne d'autre bien fors de parler.
teus cent maus me fetes souffrir !
Mieux me vaudreit la mort tenir ! »⁷²⁸

Le récit commence avec l'année équinoxiale, à Pâques. Les quatre chevaliers sont égaux entre eux comme le sont les Quatre-Temps de la liturgie chrétienne. Un seul survit ; il apparaît nettement qu'à l'été, le moment est venu pour la dame de faire preuve des dispositions naturelles des femmes au désir sexuel. Le pauvre malheureux ne manque pas de lui rappeler, même si sa blessure à la cuisse laisse entendre qu'il est inapte à la procréation. Quel peut être alors le signifiant de l'incapacité masculine ? La fixité ou l'autochtonie, c'est-à-dire le destin des êtres vivants végétaux. Les motifs temporels peu explicites au sujet des naissances humaines sont mieux représentés par des figures véloces, équines dans le référentiel calendaire solsticial et cervines dans le référentiel équinoxial. Dans les lais de Lanval, de l'aubépine et de Graelent, le hennissement à la Pentecôte a valeur de signal. L'indicateur indique mieux que les autres que la conception et la parturition équines sont distantes de douze mois.

Le cri est la métaphore de la saillie. La synecdoque du jour pour l'année, vaut pour les équidés et les cervidés mais pas pour les êtres humains, censés être capables de procréer à toute date de l'année. La dissonance est liée aux durées de gestation : seules celles des vaches, des biches et des chèvres du genre *Capreolus* rendent compte de celle des femmes. L'indication ne porte pas sur la période du rythme, mais sur sa phase : l'accent est mis sur la date du cri équin, distincte de celle du cri asin. Le cri estival du cheval se comprend ici par rapport à l'année julienne, tandis que celui de l'âne, à l'équinoxe de printemps, évoque l'année équinoxiale. Le braiment de l'âne s'oppose au brame du cerf, tandis que le hennissement du cheval s'oppose à Nouvel An. Le lai du trot permet de comprendre l'opposition entre le bonheur, signifié par les chevaux en été, et le malheur, signifié par les mulets et les ânes en hiver. Cependant l'auteur du lai a négligé l'indication printanière du cri des ânes.

Dans le lai de l'épine, un cheval merveilleux est conquis par le chevalier au détriment d'un mystérieux adversaire. Le retournement de situation a lieu quand la dame ôte le harnais : le récit suggère que le harnais et le cri sont deux motifs antithétiques. Ce thème ressort également du lai de Graelent. Les motifs mythiques - accession à la royauté, cri de cheval et singularité des oreilles- sont explicitement rapporté par Hérodote au sujet des Perses.

L'homme noir du roman d'Yvain :

Dans les romans de Chrétien de Troyes, les occurrences calendaires archaïques sont masquées par des fêtes chrétiennes : Pâques, la Pentecôte, la saint Jean et Noël. Mais dans l'un des romans gallois apparaît un personnage énigmatique, Kynon, à rapprocher d'un géant vidant un coup de massue sur le dos d'un cerf. Kynon raconte sa rencontre :

« Je lui demandai quel pouvoir il avait sur ces animaux. —« je vais te le montrer, petit homme ; », dit-il. Il prit sa massue à deux mains et il en frappa un grand coup sur un cerf qui brama de façon aiguë. Répondant à ce brame, il arriva une multitude d'animaux sauvages aussi nombreux que les étoiles du ciel, si bien que j'avais à peine la place de rester dans la clairière avec eux ; c'étaient des serpents, des vipères et toutes sortes d'animaux. Puis il leur jeta un regard et leur ordonna d'aller paître [...] Il me dit alors : « Est-ce que tu vois maintenant, petit homme, le pouvoir que j'ai sur ces animaux-là ? »⁷²⁹

La rencontre vaut explication des changements à venir, comme si le temps s'écoulait de façon accélérée à l'équinoxe de printemps. Le cri du cerf, sur une note aiguë est ici l'inverse du brame du cerf, sur une note grave, à l'équinoxe d'automne. Examinons comment ces figures archaïques sont décrites par Chrétien :

« [...] Uns vilains qui resabloit mor,
Grans et hideus a desmesure,
Issi tres laide creature
Qu'en ne porroit dire de bouche,
Illuec seoit seur une çouche,
Une grant machue en se main »⁷³⁰

Calogrenant l'a rencontré :

« [...] Chevez mellés et front pelé,
S'ot bien II espanes de lé,
Oreilles moussues et grans
Aussi com a I oliffans,
Les souchis grans et le vis plat,
Iols de çüette et nes de chat,
Bouche fendue comme lous,
Dens de sengler agus et rous, [...] »⁷³¹

Yvain s'adresse au « bouvier » :

« [...] Et que fais tu ? -Ychi m'estois,
Si gart ches bestes par chu bois.
-Gardes ? Pour saint Perre de Romme !
Ja ne connoissent les hommes !
Je ne cuit qu'en plain n'en bocage
Puisse an garder beste sauvage,
N'en autre liu, pour nule cose,
S'elle n'est loïie u enclose. »⁷³²

L'homme noir décrit les lieux du prodige :

« [...] La fontaine venras qui bout,
S'est ele plus froide que mabres
[...] S'au bachin veus de l'iaue
La venras une tel tempeste, prendre,
Et desus le perron espandre,
Qu'en chest bos ne remaurra beste,
Chevreus ne dains ne chiers ne pors. »⁷³³

Calogrenant s'en sort mal mais Yvain veut tenter l'aventure. Le narrateur résume la quête à venir, en commençant par la rencontre du « bouvier » :

« [...] Puis venra les tors en l'essart,
Et le grant vilain qui les garde.
Li veoirs le demeure et tarde
Du vilain qui tant par est lais,
Grans, et hideus, et contrefais,
Et noirs a guise de ferron. »⁷³⁴

La date de l'aventure d'Yvain est donnée est donnée à l'inverse de celle du roman d'Owen :

« Vint, d'ire plus ardans que brese,
Li chevaliers a si grant bruit
Com s'i cachast un chert de ruit. »⁷³⁵

Ce personnage, passeur des chevaliers depuis le monde réel vers l'au-delà, est associé à des dates estivales alors que l'indication naturaliste, le cri d'un cerf en rut, évoque l'équinoxe d'automne et le passage de la saison « claire » à la « saison sombre ». Examinons un conte où l'équinoxe d'automne pourrait signifier le début du cycle. Le motif de la Pierre du Cerf ou de la Roche aux cerfs des romans médiévaux, se retrouve dans un conte rapporté par Emile Souvestre.

La légende de l'île de Groix :

Un jeune homme part à l'aventure pour s'approprier les richesses de la Groac'h, une fée des eaux de l'archipel des Glénans Celle-ci se présente comme la veuve du Korandon et séduit le gars, qui en oublie sa fiancée. Heureusement pour lui, la fiancée dispose d'un objet magique, la clochette de saint Kolédok, qui la prévient de la mésaventure. Elle décide d'aller secourir son fiancé. Pour le retrouver, elle dispose d'un second objet magique, le bâton de saint Vouga. Elle l'enfourche :

« Le bâton se changea aussitôt en un bidet rouge de saint Thégonnec, peigné, sellé, bridé, avec un ruban sur chaque oreille et un plumet bleu au front. »⁷³⁶

L'animal est plus rapide qu'un cheval, qu'une hirondelle voire que le vent et l'éclair ! Arrivés au pied du rocher du Saut du Cerf, le bidet hésite à escalader la paroi ; alors la jeune fille lance l'incantation suivante :

« De saint Vouga, rappelle-toi !
Bidet de Léon, conduis-moi
Sur le sol, dans les airs, sur l'eau,
Partout où passer il me faut ! »⁷³⁷

Le bidet devient oiseau et atteint avec sa cavalière le sommet du Saut du Cerf, là où séjourne le fameux « korandon », un de ces petits êtres tout noir et tout ridé condamné à couvrir des œufs de pierre pour l'éternité. Le korandon indique à la fille non seulement le moyen de le sauver lui-même mais aussi tous ceux que la méchante fée retient sous l'eau. La fille doit changer d'apparence pour mieux abuser la Groac'h. Elle devient un beau gars et lui emprunte sa barque pour rejoindre l'île maudite. Parvenu chez la fée, le « nouveau » l'emprisonne à l'aide d'un autre objet magique, un filet d'acier. Il la jette dans un puits qu'il scelle d'une grosse pierre. Enfin, il utilise le troisième objet magique, le couteau de saint Corentin, nécessaire pour rendre leur forme humaine aux êtres transformés en poissons et grenouilles dans le vivier de la Groac'h. Alors le « gars » redevient fille et les amoureux s'établissent comme fermiers, grâce à l'or pris dans les coffres de la Groac'h.

L'un des objets magiques est le bâton de saint Vouga (fêté le 15 juin), fait d'un pommier : ce bâton devient successivement monture terrestre et céleste. L'autre objet remarquable est la barque de la Groac'h : c'est un cygne et un bateau, simultanément être vivant et objet de bois, monture céleste de la méchante fée et véhicule marin pour ses victimes. Quand au couteau de saint Corentin (fêté le 12 décembre), c'est celui avec lequel le saint homme taille le dos d'un saumon dont il tire son repas quotidien sans que ça n'affecte le poisson. Ce récit livre trois des quatre dates cardinales, Tegonnec le 14 mars, Vougay le 15 juin et Corentin, le 12 décembre. Ne manque que Cornély, le 16 septembre, dont nous verrons plus loin l'affinité avec les hommes changés en pierre à Carnac, à l'instar du korandon voué à

couver des œufs de pierre sur la Roche du Cerf. Est-ce « Kolédok » qui cache « Cornély » ? La dévolution des attributs aux deux personnages antagonistes laisse entendre que Vougay, l'été et les pommiers, sont à la Bretagne agraire, ce que Corentin, l'hiver et les poissons, sont à la Bretagne maritime. La complémentarité des saisons ne fait alors aucun doute ; Tegonnec et Cornély, chacun à sa manière, signifient les équinoxes, l'un avec un âne, l'autre avec un bœuf. La comparaison avec les autres récits nous laisse deviner que l'héroïne du conte était Gwengustle (fêtée le 22 septembre), devenue par corruption « Gwenguff », « Goncuff » ou « Vengu ». La paronymie entre Vengu et Vougay explique le texte de Souvestre. L'eut-il appelée Candide, que nous l'aurions retrouvée à la même date. Quant au pommier servant de limite ou au bâton permettant de s'en affranchir, la paronymie entre pommier et « pomerium » permet d'expliquer la valeur attachée aux arbres et fruits d'Avallon. Le pomœrium latin désigne le glacis entre le mur d'enceinte de la cité et l'ager ; Pierre Glaizal (2011) reprend l'expression « post moerum » pour localiser cet espace libre, derrière les murs. Il y a de bonnes raisons d'imaginer l'île de la fée comme l'une des îles d'Avallon, et la Pierre du Cerf, comme la limite entre le paysage anthropisé et le domaine des fées. La métaphore de la limite franchie, donne deux indications calendaires : sainte Vengu est fêtée à l'équinoxe d'automne dans le référentiel archaïque, et saint Vougay au solstice d'été après la réforme julienne. Le jour sainte Vengu indique le passage de la saison claire à la saison sombre. Sainte Candide, fêtée le 22 septembre et dont le nom fait référence à l'éclat de la lumière, a pour signifié de puissance ce que l'ensoleillement estival apporte de bon et sain. On comprend alors que Gwenguff signifie claire ou bienveillante. On aurait voulu que sainte Candide soit fêtée le 15 juin en Bretagne, mais saint Vougay y pourvoit avec son pommier. Il manque l'indication relative à la fée, lors du passage de la saison sombre à la saison claire. Est-ce l'équinoxe de printemps ? Les valeurs féminines sont nettement contrastées : l'apparence bénéfique (Vengu ou Candide, à l'équinoxe d'automne) s'oppose à l'apparence maléfique (la Groac'h) :

Tableau 19

couteau	st Corentin	12 dec
âne	st Tégonnec	14 mar
barque, cygne, fée		équinoxe
bâton, pommier	st Vougay	15 jun
être en pierre	st Cornély	16 sep
lumière	ste Candide	22 sep
	ste Vengu	22 sep
roche au cerf		équinoxe ?
œuf de pierre, korandon		équinoxe ?

Où le calendrier vernaculaire est saisonnier :

La date est fixée par l'emboîtement des durées de gestation :

Nous empruntons à Van Gennepe le souhait de Nouvel An suivant :

« S'en va et vent
 Dious donne prou de ben
 Et de mau de ren
 Et Diou done des femes enfantans

Et des capres caprettans
Et des fedes agonolans
Et vacque vedelans
Et des saumes poulinans
Et de cattes cattonans
Et de rattes rattonans
Et de mal non ren, sinon force ben ! »⁷³⁸

On aura reconnu plusieurs termes de l'ode de Catulle à Palès, célébrant les Parilia, au milieu du printemps (la date équivaut au 21 avril du calendrier julien avant la réforme grégorienne). Les emboîtements que nous signalions comme des comptines mnémotechniques, sont des formules rituelles dont la valeur patrimoniale est alors évidente : femme, chèvre, brebis, vache, jument, chatte et rattes, comme s'il fallait aussi assurer la pitance des chats, dont le rôle serait de veiller au grain ! Après vérification, les « chattes » provençales sont les filles à marier. Ici la distinction entre les genres sexués semble plus ou moins confondue avec l'antinomie humain/animal. Le document date de 1597 et a été relevé à Uzès, dans un climat méridional qui explique le doublon vache/chèvre, perturbant la série canonique des trois animaux. Une autre version est donnée pour la Provence avec deux animaux (chèvre et brebis) en sus des femmes et leurs enfants, le blé et la farine, le vin. La version traditionnelle a été reprise par Mistral dans le Chant VII de « Mireille » : il y évoque la brebis, la truie et la vache, puis conclut par le vœu « que mi chato et mi noro enfantoun, touti bien ». Van Gennep traduit par « que mes filles et mes brus enfantent toutes bien ».

La date est fixée par un sacrifice :

La cuisson est le rite funéraire par excellence : on en trouve un écho récent chez Anatole le Braz qui évoque la « cuisson » du cadavre en terre, pour signifier sa putréfaction. Nous avons relevé dans l'ouvrage de Van Gennep plusieurs mentions d'une crémation des viscères, relativement aux vaches, après qu'elles aient vêlé. Nous pensons qu'il s'agit d'une crémation de la « délivrance » (le placenta) non pas à des fins sanitaires, mais en action de grâce. Pour les espèces multipares domestiques (truie, chienne, chatte) il est facile de sacrifier le « culot » de portée. Pour les espèces unipares (jument, vache), un substitut est brûlé, en fin d'année. La souche brûlée en fin d'année porte de nombreux noms, mais une série de termes homophones de « *coxa* » (la hanche) évoque par métonymie du contenant pour le contenu, le « culot de portée » brûlé *ex voto*, à chaque occurrence. La truie se reproduit deux fois l'an, aussi est-il facile d'associer une occurrence solaire remarquable, solstice ou équinoxe, avec l'exécution du rite.

En ce qui concerne les animaux sauvages femelles ou juvéniles, qu'il n'est pas question de tuer en voulant les capturer, la fonction narrative sera toute autre. Nous n'avons pas su identifier les récits, s'ils sont parvenus jusqu'à notre époque, qui témoignent de la transition entre un sacrifice animal dans le contexte domestique et un sacrifice dédié à une entité censée représenter à elle seule toutes les espèces sauvages comestibles. On songe évidemment à Artémis, à qui sont dédiés le viscère brûlé et la libation de vin, à la mort du gibier mâle. Nous citons un texte de Jean Corbechon, issu des notules antiques sur les propriétés du bois de cerf, de la corne de rhinocéros ou de l'ivoire d'éléphant et adapté aux rites de Nouvel An. L'intérêt de la notule est de mettre en relation la forme arborescente de l'organe brûlé avec la propriété d'antidote vis à vis des venins ; on utilise ici un poumon dont la forme arborescente vaut celle des bois de cerf ou celle des aromates brûlés en l'honneur d'Apollon :

« La fumée du poumon d'un âne chasse toute espèce de couleuvres, serpents et crapauds de la maison où est répandue cette fumée. »⁷³⁹

D'autres pratiques avec des « ongles » d'ânes -leur sabot- sont indiquées par les bestiaires médiévaux, dans le même but apotropaïque. Si les poumons des animaux domestiques, les branches d'aromates et le bois des cerfs sont isomorphes, un autel construit à Délos avec des bois de cerfs prend tout son sens. Le dictionnaire Bailly, à la notice « *keraton* », précise qu'il s'agit d'un autel fait avec des cornes enchevêtrées, qui n'ont aucune raison d'être celles des bœufs, des boucs ou des béliers. La question reste posée de la date à laquelle on exécutait ces rites : est-ce celle du renouveau végétal ? De la mue des cerfs ? De l'équinoxe de printemps ? Comment rapprocher le rite archaïque de ses éventuelles rémanences contemporaines ? On connaît le rite consistant à « compter » les étincelles des feux calendaires pour les dédier aux tutelles de la prolificité des animaux domestiques et de la fertilité des champs cultivés. Est-ce une forme tardive du rite de crémation des viscères ? L'usage s'en maintient à travers les fusées, les « feux d'artifice » de Nouvel An.

L'incertitude prévaut. En effet, la buche ou la souche brûlée à Nouvel An en remplacement des viscères d'un animal sauvage, garde le souvenir d'une autre espèce que les cerfs, les bœufs ou les mulets qu'on attèle pour tracer un sillon, au labour ou lors de la fondation d'une ville. Le mot « *porca* » en franco-provençal désigne une unité de contenance foncière pour des terres cultivées (30 pieds sur 180), ou la plate-bande entre les parties cultivées d'un jardin, ou le trait de crête entre les sillons d'un labour. Nous rapprochons ce mot de l'entité divine gauloise d'Euffigneix représentée sous l'apparence d'un sanglier, mais cela ne résout en rien la dissonance. Si labourer, fonder une ville et honorer Palès au printemps reviennent au même dans une économie agropastorale, les entités tutélaires de la chasse et du monde de vie conséquent, ont-ils encore une fonction narrative ?

La fondation d'une ville :

Le rite des Parilia est synchrone de la fondation de Rome. Ovide est moins à l'aise avec Palès et les Parilia dont il n'arrive pas à cerner l'étiologie, qu'il ne l'est avec les faits et gestes des jumeaux romains :

« Tous deux décident de rassembler les paysans et d'établir une muraille ; on hésite sur lequel des deux installera les murs. "Il n'est pas nécessaire de nous disputer", dit Romulus. "Nous avons grande confiance dans les oiseaux ; consultons-les." L'idée est retenue : l'un se rend sur les rochers boisés du Palatin, l'autre gagne au matin le sommet de l'Aventin. Rémus aperçoit six oiseaux, et son frère deux fois six, en file ; un accord est trouvé, et Romulus a pouvoir de fonder la Ville. On choisit le jour adéquat où la charrue marquera les remparts : les fêtes de Palès approchaient ; on commence le travail ce jour-là. On creuse une fosse jusqu'au roc ; au fond, on y jette des fruits et de la terre provenant des alentours. Une fois la fosse comblée, elle est surmontée d'un autel, et on allume le feu sur le foyer nouveau. Ensuite, pressant le manche de sa charrue, Romulus trace un sillon pour les murs. »⁷⁴⁰

[La suite du récit fait intervenir un comparse, Céler]

« Il pria, et par un grondement de tonnerre sur sa gauche Jupiter envoya un présage, et lança des éclairs sur la gauche du ciel. Heureux de cet augure, les citoyens jettent les fondations et, en peu de temps, un nouveau mur s'élève. Céler fait avancer le travail ; Romulus lui-même l'avait convoqué et lui avait dit : "Céler, veille à deux choses : que nul ne franchisse les murs et la tranchée creusée par la charrue ; et si quelqu'un ose le faire, mets-le à mort." Ignorant cet ordre, Rémus commença à regarder avec mépris ces humbles

murs et dit : "C'est avec ça que le peuple sera à l'abri ?" Et aussitôt, il sauta par-dessus : d'un coup de pelle Céler répond à cette audace. Rémus, dégoûlant de sang s'abat sur la terre dure. »⁷⁴¹

Le meurtre du frère jumeau est-il un récit allégorique de l'antagonisme entre deux modes de vie ? Ou s'agit-il de la fameuse bipolarité saisonnière ? Autrement dit, si nous ne savons comment identifier les récits témoignant des rites dédiés aux entités tutélaires des animaux avant qu'on ne les distingue entre domestiques et sauvages, il nous semble certain en revanche que les récits de chasse, recueillis dans le contexte culturel des deux derniers millénaires en Europe, n'ont aucune raison de refléter le mode de vie antérieur à la domestication des animaux. A vouloir s'abstraire de l'évolution de nos civilisations, en Europe, pour comparer le cerf des bestiaires antiques et médiévaux, avec le cerf sauvage des récits sibériens, on commet une grave erreur. Certes l'écart est moindre entre le cerf des bestiaires et celui des récits de chasse contemporains ; cependant nous persistons dans l'idée que l'étude ne doit pas porter sur les caractéristiques réalistes ou naturalistes de l'animal mais sur sa dimension anthropologique. Que le cerf soit un gibier dans une société agropastorale, nul n'en doute. Que ce gibier soit le même que celui des chasseurs-pasteurs nomades de Sibérie, voilà une question pertinente mais elle se situe hors de notre sujet et n'a pas reçu de réponse à ce jour. C'est pourquoi le « cerf » européen, dont on ne saurait ignorer la fonction narrative dans le décompte du temps, n'a aucune raison d'avoir cette fonction dans les mêmes termes narratifs, dans des contextes culturels organisés différemment : nous songeons à l'itinérance, à la chasse et à la transhumance des Sames ou des peuples sibériens.

Où le calendrier vernaculaire est hebdomadaire :

Pour illustrer le contexte narratif contemporain, et trancher radicalement avec les mythes gréco-romains ou celtiques, nous soulignons deux exemples de l'effet des réformes calendaires et liturgiques, comme autant d'obstacles à la restitution des récits antérieurs. Le premier obstacle est le décompte hebdomadaire, le second le décompte en date mobiles, en amont et en aval de Pâques. Nous avons choisi plusieurs récits et coutumes qui, tout en transmettant un contenu mythique préchrétiens, ont été altérés.

Le comput hebdomadaire à Tourc'h :

Le récit est rapporté par Le Braz. Un revenant nommé « le Vieux » continue à vivre parmi les siens. Il a pour amie une jeune servante. Au départ de celle-ci, il retourne s'allonger auprès de sa veuve et lui fait un enfant posthume, lequel naît aveugle mais doué de la parole. L'enfant meurt à sept mois et conduit le Vieux au paradis. Les indications calendaires manquent dans le récit contemporain mais nous présumons qu'il s'agit d'une version récente du mythe du devin celtique.

Le décompte hebdomadaire est suggéré à travers les sept mois de vie extralucide de l'enfant posthume, tandis que les sept années de mariage avant le décès du père de famille le sont à travers les sept enfants nés du vivant de leur père - un par année- ou des sept pommes que la servante leur offre. La distribution des pommes se situe au 7^e mois du calendrier archaïque, en septembre. Si les cadeaux sont donnés à dates anniversaires de la naissance des enfants, ceux-ci ont tous été conçus au solstice d'hiver. Nous en déduisons que le Vieux ne s'accouple qu'au solstice d'hiver, l'enfant posthume, né à l'équinoxe d'automne, meurt le 25 avril ou

mieux encore, aux calendes de mai. L'indication calendaire serait l'inverse de celles du mythe de Rhiannon dont le fils naît quand meurt celui du Vieux.

Dans le recueil des contes de Souvestre, le décompte hebdomadaire est le fait des petits peuples de la nuit, qui apprennent auprès des hommes à compter du lundi au dimanche sans se tromper. Une fois qu'ils surent compter à la manière des chrétiens, ils disparurent. Dans un autre récit du même recueil, ces « teuz » sont chassés de chez Barbe Riou par la brûlure qu'elle leur inflige un 1^{er} mai, à l'occasion d'un festin de crêpes. Le motif est repris sans l'indication printanière dans le conte du Vieux de Tourc'h, où la ménagère chasse le Vieux en lui appliquant sur la face une crêpe brûlante. Nous en déduisons que le Vieux de Tourc'h fut aidé par l'un des « teuz », pour procréer malgré la mort. La rupture d'intégrité référentielle est justifiée par les deux modes de décompte, strictement solaire dans le cas de Rhiannon mais rapporté dans un système mixte, mêlant les dates solaires et le décompte hebdomadaire dans le récit de Le Braz. L'animal éponyme du village de Tourc'h, la forme bretonne du mot « Tourtain », est le porc. Porc sauvage et cerf sont en opposition calendaire dans la vénerie française, le premier associé à l'hiver et le second à l'été. Nous retrouverons dans le mythe de Rhiannon, les motifs inversés : le héros Pwyll vient prendre la place d'Arawn, entité d'au-delà, l'époux d'une fée que Pwyll rejoint dans son lit mais à qui il ne fait pas d'enfants.

Le décompte hebdomadaire mis en évidence dans les versions récentes du mythe, se retrouve dans un autre conte du même recueil : un vieux fileur est mort. Le jeune couple qui lui succède l'entend faire tourner son rouet, chaque nuit de la semaine, sauf le dimanche soir. Au bout d'un an ils n'y prennent plus garde. Mais des enfants naissent, qui s'en inquiètent. On fait dire une messe et le revenant quitte son ancienne demeure. Là encore, le thème narratif développe le retour du mort en l'attente d'un nouveau-né. Le temps de latence est ici rythmé par le rouet. Il est ailleurs évoqué par les battements du cœur ou les mouvements pendulaires du bâton du revenant. Nous y reviendrons. Examinons quelques coutumes où le début du cycle devait être signifié par une observation réalisée à l'équinoxe de printemps, mais que leur transcription ou leur interprétation, ne permet plus de rattacher au calendrier équinoxial.

Le vent de Pâques a valeur de présage :

On croit savoir quel sera le vent dominant de l'année, selon celui du dimanche des Rameaux. A la fin de la procession ou durant la grand'messe, on observe le vent ; au moment de la bénédiction de l'église, le prêtre exécute le rite « *atollite portas* » (ouvrez les portes) en frappant à ses portes et fige l'observation pour l'année :

« Le vent, l'année durant, sera orienté suivant celui qui souffle pendant la lecture de la Passion. C'est pourquoi les paysans quittent leur banc pendant la lecture du «Grand Evangile» (Champagne, Brie), et se réunissent sur la place pour regarder le coq du clocher. Leur remarque faite, ils rentrent entendre la fin de l'office, rendant grâce à Dieu ou se lamentant suivant la prédiction. »⁷⁴²

Le vent du moment est censé souffler les 3/4 de l'année, c'est à dire de l'équinoxe au solstice d'hiver, et sinon jusqu'à la saint Denis.

Le vent pour les Rameaux bénis, toute l'année souffle et s'ensuit.

Vent qui souffle le jour des rameaux, ne change pas de sitôt.

Le vent du jour du buis, dure aussi longtemps que lui.

Le vent qui mène la bannière, souffle la moissonnière.

A Pâques le temps qu'il fera toute l'année s'en rappellera.⁷⁴³

S'il pleut à l'élévation des Rameaux, il pleuvra toute l'année.⁷⁴⁴
Chacun souhaite que ce vent soit favorable :

Saint Joseph au beau, toute l'année au beau . [le 19 mars]⁷⁴⁵
Christophe Auray (2009) relève dans un cantique chanté à Bignan en l'honneur de saint Lubin (fêté le 19 mars localement), l'intercession miraculeuse suivante :

« Un jour un terrible ouragan
s'abattit sur les environs
Saint Lubin calma pluie et vents
préservant ainsi les moissons. »⁷⁴⁶

Ailleurs en France, saint Lubin est fêté le 15 septembre, à l'autre équinoxe. Si le vent est mauvais au changement de saison, il le restera durant toute la « campagne » agricole et les récoltes seront compromises. On signalera la pénurie de blé, mais pour des raisons de symétrie saisonnière, on notera aussi celle de raisin :

Quand il pleut le jour des Rameaux, les moissons sont sous les eaux.⁷⁴⁷
S'il pleut le jour de la Bonne Dame, il pleut à toutes ses fêtes
S'il gèle à Notre Dame de mars, chaque mois aura sa part ». ⁷⁴⁸
S'il pleut sur le laurier, il pleuvra sur la faucille. ⁷⁴⁹
S'il gèle le 25 mars, il y aura disette de blé.
S'il gèle le 25 mars, pas de grain ni de vin. ⁷⁵⁰
S'il gèle à la saint Gontrand, le blé ne sera pas grand. [le 28 mars]⁷⁵¹
La gelée du Jeudi saint gèle le sarrasin. »
Gelée du Vendredi Saint gèle le pain et le vin. ⁷⁵²

Par une synecdoque boiteuse, le temps du début mars vaut pour le mois tout entier :

Quand il pleut à la saint Aubin, il n'y a ni paille, ni foin, ni grain. [le 1^{er} mars]⁷⁵³
Tonnerre de mars, grand vent, peu de fruits, peu de froment, peu d'huile, peu de vin, pour l'entretien du corps humain. ⁷⁵⁴

Cette croyance témoigne d'une rupture d'intégrité référentielle : dans le calendrier mythique, les 3/4 d'une année sont censées être observables de prime à vêpres, à la Chandeleur. S'il est décalé à l'équinoxe, le pronostic céleste lié à la direction du vent, ne peut porter que sur la moitié de l'année. En conséquence, il y aura deux diagnostics à effectuer, l'un au début de la saison claire, l'autre au début de la saison sombre, ce dont témoigne l'énoncé suivant, symétrique de celui des Rameaux :

Telle Toussaint, tel Noël, tel jour saint Michel, Pâques au pareil. ⁷⁵⁵

Le pronostic effectué à partir du changement de vent à l'équinoxe d'automne est méconnu, car les enjeux économiques ne sont pas comparables :

« La saint Martin nous rappelle que les froids approchent, bientôt c'est la vie au ralenti devant la grande cheminée qui supplée le soleil absent. Enfin, voici Noël qui montre le chemin d'un nouveau printemps. Eternel recommencement sur lequel vient se superposer un autre cycle qui a aussi son printemps, son été et son hiver, celui que l'Homme accomplit sur la terre «du berceau à la tombe» avec ses trois manifestations principales : la naissance, le mariage et la mort. »⁷⁵⁶

Plutôt que de reprendre tout le corpus de Van Gennep pour en vérifier l'adéquation aux mythes de grossesse divine, nous n'examinons que la relation de symétrie entre le mythe de Rhiannon (une grossesse en neuf mois, d'août à mai) et les travaux agraires en climat tempéré (neuf mois, de février à novembre).

Au jour de sainte Ursule, l'été d'un mois recule. [le 21 octobre]⁷⁵⁷
Souvent à la saint Florentin, l'hiver lisse le chemin. [le 24 octobre]⁷⁵⁸
A la sainte Antoinette, la neige s'apprête. [le 27 octobre]⁷⁵⁹
Saint Simon et saint Jude, l'hiver est arrivé. [le 28 octobre]⁷⁶⁰
A la saint Quentin, la chaleur a sa fin. [le 31 octobre]⁷⁶¹

Quand les étoiles Vergilies au soir se lèvent, guêpes et bourdons se retirent sous terre : hiver prochain froid et pluvieux. [au coucher des Pléiades, le 1^{er} novembre]⁷⁶²

A la Toussaint le froid revient et met l'hiver en train. ⁷⁶³

Vent de Toussaint, terreur des marins. ⁷⁶⁴

A la saint Hubert, qui quitte sa place, la perd. [le 3 novembre]

A la saint Hubert, les oies sauvages fuient l'hiver. ⁷⁶⁵

A la saint Charles, la gelée parle. [le 4 novembre]⁷⁶⁶

A la saint Geoffroy, les oisons sont oies. [les 3 août et 8 novembre]⁷⁶⁷

La fin mythique de la phase végétative vaut le début mythique de la dormance végétale :

Qui veut bien employer sa semence, un peu avant Toussaint à la jeter commence.

A la Toussaint, le blé semé et le fruit enfermé.

A la Toussaint, les blés semés et tous les fruits serrés. ⁷⁶⁸

Curieusement, les neuf mois sont parfois raccourcis à huit, par le truchement de saint Denis (fêté le 9 octobre) ou de saint François (fêté le 4). C'est la fin des labours d'automne :

A la saint Denis, les bœufs ne peuvent plus aller. ⁷⁶⁹

A la saint Denis, la bonne sèmerie.

Sème à la saint Denis, tu contempleras les semis.

Qui sème à la saint Denis comptera les semis. ⁷⁷⁰

A la saint Denis, bécasse en tout pays.

Quand arrive la saint Denis, les bécasses sont au pays. ⁷⁷¹

A la saint Denis, les perdreaux sont des perdrix. ⁷⁷²

Sème au jour de saint François, il te rendra grain de bon poids.

A la saint François on sème le blé. La veille, qui le disait l'avait déjà semé. ⁷⁷³

A la saint François, on sème si l'on veut et plus tôt même. ⁷⁷⁴

A la saint François, la bécasse est au bois. ⁷⁷⁵

L'indication temporelle est donnée par les oiseaux hivernants (les oisons deviennent des oies migratrices, les bécasses arrivent pour hiverner) et par le changement de livrée (les perdrix des neiges deviennent blanches). Saint Denis fut évêque de Paris mais on le confond volontiers avec son homonyme, pape à la même époque (natale le 26 décembre). La plupart des dictons traduisent l'époque des semailles, mais les autres, la rétrogradation des dates de Nouvel An vers le solstice d'hiver :

« Beau temps à la saint Denis, hiver pourri ».

« S'il fait beau à la saint Denis, l'hiver sera bientôt fini. »⁷⁷⁶

L'idée que le(s) mythe(s) relatif(s) à l'entité andromorphe à bois de cerf, n'ai(en)t pas été transmis jusqu'à notre époque, d'une manière ou d'un autre, n'est pas la nôtre. Un conte recueilli à la fin du XIX^e siècle à Saint-Cast fournit un autre exemple de transmission des motifs mythiques altérés par leur transcription dans le contexte chrétien. Un charretier se rend à Saint-Malo pour y vendre du poisson ; il n'a pas de quoi s'acheter un cheval et a attelé un bœuf. Dans la nuit précédant le vendredi, il croise un sabbat de chats, qui lui réclament son poisson. Il le leur donne et reçoit en échange les « cornes » des chats :

« Et comme en ce temps-là, les vaches et les bœufs n'avaient pas de cornes, il en mit deux sur le front de son bœuf et, quand il fut de retour, il en mit une paire à chacune de ses trois vaches. Il vendit les autres à ses voisins et en fit de bon argent. Depuis cette époque, les vaches et les bœufs ont toujours eu des cornes. »⁷⁷⁷

Dans un autre conte du Trégor, une souris demande l'hospitalité à une hirondelle :

« Voulez-vous ma bonne dame, dit-elle à l'hirondelle, me laisser passer la nuit chez vous ? C'est aujourd'hui le sabbat, et j'ai bien peur des chats. »⁷⁷⁸

L'oiseau accepte et la souris finit de couvrir les œufs à sa place : naissent trois avortons qui devinrent les chauves-souris. L'hirondelle en crève de dépit. La reine des hirondelles intime aux oisillons l'interdiction de voler en plein jour, comme celle faite à leur « mère » de trotter en plein jour.

Dans une autre série de contes, à l'échange des cornes entre les korniks et les bœufs, est substitué un motif plus dramatique : les troupeaux meurent en mars, comme si « le temps » météorologique instable était l'écho de l'instabilité calendaire créée par la réforme julienne :

« Une vieille gardait ses brebis. C'était à la fin du moins de février [...]. La Vieille, se croyant échappée à l'hiver, se permit de narguer Février.[...] Aussitôt se leva un temps affreux, le verglas tua l'herbe des champs, toutes les brebis de la Vieille moururent. [...] Depuis lors cette période tempétueuse porte le nom de Reguignado de la Vieio, ruade de la Vieille. »
⁷⁷⁹

Février a échangé trois jours avec Mars et la Vieille a tout perdu. Elle change de méthode et met des vaches à paître. Fin mars, elle se moque de Mars :

« Les jours néfastes de la vache, vulgairement « il Vaqueirieu », sont les trois derniers jours de mars et les quatre premiers d'avril. [...] Avril consentit au prêt : une tardive et terrible gelée brouit toute végétation et la pauvre Vieille perdit encore son troupeau. »⁷⁸⁰

Le même récit est connu en Corse, où avril prête trois jours à Mars :

« Aussitôt, parcourant toute la terre, mars rassembla en un instant et vents, et maladies, et tempêtes effroyable. Tout cela fut déchaîné en même temps sur le malheureux troupeau. Au premier jour, les moutons et les brebis qui étaient un peu malades ; au deuxième, ce fut le tour des agneaux. Et au troisième, enfin, tout périt. »⁷⁸¹

« La Vieille » est l'année écoulée : elle participe à la plupart des cortèges carnavalesques traditionnels. Dans le roman d'Yvain, le motif de la tempête soudaine en est l'écho: « la Vieille » est alors le vieux Mars, un bouvier gardien des bêtes sauvages. Dans le folklore bourguignon, « la vieille » est un oiseau de nuit chantant au solstice d'hiver, le grand duc.

Où « faire le cerf » révèle la réforme des calendriers :

Situons la coutume en comparant ses dates les plus précoces avec les plus tardives : on mesure alors combien les réformes ou les mutations religieuses ont altéré en profondeur la signification des motifs. Comment croire que la coutume puisse être saisonnière quand sa date passe de l'équinoxe de printemps au solstice d'hiver ? Aucune fonction étimologique ne peut être évoquée quand la synchronisation solaire est niée. Convenons que sur ce point, l'ethnohistoire à la française souffre d'une faiblesse épistémologique certaine.

Epona, la Guilanée ou la fille à la fenêtre :

Van Gennep rapporte quelques dizaines d'exemples de chanson de quêtes, pour la plupart semblables entre elles :

« Adieu Noël !
Noël s'en va -Sa femme à ch'val
Ses p'tits enfants -Qui vont par d'avant
La p'tote Perrette -Qui porte la galette
Le p'tot Pierrot -Qui porte le gâteau

Adieu Noël ! »⁷⁸²

La monture aperçue de singulière façon n'est pas nécessairement un équidé. Dans la chanson à répons suivante, elle est des plus équivoques :

« [...] Donnez-nous la guillaneuf !

-Je la voyons la guillaneuf

-par une petite fenêtre,

-qui est montée sur un petit ânon,

-qui n'a ni queue ni tête [...] »⁷⁸³

L'auteur cite une demi-douzaine de versions du même motif -la fille et un « ânon » dont on ne voit ni les oreilles ni la queue-. Il rapporte une autre version où la fille de la maison, et à défaut une « chambrière », est invitée, par antithèse :

« Donnez [...]

Si vous ne voulez rien nous donner

-prendrons la fille aînée

-Celle qui met le pot-au-feu

-Dedans la cheminée

-L'emmèneront dans ces verts près

-lui apprendrons le jeu d'aimer. »⁷⁸⁴

Cette dernière version révèle combien la méthode de Van Gennepe, qui regroupait les rites analogues sous une date unique, en l'occurrence le « Nouvel An », est préjudiciable à l'interprétation ! Le rapprochement de ce texte avec le même motif dans les romans médiévaux et les lais, laisse entendre une chanson de quête à date printanière, en avril ou en mai. En voici une autre, pour sa saveur :

« Boun an, n'à rvi [bonne année, au revoir]

Du pan, du vi, [du pain, du vin]

De l'avo pou mlin [de l'avoine au moulin]

Béco de vin [beaucoup de vin]

Dé fy pour lé gachon [des filles pour les gars]

E dé bon jambon. »⁷⁸⁵ [et du bon gras].

La figure féminine évoquée dans les chansons de quête, n'est pas toujours nommée ni présente dans le cortège. Souvent, c'est un cheval-jupon, parfois un équidé cheval, mule ou âne- chargé des produits de la quête, sinon des étrennes à répartir. Quand elle est représentée sous l'apparence humaine, la figure est ambivalente : reine ou sorcière montant un cheval sans queue ni tête, un simple bâton auquel ont été attachés de quoi figurer les oreilles, les dents et la bride.

La fin du semestre sombre est celle de la saison hivernale :

La « guillaneu », « l'aguilaneu », la « dilannu », la « guinando », la « guillemette » ou « le gui l'an neuf » des ethnographes, est une figure de la fin de l'année, évoquée depuis l'Avent jusqu'à l'Épiphanie. Selon Menon et Lecotté, elle marque l'entrée dans la « saison sombre » : le temps des veillées commence avec la « Guinando » (le 28 octobre) et se termine à l'Annonciation (le 25 mars).

Quand le donataire quête aux portes, le « guignolet » est censé être caché dans la maison du donateur. Quand le donataire est un membre de la maisonnée, les adultes jouent le jeu en prétendant que la « guinando » vient de leur apporter les étrennes qu'ils répartissent en son nom. En général, il ne s'agit pas de rançonner les donateurs mais en cas de disette, les pauvres gens quêtent de village en village à Noël : le rapport de forces, sans être en faveur des quêtés qui ont tout à craindre d'un refus, peut être vu comme un équilibre compensé. Dans le circuit des maisons ou des villages visités par la guillaneu, des personnes favorisées par le sort viennent en aide à des personnes dans le besoin : un semblant d'échange est instauré dont nous

supposons qu'il diminue les tensions sociales découlant d'un accès inégal aux ressources ou de leur éventuel accaparement par quelques uns. Dans certaines provinces, en Bretagne notamment, les quêteurs chantaient une chanson dialoguée et leur cortège était conduit par des musiciens. Un cheval orné de rubans et de lauriers, transportait les produits de la collecte. On les partageait le soir venu ; le refrain de la chanson de quête évoque partage du pain :

« Ha ! Dieu te gard' ! Or çà, compain, donne-nous aguilaneuf ! ».

En cas de provocation, la quête peut devenir « jacquerie ». Les pauvres gens munis de bâtons n'ont aucune raison de ne pas faire valoir leur droit auprès des nantis, si la coutume dérive d'un système de compensation du déséquilibre des gains. De nombreuses coutumes populaires conservent la mémoire d'un rapport de force bon enfant, où la force collective des mendiants, barbus, énormes, bruyants et armés de lourds gourdins, est apaisée par quelque don dérisoire en regard de ce qu'il adviendrait si on se servait de ces armes. On donne si peu comparativement à la menace, qu'on le fait de bon cœur, dans la joie, laquelle contribue grandement à apaiser les enfants terrorisés qui rencontrent pour la première fois les quêteurs. Dans la plupart des provinces françaises, les quêtes traditionnelles de Noël ou Nouvel An ont été transformées en un droit, dont les limites furent définies réglementairement. Les détenteurs de l'autorité cherchaient vraisemblablement à diminuer le risque qu'on s'en prît à leur patrimoine. A Noël, l'accueil d'un inconnu à sa table fait partie des « bonnes » manières d'inaugurer l'année à venir : la portion réservée s'appelle la Part-Dieu :

« Les p'tits chanteurs n'ont pas soupé
Madame il faut leur en donner
La Part à Dieu s'il vous plaît ! »⁷⁸⁶

On l'appelle aussi la « part du pauvre » ou la « part du mort ». Craignons le sort de qui ne donne rien au revenant.

Une illusion référentielle, le Nouvel An :

La « guillanette » désigne la quête et son produit, son acteur et sa chanson. En voici une version du premier janvier :

« La Guillancé, la Guillanette
Je n'ons ni coutiaux, ni serpette
Je n'ons qu'un gros bâton ferré
Que le pauvre y m'a donné
Que le riche y m'a enlevé ».⁷⁸⁷

Une autre version de la même chanson, indique cette fois l'Épiphanie :

« C'est le jour des Rois, c'est grande fête
La table et le couvert sont mis
À la ferme chacun s'apprête
À choyer parents et amis
La Guinando, la Guinandette
Je n'ai ni couteau, ni serpette
Je n'ai qu'un vieux bâton ferré
Que le pauvre m'a donné
Que le riche m'a ôté [...] »⁷⁸⁸

Enfin, une dernière version de la même chanson, indique la vigile des calendes de novembre (la foire de Simon et Jude, fêtés le 28 octobre) :

« La Guillanette de saint Simon
Que Dieu bénisse votre maison
Y'a personne dans la grand'rue

Y'a que la fille du serrurier
Qui ferme toutes les portes à clef
Cric-craque, ma savate
Cric-croc, mon sabot
La Guillanette s'il vous plaît !
Je n'ai ni couteau, ni serpette [...]»⁷⁸⁹

Une enquête ad hoc livrerait d'autres versions de « Donnez la Guillanette ! Je n'ai ni couteau, ni serpette ... » depuis la Chandeleur jusqu'à la mi-carême. Malgré sa date variable, Van Gennep s'en tient pour chaque lieu, à une quête unique dans l'année ! A ce titre, il en fait un rite de Nouvel An, valant pour la fin et le début d'un cycle, sans que la « phase » en soit précisée. La quête « guinando », devenant le circuit « girando », sont effectués depuis les calendes de novembre jusqu'à l'équinoxe de printemps.

Barbassou à l'équinoxe vernal :

Reconnaissons à Van Gennep le mérite d'avoir associé la quête au rite consistant « éclairer » les arbres fruitiers, lors du renouveau printanier. La fin du semestre sombre est indiquée par l'Annonciation :

A Notre Dame de mars, les veillées à bas.
Quand l'abricotier est en fleurs, jour et nuit ont même longueur.
Quand l'abricot est en fleur, le jour et la nuit sont d'une teneur.⁷⁹⁰

A cette date est fixée la fin des labours et des veillées : « la marchesse » signifie les semailles printanières. Les « marmousets » et « marmusiaux » font les dernières quêtes, déguisés, avec « leur marquise » à rebours sur un âne. La saison claire commence : gare aux campagnols qui voudraient se nourrir des grains nouvellement semés. On brûle alors l'herbe sèche pour favoriser la repousse d'une herbe nouvelle :

Saillez d'là, saillez mulots !
Ou j'allons vous brûler les crocs !
Laissez pousser nos blés !
Taupes et mulots, sortez de nos clos.
Sinon je vous brûlerai la barbe et les os.
Taupe et mulot, sors de mon clos.
Ou je te casse les os !
Barbassionné, si tu viens dans mon clos,
je te brûle la barbe jusqu'aux os.⁷⁹¹

La formule suivante annonce l'effet attendu :

Taupes et mulots, sortez de mon clos.
Ou j'vous casse les os ! Les p'tits et les gros.
Barbassionné, si tu viens dans mon clos,
j'te brûlerai la barbe jusqu'aux os.
Pipé au pommier, pipe au poirier,
Gerbe au boissiau, treize au treiziau.⁷⁹²

La « pipe » est un fût de 650 litres. On espère aussi qu'une seule gerbe remplira un boisseau, et que chaque gerbier aura ses treize gerbes (le « treiziau »). Van Gennep cite d'autres formules dont les dates sont plutôt printanières qu'hivernales :

Saint Noé d'où viens-tu ? Depuis un an que j'n't'avais vu. Si tu viens dans mon clos, j'te brûlerai la barbe et les os. Tau, tau, tau, les mulots.⁷⁹³
Les petits mulots, qui sont dans les clos, on leur brûl'la barbe jusqu'aux os !
Pâques venez.⁷⁹⁴
Couline vealo, taupes et mulots, sortez d'mon clos, ou j'vous fous l'feu su'l'dos.
Des pommes à chaque branquette, tout plein ma pougnette.

A chaque bourgeon, tout plein mon cotillon.
 Taupes et mulots, si tu viens dans mon clos,
 j'te brûle la barbe et les os.⁷⁹⁵
 Taupes et mulots, sortez de l'enclos !
 Beurre et lait, tout à planté.⁷⁹⁶

Ces chansons de ronde autour des champs livrent plusieurs indications calendaires, depuis les dates consécutives à la réforme julienne (« Noé », « coulines ») jusqu'aux dates vernales primitives, entre temps devenues dates mobiles (« Pâques venez »). Trois mois d'écart entre la dormance et le renouveau printanier créent la dissonance. « Saint Noé » est une corruption pour Noël. « Tau, tau, tau » reprend le tialement pour guider des bêtes, le taïaut des veneurs. « Couline » désigne le brandon dont on se sert pour « éclairer » ou « clairer » les troncs d'arbres fruitiers afin qu'ils « rendent » plus de fruits que les campagnols ne leur auront croqué de racines. Nous trouvons le même emploi «d'éclairer» dans l'argot du pavé pour signifier, payer celle dont le corps est son gagne-pain. « Couline » n'est pas aussi explicite que « calène ». Van Gennep cite une dizaine d'autres mots (« caléneau », « calignaou » etc.) où deux termes sont concaténés, « calen- » pour désigner les calendes et « nau » pour signifier la fin d'année et le début du cycle liturgique.

Adieu les rois, jusqu'à douze mois
 Douze mois passés, j'sommes bien prêts.⁷⁹⁷

Le « beurre et lait, tout à planté » est le thème de l'acte propitiatoire, en amont de l'effet attendu. « Barbassou » ou « Barbassionné » (un être barbu) et la « bartasse » (les branches sèches, le fouillis végétal à brûler) sont les deux apparences de l'année écoulée, comme si le printemps ne pouvait être représenté que par une figure juvénile. Les incantations incitent les reptiles et les batraciens à quitter les meules ou le fumier où ils auraient passé l'hiver. Craint-on qu'un œuf de serpent n'aille éclore parmi ceux de la basse-cour ? Ou s'agit-il d'évoquer la métamorphose d'une entité ophiomorphe devenant gynémorphe au printemps ? En voici un exemple :

Bonjou les Rois, jusqu'à douze mois.
 Douze mois venus, nous ne crierons plus.
 Bonjour la Reine, jusqu'à six semaines.
 Six semaines venues, nous ne crierons plus.
 Bonjour l'crapou, jusqu'à l'mois d'août.
 Le mois d'août venu, nous ne crierons plus.⁷⁹⁸

Dans cette chanson, les indications calendaires sont intermédiaires et très astucieusement dénotées, par les mots homophones reine/raine : le couple raine/crapaud est assimilé aux calendes de février et aux calendes d'août. La « reine » n'est pas désignée mais il s'agit vraisemblablement de la sainte femme fêtée aujourd'hui le 7 septembre :

Nous chanterons pour elle, pour elle, nous chanterons pour elle un brachio suo.⁷⁹⁹

L'entité anonyme se voit honorée d'un « brachio » : que signifie ce mot ? Dans la chanson suivante, c'est le couple souris/rat qui est désigné, mais sans indications de dates opposées :

« Adieu Noël, bonjour les Rois,
 douze mois passés, les rois r'veny !
 Noël, Noël, il est parti, sur la queue d'une p'tite souris !
 Noël, Noël, il reviendra, sur la queue d'un p'tit rat !
 C'est la barbe au père Bourlet qu'a été brûlée d'un gros pet !
 Adieu Noël, bounjou les Rois !
 Bounjou les Rois, bounjou les Rois ! »⁸⁰⁰

L'entité divine tricéphale des Gaulois a été représentée sous des apparences animales ou sous la triple forme, adolescent, adulte, vieillard. La dernière classe d'âge est nommée explicitement et doit céder la place lors du renouveau printanier. C'est la « barbe au père brûlée », « Barbassou », « Barbassionné » dont le nom gaulois est « Grannos ». L'entité est assimilée à Apollon ou à Sylvanus. La représentation la plus explicite, malheureusement anépigraphie, a été retrouvée sur une mosaïque de Verulamium. On y voit une figure barbue à bois de cerf, représentée en buste. Le site est devenu la ville de Saint-Alban, dans le comté d'Hertford. Le toponyme révèle l'épiclèse « *Uerulamium* », à la grande main, selon Delamarre (2001). Ce nom est congruent avec les théonymes « *Andossus* », « *Alardossus* » et « *Toleandossus* ». La légende de saint Alban (fêté le 22 juin) rapporte que le saint homme a caché un prêtre chrétien ; interrogé par les soldats, il se fait passer pour le fugitif et meurt à sa place. L'une des éminences de l'endroit, Holywell Hill, serait le lieu du martyr de saint Alban : il a été décapité et sa tête a roulé jusqu'à tomber dans un puits (« *well* » en anglais). Une variante dit qu'à l'endroit où la tête s'est arrêtée, a jailli la source Holywell. Non loin de là, passe une frontière entre « pagi » : la justice était rendue à cet endroit, le « gué du cerf » (« *Heorutford* »). Le site a donné son nom au comté d'Hertford.

L'indication du solstice d'été est confirmée par les innombrables prescriptions relatives à ce moment de l'année. Les cultivateurs sont tenus de fournir le bûcher commun. Ceux qui s'y soustraient verront s'abattre les malheurs, tandis que ceux qui y participent en tireront profit :

« Ceux qui n'apportent pas des branques, du bos à tas,
au feu d'or allumé auront le cul brûlé ! »

« Quiconque ne vient pas au feu de la saint jean verra son orge plein de
chardons et son avoine pleine de mauvaises herbes. »

« Feu fin juin, feu du soir, pour le blé, bon espoir. »

« Danse au feu de la saint Jean, t'auras de l'argent tout l'an. »⁸⁰¹

Résultats :

Cervulum facere est-il un rite agraire ?

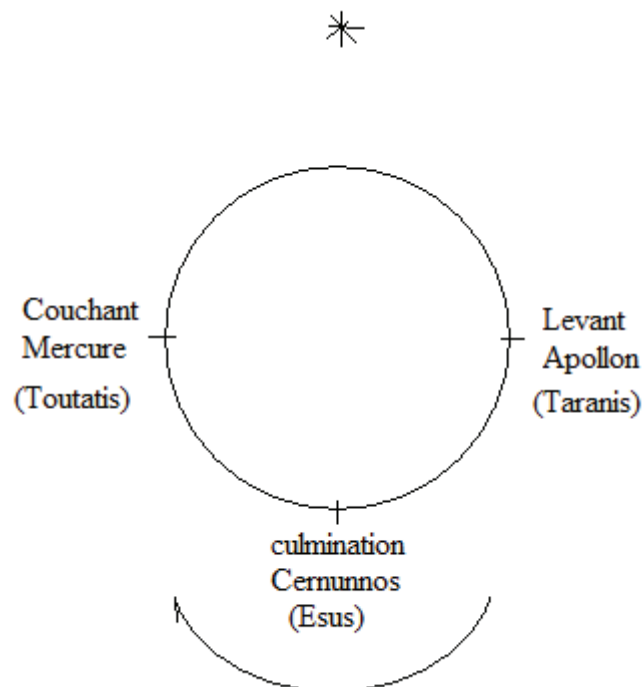
La relation entre la coutume et le Nouvel An romain, est liée aux contingences historiques : elle n'est pas motivée par un mythe. La coutume n'est pas connue avant les dénonciations ecclésiastiques, mais comme celles-ci font souvent référence aux rites de fin d'année, il est facile de relier le « *cervulum facere* » de janvier avec des rites restés à l'ancienne date, à l'équinoxe vernal. Il n'est pas nécessaire que les peuples aient adopté la religion chrétienne pour qu'émerge ce rite et les autorités ecclésiastiques ne font que le révéler. Le rite peut être interprété en relation avec les deux phénomènes équinoxiaux, le début de la dormance végétale et sa fin. La signification agraire du rite sera établie quand la prospérité est suivie de la disette, synchrone de la dormance végétale. Elle est absurde en l'absence d'alternance, comme sous les climats tropicaux.

L'interprétation est beaucoup plus facile quand deux dates symétriques sur l'axe des équinoxes, sont reliées entre elles par la coutume, par exemple saint Lubin, le 19 mars et le 15 septembre, ou saint Aubin (le 1^{er} mars) et de saint Gilles (le 1^{er} septembre). En pareil cas, la date printanière consacre l'acte propitiatoire et la date automnale, l'acte ex voto. Les deux rites sont séparés par la durée de la « saison claire », au cours de laquelle on vérifie le bien-fondé du rite propitiatoire : il s'ensuit que les dates équinoxiales n'ont de signification que par rapport à un événement

attendu au cours de la saison « claire ». Nous reviendrons sur cette interprétation dans le chapitre 19 ; nous pensons que c'est ainsi que sont déterminées la date du Horn Dance, à Abbot's Bromley, et l'orientation du « Rude Man », à Cerne Abbas. Allons voir maintenant du côté de Cernunnos.

Le signifié de puissance des cerfs est la caducité de la corne selon l'antinomie automne/printemps ou l'antinomie présence/absence du signe distinctif. Quand la figure andromorphe est représentée avec son bois, il ne peut s'agir que de son apparence durant le semestre « sombre ». A Reims les deux équinoxes sont évoqués : le semestre « sombre », où Cernunnos est représenté avec les bois, et le semestre « clair », doublement représenté sur ce document : dans la religion indigène, par le mulot représenté sur le fronton de l'autel, et dans la religion romaine, par les deux équinoxes. A droite l'équinoxe d'automne sous la figure de Mercure et à gauche, l'équinoxe de printemps, sous celle d'Apollon. La composition figurative de l'autel de Reims se lit avec Cernunnos placé dos au Sud et face au Nord, le regard tourné vers l'extrémité de la course annuelle du soleil :

Figure 11



Le rapprochement avec le conte de Souvestre laisse entendre que l'apparence murine de l'entité gauloise, est indissociable de son apparence corbine ; l'association des genres taxonomiques différents est alors couplée avec celle des genres sexués. Il y a là une dissonance, car la distinction entre les genres taxonomiques (aviaire/terrestre) va généralement de pair avec l'opposition entre les strates du monde (domaine céleste/domaine aquatique et terrestre). Cette dissonance est aisément résolue dans le conte où les œufs de l'hirondelle sont couvés par une souris : éclosent des chauves-souris, être composites que la reine des hirondelles condamne à ne voler que de nuit. Dans la quatrième branche du Mabinogi, la dissonance est résolue par un autre terme, la chouette, l'apparence de Bloddeuwedd. Dans ce cas, les fleurs dont était faite Bloddeuwedd avant qu'elle ne trahisse sont époux, sont les herbes de l'oubli du conte de Souvestre. Dans l'Odyssée, ces herbes sont des lotus, comme dans les

Védas. Dans la troisième branche de Mabinogi, la souris dévoreuse des provisions de Manawyddan est l'entité gynémorphe du récit, l'épouse de Llwyd, le mage qui a ensorcelé le pays. Dans le récit gallois, la disparition de Llwyd et de la « souris » est la condition du retour de l'abondance et de la prospérité, réifiées sous l'apparence de Rhiannon et de son fils Pryderi (Matrona et Maponos, en Gaule).

Un autel dédié à l'entité andromorphe à bois de cerf, trouvé à Vendoeuvres, est moins explicite que celui de Reims : on y voit Cernunnos encadré des Dioscures ou de « genii loci » jumeaux. La stricte symétrie de la composition plaide en faveur des équinoxes plutôt que des solstices. Les animaux associés sont cette fois les serpents, comme si l'un rentrait sous terre à l'un des pôles du calendrier archaïque et que l'autre en sortait, à la date opposée. Le génie de gauche est celui qui tient la patère, comme sur toutes les représentations classiques de la Fortune ou de l'Abondance, tenant en main droite (à gauche donc, pour l'orant) la patère chargée des fruits de l'automne. Selon notre conjecture, l'autel de Vendoeuvres est orienté dans le référentiel ptoléméen (le Nord est « derrière » la figure centrale), comme si Cernunnos et son sac occupaient dans la composition, la place homologue de la position du soleil, au solstice d'été. Le génie de gauche représente l'équinoxe d'automne et celui de droite, l'équinoxe de printemps. A Sommerécourt, la divinité serait impossible à identifier si sa représentation n'était comparée à d'autres. La ramure manque mais d'évidentes « meules » subsistent sur le front de la figure : l'entité est représentée au printemps. Le sac est remplacé par une vaste corbeille emplie de « fruits » d'un genre particulier. Les deux génies ou les acolytes romains, sont remplacés par deux serpents criocéphales. Ces deux serpents sont les seuls indices d'une composition symétrique, car la composition ternaire a disparu. Les fruits sont ici remplacés par la tête de chacun des béliers ophiomorphes. Mme Deyts (1992) décrit ces objets mais ne se risque pas à interpréter le mythe sous-jacent.

Le sac de grains ou la bourse de Cernunnos :

En toponymie, le mot « Grannos » a été traduit par « Fromental », d'où les Grézieux-le-fromental, Bessais-le-fromental, Saint-André-le-fromental, Saint-Jean-le-fromental, etc. Grannos est un dieu des sources : « *Aquae Grani* », devenu Aachen (Aix la Chapelle) était la résidence du bon roi Charles. A Grand, en Lorraine, une ville thermale avait été édifée autour de la source qui lui était dédiée. A Saint-Jean le Fromental en Isère, la source Divonne -devenue « Dionay » par corruption- est dédiée à Sirona, par un autel gallo-romain resté in situ. Elle est située à proximité d'une éminence coiffée d'une « Croix au cerf ». Le village situé sous la croix est Saint-Apollinaire et l'autel de son église est décoré de cerfs ailés. Les apparences naturelles, les théonymes et les fonctions narratives sont alors interprétées non seulement en termes d'abondance estivale (les graines ou l'or coulant de la bourse) mais aussi comme l'effet de l'union des entités andromorphe et gynémorphe (la bourse devenant les génitoires). Citons Jacques Lacroix (2011) et Jan De Vries (1988) :

« Le thème antique devo-, eau divine, se retrouve dans plus de 220 noms de lieux d'une douzaine de pays ayant connu un passé celte. Il a donné leur appellation à toute une série de cours d'eau (une centaine sont cités dans l'étude).»

« De nombreuses localités doivent leur appellation au même thème. [...] Une quinzaine de divinités celtes ont tiré leur nom du thème devo-, ce qu'on ne soupçonnait pas. [...] Des sanctuaires et des pratiques rituelles sont mis en relation avec ces dieux et ces noms de lieux. »⁸⁰²

« [...] de nombreux fleuves s'appellent Diva, Deva ou Devona ». ⁸⁰³

La forme canonique de l'épiclèse est donnée par Ausone (*Ordo urbium nobilium*, XX, 169)

« [...] Urbis genius, medios potabilis hausti Divona Celtarum lingua fons additis divis ».

« La même chose est vraie de noms comme ceux de la Marne (Matrona), la Seine (Sequana) la Saône (Souconna). [...] Le culte des fleuves est ancien, et les auteurs classiques suffiraient à nous l'apprendre. Aristote rapporte en effet, que les Gaulois avaient coutume de porter au Rhin leurs nouveau-nés afin qu'ils soient purifiés lors de leur entrée dans ce monde. »⁸⁰⁴

Ainsi la source de la Boyne est le « sid Nechtain », la source de l'entité tutélaire des eaux. Le thème narratif est commun aux mythes d'Étaine et de Rhiannon : il reste à établir si le thème « *devo-* » peut indifféremment être associé à une figure féminine et à une figure masculine. Quand Jacques Lacroix propose d'une série théonymique indiscutablement masculine (Devos, Ollodevos, Divos, Deverios, Divos, Divannos, Deuso, Devorix, Dianos, Rudianos etc.), on est en droit d'estimer qu'un « Dusios » ou un « teuz » leur est apparenté. L'opposition sommaire entre les signifiés « célestes » (Dieu, Dyaus, Zeus) et « aquatiques » (Devos, Deuso, Dusios) vole alors en éclats. L'homme à la bourse ou au sac n'est apparu jusqu'ici que sous le nom de « Gwawl », le rival pris comme un blaireau. Il semble que l'équivalent gaulois soit Moristagus Apollon, associé à Rigantona à Alise-Sainte-Reine. Dans la coutume de quête hivernale, c'est le porteur du sac, le chef de la bande :

« Les jeunes gens (lou Guillonnès) s'arment d'énormes gourdins et chaussent leurs sabots ferrés. Le plus vigoureux et le plus agile (l'ase, lou mitroun) se munit d'un énorme sac où s'engloutiront les offrandes en nature [...] Parfois les bandes rivales se rencontrent. Les pierres sifflent, les bâtons se lèvent dans les ténèbres. Aussitôt lou mitroun démarre au galop avec son sac ; car dans ces risques nocturnes, on combat surtout pour le butin. »⁸⁰⁵

Dans cet extrait, l'âne et son maître sont redondants. La figure est ambivalente, éminemment positive pour ce qui est de quêter et de répartir, mais négative dans le mythe de Pwyll. La dissonance peut être résolue par le biais des valeurs conjuguées et à partir de deux figures en symétrie : Pwyll est positif en été, négatif en hiver, tandis que Gwawl est positif en hiver et négatif en été. L'un représente la transition de la saison claire vers la saison sombre et l'autre, l'inverse. Pwyll et Gwawl ont les mêmes fonctions narratives que Taranis et Toutatis sur le décor interne du chaudron de Gundestrup, et qu'Apollon et Mercure sur l'autel de Reims.

Restituons le nom de Pwyll grâce à une notule de Pierre-Yves Lambert. Par une synecdoque, le sac du butin a donné son nom à son porteur estival :

« On dit parfois sac'h poellou « sac à lacets (?) » ce qui présente une coïncidence étrange avec le nom de Pwyll ».⁸⁰⁶

Quant au sac dans lequel fut pris Gwawl, il s'agit d'une pièce de tissu munie aux quatre angles d'un cordon ; on les noue, comme on le ferait ailleurs avec quatre pattes de la peau écorchée d'un veau ou d'un bœuf, pour faire une bourse contenant la terre imprégnée du sperme de l'entité divine. Le motif est suffisamment connu –il s'agit des mythes de Didon à Carthage ou de la gestation de Dionysos- pour qu'on n'y revienne pas ici. En revanche, l'énigmatique expression du « blaireau dans le sac » mérite qu'on s'y arrête : le mot « poêle » désigne la pièce de tissu dont on recouvre le cercueil. Tenir les cordons du poêle, c'est accompagner un convoi funèbre, c'est être « relié » avec quelqu'un, au delà du trépas. Le récit gallois montre Pwyll, délié de son engagement avec Gwawl et le liant en retour.

Le meurtre des innocents et leur renaissance sans délai :

Revenons sur l'opposition dialectique entre la mère et le meurtrier d'un enfant nouveau-né, puisque c'est sur ce mytheme que repose l'eschatologie des êtres innocents, destinés à renaître sans délai. Ce conte-type fournit la matière pour entretenir de regrettables confusions entre l'idéologie chrétienne et l'étude des sociétés rurales traditionnelles fortement dépendantes du cycle végétatif. Le récit où un roi (Hérode, Ruadan, Conomor, etc.) cherche à tuer le fils destiné à le remplacer, existe aussi sous la forme la mère (Marie, Rodène, Tréfine, Rhiannon etc.) fuit pour se soustraire à l'assassin de son enfant. Dans le mythe christique, l'enfant ne meurt pas à la naissance mais après un « temps de génération » de 33 ans et quatre mois, soit la durée du « siècle » romain. Du fait de l'assimilation des festivités traditionnelles aux récits religieux censés les fonder, Van Gennep -et bien d'autres folkloristes à ses côtés- ont confondu l'ontogenèse avec un cycle, allant jusqu'à mélanger la vie biologique et le mythe eschatologique.

Il suffisait pourtant de dresser la toponymie du récit pour se rendre compte des incohérences et pouvoir, ensuite, les résoudre. L'étoile des Rois est au solstice d'hiver à Bethléem, ce que la Polaire est au Nord ; Marie fuit dans la direction opposée. A nos latitudes, le soleil est au solstice d'hiver dans la position la plus méridionale de sa course annuelle ; ensuite, il repart dans la direction opposée. Il suffit de tracer un axe médian, passant par Jérusalem et Rome, pour séparer l'écoumène romain en deux parties. Le motif de la fuite en Egypte est l'inverse d'un motif solaire, pour qui se situe à la frontière « équatoriale » de l'écoumène. La dissonance cognitive est explicitement représentée dans la carte médiévale *Orbis Terrarum* : la carte est orientée à la façon aristotélicienne (le Nord est à gauche de la carte) de façon à ce que le référentiel ptoléméen (la Polaire est en haut) soit assimilé au « référentiel » de l'Eglise romaine (l'étoile de Bethléem est en haut). Le centre du monde est à Rome.

Pour les Celtes insulaires médiévaux, une autre représentation est possible dans le référentiel ptoléméen : le Nord est indiqué par la Polaire (en haut de la carte), tandis que Bethléem est situé au Sud Est. L'indication calendaire est alors cohérente avec l'indication directionnelle : le Sud-Est équivaut à l'heure de prime au solstice d'hiver. La Nativité instaure le début d'une nouvelle ère temporelle, alors assimilée à un lever solaire quand le centre du monde est situé en Snowdonia, comme dans le conte de Maxen, sinon à Oxford comme dans celui de Lludd. L'enjeu du conflit théologique entre l'Eglise romaine et l'Eglise celtique devient évident, puisqu'il est le même que lors du procès fait à Galilée : il s'agit de faire la part entre la vérité et la réalité. La carte des théologiens romains est fautive pour ce qui concerne la description de la course solaire, mais on la voudrait vraie pour ce qui concerne l'organisation des sociétés : en supprimant l'axis mundi (la référence à la Polaire) et en consacrant une date solsticiale (la Nativité), on a placé la naissance de l'enfant divin dans le cycle liturgique, à la façon dont la naissance se situe dans le « cycle » vital. Ce faisant on situait le Nouvel An julien à la façon dont le renouveau végétal est situé dans le cycle saisonnier. L'incohérence est manifeste, sous notre climat.

Des récits mythiques supplémentaires furent requis. Le motif du renouveau printanier est alors confondu avec celui de la mort suivie d'une renaissance. Ces motifs débouchent sur le calcul de la date de Pâques. Le repérage de l'équinoxe fait intervenir la division du cercle en quadrants (les angles de 90°) puis en octants (les angles de 45°). Mais comme le « temps de génération » romain (le siècle de 33,3 ans) requiert une division du cercle en tiers (des angles de 120°) puis en neuvièmes (des

angles de 40°), le comput pascal n'a pas prouvé sa cohérence. Il fallait en outre résoudre l'écart de 12 jours entre la nouvelle durée du mois (30,5 jours dans le système julien) et l'ancienne (29,5 jours). Ayant renoncé à réintroduire le décompte embolismique, on a repris une unité héritée du calendrier égyptien (la quarantaine), pour accorder la lune et le soleil aux dates archaïques de Nouvel An. Heureusement, le décompte en dates mobiles ne porte que sur les dates liturgiques printanières.

Cette interprétation ne permet pas de décrypter le pilier des Nautes parisiens, où les figures féminines manquent sur les dés se rapportant aux figures cervines ; seul le mot « *Trigaranus* », au sens où l'oiseau serait l'apparence d'une entité gynémorphe, permet de convoquer la parèdre du dieu élaphomorphe des Gaulois.

Discussion :

Les raccords luni-solaires selon Félix Albert-Magno :

La phrase suivante de M. Albert-Magno (1987) relève de la pétition de principe :

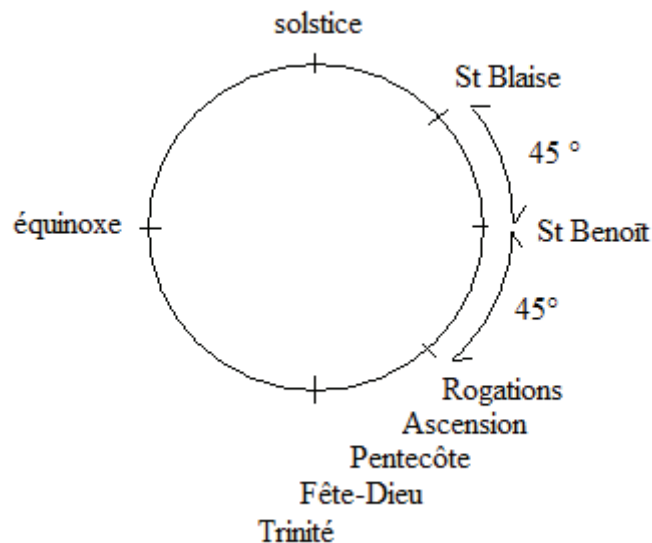
« Rappelons qu'il existe dans le cycle annuel chrétien trois épiphanies solaires : Noël, l'Épiphanie et la Chandeleur et quatre épiphanies lunaires : les Rameaux, Pâques, l'Ascension et la Pentecôte, soit au total sept épiphanies ».⁸⁰⁷

Nous associons les dates solaires de changement d'année (Noël ou l'Épiphanie) avec les dates proches de l'équinoxe vernal (les Rameaux ou Pâques), anciennes dates de changement d'année. Si l'on déniait toute valeur aux contingences historiques, l'assertion de M. Albert-Magno serait vraisemblable car le comput pascal intègre, parmi les autres paramètres, la première pleine lune de printemps. Mais pourquoi vouloir faire croire que les Rameaux, l'Ascension et Pentecôte sont des dates lunaires ? Qu'on nous dise alors quelle est la valeur ordinale de la lunaison comprenant les Rameaux et l'on comprendra que la référence du comput pascal reste équinoxiale. Il est beaucoup plus simple de comprendre la relation Noël/Pâques comme un décalage de 90° sur le cercle calendaire que d'y voir une antinomie entre comput solaire et comput lunaire. En conséquence, la relation entre la dernière date solaire citée (la Chandeleur) et les deux autres censées être « lunaires » (l'Ascension ou Pentecôte) sera analysée ici en dates solaires. L'Ascension en clé antérieure correspond aux calendes de mai, comme la Chandeleur correspond aux calendes de février. Le comput julien est bâti à partir de quatre trimestres de treize semaines chacun. Comme le décompte hebdomadaire ne nécessite pas de raccord avec la lunaison, aucun intervalle entre deux dates remarquables, l'une solaire et l'autre lunaire, n'a la moindre chance de se répéter les rares années où l'équinoxe de printemps correspond avec la pleine lune.

Les occasions d'observer l'une des dates solaires remarquables avec une date lunaire remarquable, sont trop rares pour qu'on ait fondé un calendrier sur ces occurrences quoiqu'en dise Albert-Magno. L'occurrence a été réduite à une seule - la pleine lune suivant l'équinoxe de printemps - et dissociée de l'occurrence solaire - Pâques ne coïncide que par accident avec l'équinoxe -. Comme la plupart des années ne permettent pas de faire l'observation de la coïncidence luni-solaire, une importance exagérée est portée sur la pleine lune sans que son rôle dans le comput calendaire le justifiait. Compte tenu des signifiés de puissance du soleil, qui fournit le rayonnement nécessaire à la croissance végétale, et de la lune, qui réfléchit sur Terre le rayonnement nécessaire à la synchronisation du cycle estrien des femmes, le faste

alloué à tel rite plutôt qu'à tel autre certaines années, dépend d'un raccord entre les deux luminaires, jugé parfait ou imparfait. Jugeons-en sur le schéma suivant, construit à partir du cycle solaire et du calendrier grégorien :

Figure 12



Nous avons fait correspondre le jour sainte Judith avec les Rogations - les lundi, mardi et mercredi précédant l'Ascension - de façon à placer les calendes de mai en symétrie des calendes de février, dont l'équivalent grégorien est la Chandeleur ou le jour saint Blaise. Comme l'Ascension est une date mobile dans un intervalle allant du 23 avril au 23 mai, il n'y a aucune raison de privilégier le 5 mai, le jour sainte Judith. L'argument prouve que la symétrie, solaire en l'occurrence, est une illusion référentielle. Albert-Magno veut croire que le comput lunaire est pertinent au prétexte que les dates en amont de Pâques (Mardi Gras, Carême Prenant, Mi-carême, Rameaux) sont mobiles elles le sont en aval (Rogations, Ascension, Pentecôte, Trinité et Fête-Dieu). Le raisonnement est circulaire : la date de Pâques est en cause et nullement le décompte lunaire au détriment du décompte solaire. Le comput pascal prouve seulement que le calendrier liturgique associe la mort de l'enfant divin à des occurrences lunaires. Il ne prouve pas qu'on puisse dissocier la conception (le 25 mars) et la naissance (le 25 décembre) de l'enfant divin, de leurs occurrences solaires remarquables.

Cette question doit être reprise dans le cadre d'une problématique plus vaste que les quelques développements qu'y consacrait Albert-Magno. Comment établit-on la correspondance entre deux luminaires et deux divinités, quand un rite chrétien est rapproché de son éventuel archétype gaulois ? En témoigne cette assertion de Laurent qui rapprochement un rite contemporain de la théologie gauloise à partir du calendrier gaulois :

« Nous venons, à propos de la date de troménie, de rappeler la façon dont le calendrier de Coligny met en exergue le milieu de chaque mois. On a également remarqué la place qu'il assigne à la pleine et à la nouvelle lune, au milieu de chaque demi-lunaison, ou aux deux divinités fécondantes masculine et féminine, au milieu de chaque demi-année : le 1^{er} février et le 1^{er} août. »⁸⁰⁸

D'où viennent ces « deux divinités fécondantes masculine et féminine » ? D'où vient l'association entre les calendes de février et d'août ? Apparemment, saint Ronan et la

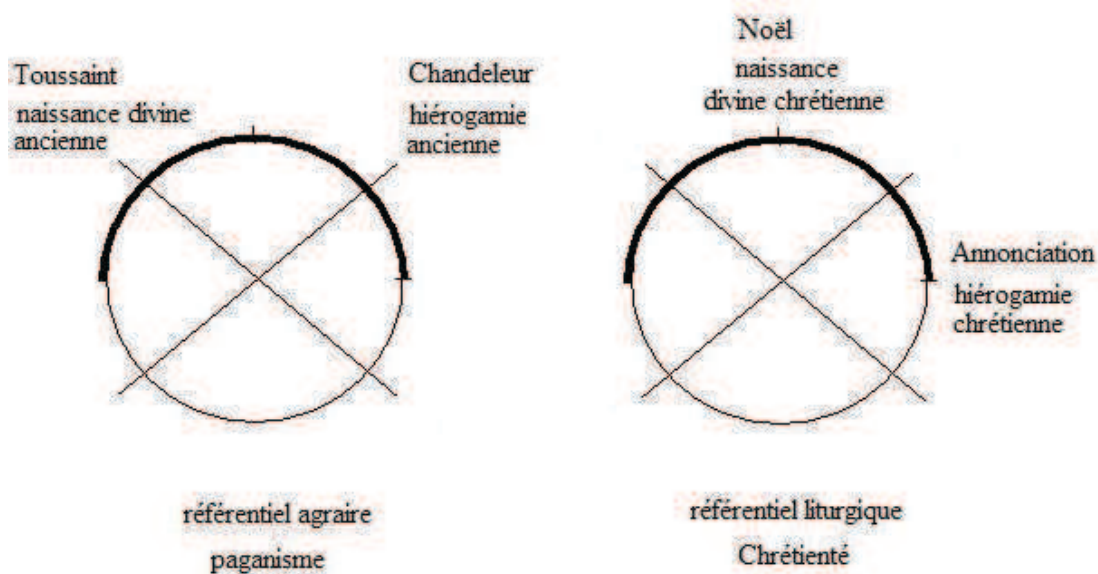
Kebenn personnifient une théologie anonyme : est-elle celtique ? Où a-t-on représenté dans un contexte celtique, une ou un personnage solaire et son complémentaire, lunaire ? Si la théologie auquel l'auteur fait implicitement référence est gréco-romaine, s'agit-il de la paire Apollon (solaire) et Artémis (lunaire) ? Si elle est chrétienne, s'agit-il de l'enfant divin et de sa mère, ou de la mère et du père de l'enfant divin ? Si Laurent s'était donné la peine, comme son Albert-Magno l'a fait, de représenter sur un schéma les antinomies entre les phases alternativement claires et sombres des deux luminaires, il aurait associé aux indications directionnelles qu'il faisait relever sur le terrain, la valeur théologique qui leur manque. En trichant sur le décalage présumé « du » calendrier celtique par rapport à un « calendrier romain » non précisé, il se fourvoyait et passait à côté d'une interprétation plausible des « *deux divinités fécondantes masculine et féminine* » qu'il évoque. Alors il aurait pu éviter de forcer la correspondance entre une éminence topographique et la hauteur des luminaires sur l'horizon. Albert-Magno avait préféré associer les épiphanies solaires à des objets symboliques :

« Nous ne parlerons pas de la symbolique du pain ; nous nous limiterons aux trois pâtisseries des Epiphanies Solaires du calendrier chrétien, Noël, la Fête des Rois et la Chandeleur. »⁸⁰⁹

En cela il allait plus loin que son collègue breton. L'auteur n'en dit pas grand-chose, sinon que Marie est représentée « au sein de l'amande, ou vulve mystique ». Selon cet auteur, la galette des Rois « représente très exactement la Vierge Marie enceinte de Jésus ». Nous ne reprendrons pas le schéma faux où Albert-Magno persiste à nommer « Pâques » ce qu'il devrait appeler « l'Annonciation », tant il s'efforce de justifier l'opposition entre une liturgie lunaire et une liturgie solaire. L'artifice permet de garder le choix dans la date car Albert-Magno tient à faire de l'Epiphanie une date « vulvaire ». Pourquoi ne choisit-il pas l'Annonciation ? Serait-elle plus « solaire » que ne l'est Pâques ? On crée une dissonance cognitive en opposant artificiellement les deux luminaires parce qu'on ne sait pas résoudre l'incohérence, ni faire de différence entre les substantifs et les épithètes. Un comput « lunaire » signifie chez Albert-Magno des dates associées différemment d'une année à l'autre. Un comput « lunaire » signifie la réceptivité sexuelle féminine à la cadence des lunaisons : dans ce cas, autant le dire et citer les douze ou treize « épiphanies » mariales. L'auteur n'en cite que sept et se garde bien de développer l'argument.

L'intervalle entre les deux dates espacées d'un trimestre, c'est-à-dire Noël et Pâques en clé antérieure, est le complémentaire des deux dates espacées de trois trimestres, c'est-à-dire l'Annonciation et Noël. Sur le schéma suivant, nous rectifions l'interprétation soit disant lunaire, à partir d'un décalage de phase de 45° des dates solaires. Le trait épais correspond au « semestre sombre ». La chronothèse de gauche illustre le solstice d'été des mythes insulaires de hiérogamie et celle de droite, le mythe marial :

Figure 13



Revenons à la coutume de quêtes : les dates à prendre en compte pour interpréter la Guilanée sont les occurrences les plus hautes de sorties des quêtes, à partir de la saint Martin (le 11 novembre) lors des premières distributions d'étrennes. Ces dates sont redoublées par la saint Nicolas (le 6 décembre). Les dates de clôture de ces quêtes hivernales sont la Chandeleur et par défaut, le Mardi Gras dans les cantons catholiques. Dans les cantons protestants, on a conservé des dates plus tardives, jusqu'à la Mi-carême.

Les fonctions narratives intermédiaires -les arguments des Pères de l'Eglise pour déterminer des dates d'Annonciation et de Nativité- devaient être de limiter l'influence des cultes agraires indigènes : un culte marial, fondé sur les neuf mois de la grossesse féminine, a remplacé les figures agraires. Ce culte a été imposé à partir du III^e siècle de notre ère, puis relayés par l'administration ecclésiastique durant tout le haut Moyen Age, de façon à évincer les figures païennes dont le signifié de puissance devait être la dormance hivernale du sol. Le mot « pagu » est encore utilisé au sens de « péquenot », et celui de « païen » l'est au sens de mauvais chrétien. Le culte antérieur fut déconnecté des correspondances archaïques.

Une autre version narrative était possible. Il semble, en effet, que l'Eglise celtique ait préféré fixer la hiérogamie aux calendes de février, et la naissance divine aux calendes de novembre. Dans cette version, trois mois de dormance végétale sont complémentaires des neuf mois de la grossesse féminine. On aura reconnu les mythes d'Etaine (grossesse de prime à vêpres du solstice d'été), de Macha (grossesse des calendes de février aux calendes de novembre) et leur version inversée (la grossesse de Rhiannon, des calendes d'août à celles de mai). Cette version a connu un certain succès puisque les légendes hagiographiques bretonnes honorent un saint homme laboureur et défricheur : son culte débute aux calendes de février et se termine à celles de novembre, pour célébrer le solstice d'été mieux que dans le culte romain. Il reste à vérifier que le parcours du saint homme juché sur son cerf reproduit la course solaire de prime à vêpres de solstice d'été.

Le festiaire celtique selon Jan De Vries :

Jan De Vries (1988) a beaucoup contribué à l'étude des fêtes celtiques. L'auteur cite Keating :

« Lors de ces fêtes, les nobles et les ollams choisissaient les meilleurs artisans et les répartissaient entre les provinces de l'Irlande ; ils recevaient le nom d'ildanaïg. Rappelons que Lug porte le surnom de samildanaïg. »⁸¹⁰

Cette notule, outre qu'elle assure l'interprétation des multiples références faites aux métiers et aux « fonctions » théologiques chères à l'école comparatiste dumézilienne, a l'avantage de fixer le niveau géographique d'emboîtement des trajets sacrés : les artisans voyagent, pour les meilleurs d'entre eux, d'un royaume à l'autre. Ce qui revient à dire que les années d'apprentissage d'un métier consiste à parfaire son art aux quatre coins du territoire national. Le Tour de France des compagnons en est la survivance... si la coutume irlandaise existait ou a été importée en Gaule lors de l'immigration celtique insulaire.

« Il y avait en Irlande quatre fêtes dont chacune marquait le début d'une saison. Le premier février avait lieu l'imbolc, le premier mai le beltene, le premier août le lugnasad, enfin le premier novembre, le samuhin. En les étudiant l'une après l'autre, nous constaterons que ce sont des fêtes entièrement paysannes, et même agricoles ; leurs dates, d'ailleurs, suffiraient à le prouver.»⁸¹¹

Notons que les saisons ne sont pas définies par les activités économiques dont témoigne le paysage, mais par des considérations astronomiques. Quant à dire que des dates comme février ou novembre sont agricoles... On ne sait à quoi De Vries peut bien faire référence, qui ne soit pas tout aussi vrai au début de chacun des autres mois de la saison « sombre » ? Il en va ainsi avec les calendes de mai et d'août. Qu'y a-t-il de commun à ces deux dates qui ne soit pas tout aussi vrai pour chacun des autres mois de la saison « claire » ? Le raisonnement repose une pétition de principe et c'est pourquoi De Vries néglige l'information qu'il avait lui-même signalée :

« Le beltene est aussi appelé cétsamain. »⁸¹²

Xavier Delamarre est pour le moins catégorique quand il affirme :

« Samo- : « été » [...] Le nom du mois samonios n'est pas nécessairement lié à cette racine. »⁸¹³

« Samonios : « nom du premier mois » [...] Le mois semble contenir de façon évidente le nom celtique et indoeuropéen de l'été samo- : il s'agirait donc d'un mois d'été, sans qu'on puisse décider s'il s'agit du début, du milieu ou de la fin de cette saison. On observe qu'il se situe à six mois de distance de Giamonios, à coup sûr un mois d'hiver.»⁸¹⁴

Et De Vries de gloser « *Samain* », nom de l'assemblée des calendes de novembre, pour expliquer Samonios comme un mois contenant l'assemblée, en inversant la synecdoque et la métonymie de la cause pour l'effet. « *Samonios* » est la fin de l'été, et « *Samain* », la fête située au début de « *Samonios* ». « *Cétsamain* » est la fin de l'hiver, assimilée au début de l'été, par réminiscence du calendrier équinoxial. Là se situe l'ambiguïté, car dans le calendrier aux quatre fêtes de milieux de saisons, le début de l'été est indiqué par l'azimut de prime au solstice estival, c'est-à-dire les calendes de février, par homologie. Que deux spécialistes comme De Vries et Delamarre s'égarant dans le labyrinthe des termes climatiques et calendaires, puis de leurs fonctions narratives, en dit long sur l'état de la recherche dans ce domaine. Nous avons redressé le calendrier gaulois postérieur à la réforme julienne, à partir des indications lexicales données par Delamarre et en appliquant uniquement les principes d'élaboration d'un calendrier.

Ceci nous permet de situer à la fête des calendes d'août. Rapportons maintenant la partition de l'année à celle du territoire : Jan De Vries cite les quatre cités dans lesquelles chaque royaume organisait la célébration :

« On cite dans le Leinster l'oernach Carman, dans le Meath, la fête de Teltown (en v.irl., Taíltiu) ; dans l'Ulster, la fête avait lieu à Emain Macha ; dans le Connaught, à Cruachan, aujourd'hui Rathcroghan près de Belanagare. La fête commune à toute l'Irlande se célébrait à Tara, dans le comté de Meath. On y organisait tous les trois ans une grande fête entre le 15 juillet et le 15 août, qui durait 7 jours ou plus. Cette fête a duré un siècle environ après la christianisation ; elle est attestée pour la dernière fois en 558, 560 ou 569. »⁸¹⁵

A propos de la même quadripartition de l'espace, Le Roux et Guyonvarc'h arrivent à des conclusions distinctes, en citant Keating :

« Le premier intérêt [de ce texte] est peut être de fournir un aperçu assez clair sur la rotation géographique de la fête sans préjudice de sa périodicité : Lugnasad à Taíltiu (en Ulster), Belteine à Uisnech (en Connaught), Samain à Tlachgha (en Munster), le festin de Tara dans le Leinster. Tous ces lieux appartiennent évidemment à la province centrale de Meath (Midhe) suivant le système décrit par Keating. »⁸¹⁶

La même fête a lieu en des sites distincts selon les années : les calendes d'août à Tara en Meath ou à Taíltiu en Ulster, et le festin « de Tara » lors de la fête d'Imbolc, en Leinster). L'ambiguïté réside dans la synecdoque qui fait de « Tara » le nom d'un site ou celui de la fête tournante. Citons Binchy, traduit par Le Roux et Guyonvarc'h :

« Le festin de Tara est mal attesté historiquement et les confusions sont fréquentes ; entre Lugnasad et Belteine quant à la date ; entre Taíltiu, Tara et Tlachgha quant à la localisation ; entre la foire de Taíltiu et le festin de Tara, quant à la cérémonie. »⁸¹⁷

Le décompte calendaire est ici luni-solaire : nous pensons que le cours du temps solaire est interrompu durant les quatre fêtes de façon à permettre le raccord du temps lunaire. En un lustre, à raison d'une dizaine de jours par an, on intercalait deux mois embolismiques (60 « mois » solaires valent 62 mois lunaires). Si le décompte solaire n'avait été suspendu que cinq jours par an, il aurait fallu un siècle trentenaire pour rattraper le décalage.

Jan De Vries rapproche les trois sites éponymes (oernach Carman, Taíltiu, Emain Macha) des mythes féminins :

« Le centre de toutes ces cérémonies du début d'août est toujours le tumulus d'une femme qui passait pour être la déesse de la fertilité, on peut même dire, de l'Irlande fertile elle-même. »⁸¹⁸

Par cette phrase, l'auteur établit une conjecture invérifiable. Son interprétation de Samain est aussi mal fondée que celles relatives aux calendes d'août. Il hésite sur sa fonction pastorale ou agricole :

« De quelle réunion s'agit-il ? Certainement pas le rassemblement des troupeaux, parce que la saison des pâturages touche à sa fin. Ce serait un sens trop plat. »⁸¹⁹

Evoquant la bataille de Mag Tured et le rendez-vous entre Dagda et Morrigan, il cherche à rapporter son objet d'étude à la tripartition fonctionnelle dumézilienne :

« Une fois de plus, notre fête est jointe à l'union d'un dieu avec la déesse des enfers. Cela n'exclut pas que, dans cette fonction précisément, elle ait pu dispenser la fertilité ; en ce cas, le samuhin compterait également au nombre des cérémonies agricoles d'Irlande. »⁸²⁰

Peine perdue : pourquoi faut-il à tout prix qu'une « fonction » (en l'occurrence la troisième) soit exclusive d'une autre (la première) ? L'obsession des comparatistes d'obédience dumézilienne à réduire les motifs narratifs à des catégories fonctionnelles comme « prier », « combattre » ou « produire », aboutit, le temps

d'une démonstration, à des positions absurdes : on voudrait que ces catégories soient univoques mais on n'y arrive guère.

Les principaux ensembles narratifs irlandais racontent des combats épiques pour la possession des taureaux mythiques. Il est facile de les comparer avec la coutume contemporaine, notamment en Suisse romande, lors de la « désalpe », au retour de la transhumance estivale. L'arrivée des bergers est la « cause » des rencontres amoureuses, alors que la vigueur sexuelle des bergers est l'effet de l'équinoxe d'automne, au moment du rut des taureaux. Et si l'étude ne porte pas sur les conduites des jeunes gens, elle portera sur celles de leurs vaches : à la fin de l'estive, les troupeaux sont comparés par métonymie. Les éleveurs font combattre les vaches meneuses entre elles et la victoire justifie le mode de sélection des géniteurs. Les vaches ou les méthodes d'élevage sont des termes substituables par inversion de la causalité, comme l'étaient la date du retour et le comportement amoureux des bergers ou le rut de leurs taureaux. A l'interprète de dénouer boucle de causalité créée par les récits et les rites : il appartenait à De Vries de considérer le « rassemblement des troupeaux » à la fin de l'estive, comme un moment important de la vie sociale car c'est le moment de la reddition des comptes du mandataire au mandant, la « rindya » (un mot dérivé du verbe « rendre ») en Suisse romande.

Une entité surnommée « Bovinda » quand l'autre est « Epona » sans qu'on puisse la « vache » à la « troisième fonction » et la « cavale », à la « seconde », prouve combien est arbitraire la relation entre les fonctions narratives et la typologie dumézilienne. Nous procédons de façon différente et associons des triplets de dates aux fonctions narratives des « vaches » ou des « juments ».

Le calendrier celtique selon Donatien Laurent :

Donatien Laurent (1995) se rattache à une conception du calendrier celtique établie par Mac Neill en 1926. L'ethnologue breton cherche à raccorder les phases lunaires et les dates calendaires :

« On ne peut qu'être frappé par l'analogie de structure que l'alternance d'une phase obscure et d'une phase lumineuse introduisait entre les différentes unités qui servaient à la mesure du temps (sic) ». ⁸²¹

Etablis à cinquante ans d'écart, le lustre quinquennal de Mac Neill et celui de Le Contel et Verdier (1997) ne sont que deux modalités d'une même tentative : raccorder les 5 années et les 62 mois lunaires, en ôtant ou rajoutant des jours aux différents mois intercalaires. A partir de trois unités naturelles –le nyctémère, la lunaison et l'année- on peut par régression, créer des unités intermédiaires (les heures, les minutes, les secondes) pour rendre compte à la fois des choses fugaces mais aussi des calculs puisque les périodes naturelles ne peuvent être exprimées en nombres entiers. Les heures suffisent pour organiser la vie civile et religieuse des communautés. Elles peuvent être une simple subdivision des phases alternativement claires et sombres des nyctémères, et dans ce cas elles auront une durée variable selon les saisons, ou au contraire, avoir une période définie (1/24 du nyctémère). Quels sont les avantages respectifs des deux systèmes ? Si les heures ont une durée constante, seule l'heure de midi pourra être raccordée au passage du soleil à la méridienne. C'est le système qui prévaut aujourd'hui. Quand les heures étaient une subdivision des phases alternativement claire et sombre, trois indications étaient données chaque jour de l'année : prime au lever, sexte lors de la culmination quotidienne, vêpres au coucher. Citons l'auteur :

« Mais si cette unité simple, organique, qu'est le Jour –avec ses deux composantes de longueur et d'intensité variables liées à la lune et au soleil-

s'impose à tous, pourquoi cette conception différente et originale des lunaisons et des saisons ? »⁸²²

Et Laurent d'interpréter le système gaulois :

« Pourquoi les Gaulois concevaient-ils le changement de lune six jours après la nouvelle lune, au moment du premier quartier, et –inversement- le changement de saison un mois et demi avant le solstice, le 1^{er} novembre et le 1^{er} mai, quand la plupart des autres peuples comptaient leur lunaisons à partir de la nouvelle lune et leurs saisons aux solstices ? La raison de ces décalages me paraît découler de cette conception bipolaire inversée de la mesure du temps où les deux forces antagonistes –ténèbres et lumière- s'organisent autour d'un point d'équilibre et non à partir ou en direction d'un point d'amplitude maximum.»⁸²³

L'auteur s'appuie sur Joseph Cuillandre (1927), citant lui même un texte de 1732 dans lequel on explique que l'axe du monde est la ligne qui va « du Levant au Couchant, d'un bout du monde à l'autre » :

« Cette représentation originale de l'espace lui paraît directement liée aux levers et couchers solsticiaux et équinoxiaux du soleil repérés sur l'horizon, c'est à dire aux six points Sud-Est, Est et Nord-Est pour les levers, Sud-Ouest, Ouest et Nord-Ouest pour les couchers. L'identification du Nord avec la gauche et du Sud avec la droite, conforme à la tradition celtique –galloise et irlandaise- montre de son côté que l'on s'oriente à l'Est, comme dans la très ancienne tradition indo-européenne, et que la direction Est-Ouest est conçue comme l'axe du monde. Joseph Cuillandre attire encore l'attention sur l'équivalence entre Nord et Bas –et inversement Sud et Haut- dans la tradition celtique, notamment irlandaise. Nous en savons assez maintenant pour revenir à Locronan et à sa troménie. »⁸²⁴

Ces lignes ont été publiées en 1995, mais la conférence intitulée « du paganisme au christianisme : la Troménie de Locronan et le calendrier celtique » fut donnée le 16 décembre 1991 devant la Société des Etudes Euro Asiatiques. La contribution de Laurent à la connaissance doit être appréciée au regard de ceci : «cette unité simple, organique, qu'est le Jour –avec ses deux composantes de longueur et d'intensité variables liées à la lune et au soleil- s'impose à tous ». Avec comme conséquences : « pourquoi cette conception différente et originale des lunaisons et des saisons ? » et « pourquoi les Gaulois concevaient-ils le changement de lune six jours après la nouvelle lune, au moment du premier quartier, et –inversement- le changement de saison un mois et demi avant le solstice, le 1^{er} novembre et le 1^{er} mai ? » Ces questions sont trop mal formulées pour qu'on puisse y répondre.

En citant fort opportunément Cuillandre pour sa « représentation originale de l'espace [...] directement liée aux levers et couchers solsticiaux et équinoxiaux du soleil repérés sur l'horizon », Laurent disposait du principe d'interprétation du rite d'amphidromie : l'espace est localement défini en référence aux directions cardinales et aux levers et couchers solaires solsticiaux. En n'utilisant pas ce qu'en disait Cuillandre, faute de voir que les azimuts solaires sont des heures, il oubliait de considérer les heures canoniales ou antiques. Ainsi quand Laurent dit « nous en savons assez maintenant pour revenir à Locronan et à sa troménie », il fait un contresens complet. Il suit Mac Neill au détriment de Cuillandre et ignore la rupture d'intégrité référentielle consistant à observer la pleine lune (phase claire de son cycle) durant la nuit (la phase sombre du cycle considéré). Quand la lune est « noire », la phase sombre du nyctémère l'est aussi. L'illusion référentielle consiste à associer la lune à la phase sombre du nyctémère :

« [...] une série d'unités s'emboîtant les unes les autres dont ne pouvait manquer de remarquer la parenté constitutive : non pas deux unités conjointes mais bien une seule unité à deux faces ou deux pôles inversés - sombre et clair-, tour à tour en position de force mais inséparables et complémentaires et qu'il était naturel d'associer à la lune et au soleil, les deux astres majeurs qui semblent se disputer la maîtrise du ciel ». ⁸²⁵

En reprenant les indications que fournissait Cuillandre, nous faisons avancer l'interprétation là où Laurent emboîte des périodes d'une façon curieuse. Soit il ne sait pas caler les périodes entre elles selon leurs phases alternativement claire et sombre, soit il triche délibérément. La démonstration est faite page 22 de l'ouvrage collectif sur la troménie de Locronan : on y voit un cycle nyctéméral fait de phases alternativement sombres et claires, où les phases claires sont associées à la position haute du soleil (le passage à la méridienne). On y découvre ensuite deux cycles lunaires, l'un soi disant latin où la phase claire (la pleine lune) est associée au 15^e jour du mois et l'autre soi disant celtique où la phase claire (la pleine lune) est associée au 6^e jour du mois. Enfin, on y trouve un cycle annuel où la phase claire (le solstice d'été) est associée à la culmination solsticiale. La distance entre deux passages au point culminant des courbes n'a pas été reportée proportionnellement à un calendrier, au sens de l'emboîtement de 29,5 jours dans un mois et de 12 mois dans une année : elle l'a été de façon à faire coïncider sur le graphique la nouvelle lune du « calendrier latin » avec le passage à la méridienne, et la pleine lune du « calendrier celtique » avec le passage à la méridienne. Il ne s'agit pas d'une erreur car le procédé est repris pour aligner les trois phases claires : culmination méridienne, pleine lune du soi disant calendrier celtique, culmination solsticiale. Au lieu d'une illusion référentielle, l'auteur opère cette fois par soustraction référentielle : il ampute la courbe afin que le décalage n'apparaisse pas. En prolongeant la courbe, on voit que le point attendu au solstice, se trouve à l'équinoxe. La falsification prouve combien l'interprétation luni-solaire est fragile : ce constat, même négatif, n'est pas négligeable.

Le calendrier vernaculaire selon Menon et Lecotté :

Dans l'étude des traditions populaires françaises selon Menon et Lecotté (1945), on voit deux versions du calendrier se télescoper, celle où l'emboîtement temporel respecte les phases alternativement claires et sombres des périodes nyctémérale et annuelle, et celle avec des dates intermédiaires. L'auteur a retenu Toussaint et négligé la Chandeleur, vraisemblablement à cause d'un parti pris religieux dont il ne donne aucune justification. Les auteurs adoptent volontiers la thèse de la « morphologie sociale » défendue par Marcel Mauss (2001) :

« Nous nous proposons d'écrire les manifestations périodiques que ramènera le même calendrier l'année suivante : travaux avec leurs techniques anciennes, fêtes, réjouissances et cérémonies diverses ; leur caractère essentiel est déterminé par la façon dont le soleil chauffe et éclaire le village : d'une part ce sont les jours courts de l'hivernage où la vie se confine à l'intérieur, et de l'autre, les jours longs et chauds avec l'intense vie à l'extérieur. » ⁸²⁶

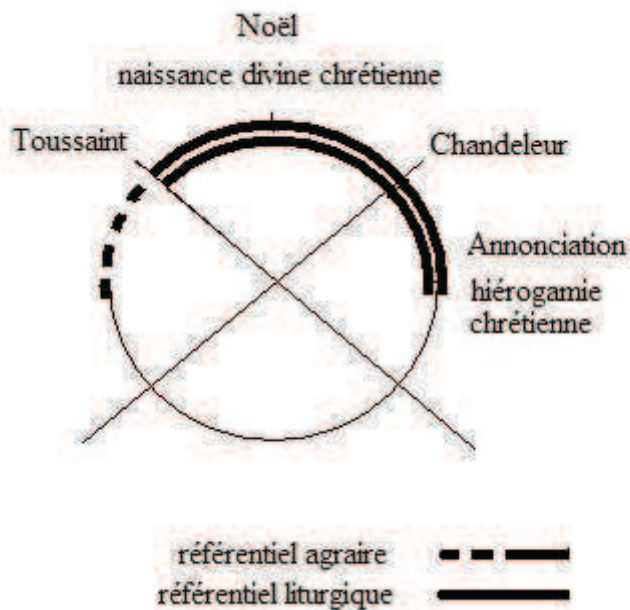
Dans le livre de Menon et Lecotté, la représentation est décalée de 90° par rapport à ce qu'on est habitué à voir. L'interprétation est inutilement compliquée :

« Voici Noël qui montre le chemin d'un nouveau printemps. Eternel recommencement sur lequel vient se superposer un autre cycle qui a aussi son printemps, son été et son hiver, celui que l'homme accomplit sur la terre

« du berceau à la tombe », avec ses trois manifestations principales : la naissance, le mariage et la mort. »⁸²⁷

Outre le fait qu'ils empruntent à Van Gennep, les auteurs n'ont pas vu que la décomposition de l'âge des hommes en quatre étapes (les « saisons de la vie ») aurait permis d'orienter leur schéma sur des bases plus solides. Ils ont placé le point d'origine des cycles à la naissance et l'ont assimilée au renouveau printanier et à l'Annonciation. Mais ils ont placé cette « origine » en haut du schéma, comme le sont le Nord de nos cartes et le 12 du cadran des horloges. La rupture référentielle, déjà présente chez Van Gennep et non justifiée, consiste à ne pas tenir compte de la différence entre le calendrier, les cycles saisonniers, la grossesse ou la longévité humaine. Ne sachant pas comment accorder les neuf mois d'une grossesse débutant le 25 mars, avec un cycle calendaire finissant le 24 mars de l'année suivante, les auteurs n'avaient aucune chance de faire coïncider les signifiés de puissance de l'année, de la procréation et de la longévité. Le schéma suivant reprend celui de Menon, mais rectifié d'un décalage de phase de 45°, pour faire coïncider les débuts et fins de la phase sombre, avec les équinoxes et/ou les crépuscules. Le trait gras inférieur représente la phase sombre du système calendaire tel que Menon le conçoit, le trait gras supérieur -en tiret puis en trait plein- la représente telle qu'un calendrier est conçu.

Figure 14



Menon et Lecotté font de Toussaint le début, et de Pâques, la fin de la saison « sombre ». En rectifiant leur schéma, nous montrons la distorsion introduite par le décompte en dates mobiles, quand les occurrences les plus tardives de Pâques prolongent le semestre « sombre » jusqu'au 23 avril. Lorsque Pâques est en clé postérieure, la fin du semestre sombre correspond à la même date que celle de l'Ascension quand Pâques est en clé antérieure. Pour peu qu'on interprète en une occasion l'Ascension comme de fin de la saison « sombre », et la date pourra être reportée au 23 mai dans le décompte en clé postérieure ! Cette dissonance cognitive n'ayant pas été résolue par Van Gennep, on comprendra que ces collègues ou successeurs aient cru nécessaire de nier toute influence des conceptions calendaires archaïques sur la coutume. Or c'est l'incapacité de discerner entre trois systèmes en

concurrence, et non deux, qui créait la dissonance. L'erreur de Van Gennepe, Menon et Lecotté est d'accorder entre eux le rythme social (avec une rupture à la Toussaint), le rythme agraire et le rythme liturgique (avec une rupture à Pâques), au lieu de raccorder chacun d'eux avec les occurrences astronomiques. Les dates intermédiaires, en l'occurrence Toussaint et les calendes de mai, ne sont signifiées qu'en référence à des occurrences solaires. C'est une erreur que d'en référer à ces dates donner la cadence sociale, agricole ou liturgique quand on ne comprend pas à quel besoin elles répondent.

Dans les travaux d'Albert-Magno, Menon et Lecotté, Van Gennepe et bien d'autres, les saisons « sombres » correspondent à des phénomènes déconnectés des cycles physiques bien que les reciooupant partiellement, mais connectées à l'organisation hivernale de la société rurale traditionnelle, les « veillées ». Le « rythme bipolaire » des communautés rurales n'est absolument pas à l'origine des calendriers, et le fait que la vie en société oppose les veillées aux travaux d'extérieur du matin au soir durant les autres mois de l'année, n'est aucunement un argument pour subordonner le calendrier aux modes de production ou d'organisation de la vie sociale. C'est une illusion que d'en faire une « technique d'encadrement », au sens où Pierre Gourou définissait ce concept. Dans les analyses « ethnographiques » de Hascoët, Hell et Laurent, l'erreur est répétée : des effets covariants (les cadences sociales, agricoles ou liturgiques) sont reliés entre eux par une relation de causalité au lieu que chacun d'eux soit compris dans sa relation avec les différents calendriers. Pire encore, la « lumière » lunaire - censée être l'opposé de la lumière solaire - et l'intervalle entre les calendes d'août et de février - censé correspondre à un semestre de l'année celtique - sont convoqués dans leurs interprétations ! Ces référents n'en sont pas.

Le calendrier folklorique selon Arnold Van Gennepe :

Le manuel d'étude du folklore français est une source inépuisable qui doit être maniée avec précaution. Citons Van Gennepe, quant aux « causes de variation dans les cycles » qu'il étudie :

« Je rappelle que les Romains firent commencer l'année au 25 mars jusqu'en 153, où ils fixèrent ce début au 1^{er} janvier. »⁸²⁸

On peut présumer en effet, que la réforme calendaire civile de - 46, aura mis près de deux siècles à produire un effet sur le calendrier liturgique. En conséquence, la réforme n'aura rien modifié à la coutume romaine des étrennes, quêtes et crémation de bûches à cette époque de l'année. Par ailleurs, comme la coïncidence entre la Nativité et le 25 décembre semble fortuite à ses yeux, l'auteur n'y voit aucune logique :

« Clément d'Alexandrie, mort vers 220, plaça la Nativité au 18 avril ; d'autres au 25 mars ; saint Epiphane, mort en 403, au 6 janvier, date adoptée par les Eglises d'Orient. La fixation au 25 décembre est attribuée au pape Liberius, en 354. »⁸²⁹

Selon lui, le culte mithraïque et l'influence augustiniennne sont nuls car les autorités n'auront pu officialiser une date de Nativité que plus tard encore :

« La date promulguée à Rome ne fut liturgiquement adoptée que lors de la conversion de leurs gouvernants, en Gaule, par exemple, après celle de Clovis en 496 ; en Angleterre, lors de celle du roi de Kent Ethelbeht, en 597. »⁸³⁰

L'argument selon lequel les « causes de variation dans les cycles » calendaires sont inexplicables, est un postulat formulé par Van Gennep. Selon lui la coutume actuelle serait antérieure aux événements historiques en question :

« De par leur nature, ces éléments folkloriques sont bien antérieurs aux computs calendaires julien et grégorien, quoi qu'en aient pensé quelques théoriciens, sous prétexte que la date de Noël et celle du Premier de l'An ont été modifiées à plusieurs reprises et que ces changements auraient été la cause des chevauchements cérémoniels. »⁸³¹

Prétendre que la coutume est antérieure aux réformes civiles et liturgiques, est gratuit. L'hypothèse est impossible à démontrer et l'auteur ne s'y est pas risqué. Il propose un argument superflu :

« Plus variable encore fut au cours des siècles et dans les divers pays européens la date officielle du commencement de l'année. En Gaule, au VIII^e siècle, elle était fixée au 1^{er} mars ; à partir de Charlemagne, et jusque vers la fin du X^e siècle, au 25 décembre, donc à Noël. Mais sous les premiers capétiens, elle le fut à Pâques, et ne le fut au 1^{er} janvier que par un édit de Charles IX, en 1564. En Angleterre, la date officielle du 25 mars, subsista jusqu'en 1752, où l'on adopta aussi le 1^{er} janvier. Dans le comté, puis duché de Savoie, pendant tout el Moyen Age, l'année commença à Pâques ; en 1306, pourtant, le début de l'année fut reporté à Noël, et ce système dura en Savoie jusqu'en 1572 [...]. »⁸³²

Faute de pouvoir déterminer ce qui relèverait de la cause (la réforme calendaire ou liturgique) ou n'en dépendrait pas, ce qui serait déterminé ou serait contingent (« les mœurs populaires, par voie de concentration ou de dispersion »), Van Gennep renonce à théoriser. Par son procès des théories échafaudées avant lui, il se ridiculise :

« Les théories générales proposées pour expliquer le caractère sacré global du Cycle ou de l'un ou l'autre de ses éléments cérémoniels doivent être soumises à un nouvel examen critique. Et d'abord, la théorie solsticiale à laquelle on opposera le même argument qu'à la Saint-Jean : le 25 décembre n'est pas le solstice d'hiver ; celui ci se place au 21 décembre. Le folkloriste qui expliquera ce décalage de trois jours à la Saint-Jean et de quatre jours à la Noël aura bien mérité de notre science. »⁸³³

Les décalages dont il parle sont dérisoires par rapport à la distorsion entre l'hypostase sphérique et la réalité du globe terrestre auquel on applique ce modèle, et par rapport à la distorsion entre l'hypostase circulaire et la réalité de la révolution de la Terre sur son orbite. Toutes ces questions ont été résolues bien avant que Van Gennep ne s'y heurte. Le problème n'est pas le décalage : on peut le régler par des changements d'origine dans le décompte des jours à condition d'admettre que chacun des quatre trimestres de 91 jours ne découpe pas l'année selon les solstices et équinoxes. Le problème, pour s'exprimer comme Aristote, consiste à raccorder la causalité « nécessaire » et la causalité « finale ». Van Gennep s'est montré incapable de rapprocher la nécessité au sens d'Aristote (les saisons sont déterminées indépendamment du calendrier) et la finalité (le calendrier est l'une des structures d'organisation de la société). Aussi faut-il le solstice d'hiver correspond au moment de l'année où la longitude apparente du soleil vaut 270° et non seulement, à celui où sa déclinaison passe par un minimum. Le solstice d'hiver marque le début de la saison hivernale, actuellement vers le 21 ou le 22 décembre. Dans le calendrier julien, le changement d'année a été fixé le 25 décembre en raison d'une contingence romaine (ne pas interférer avec la célébration des Saturnales, l'année de la réforme). Dans le calendrier grégorien, le solstice d'hiver peut se produire les 20, 21, 22 ou 23

décembre. Après le solstice d'hiver les jours recommencent à croître. Le signifié de puissance est le début d'un cycle selon l'antinomie entre phénomène synchronisateur et phénomène synchronisé, c'est à dire entre cause et effet. Au printemps débute un cycle végétatif, ayant le même signifié de puissance. Le cycle solaire est lié au cycle végétal parce que le premier est déterminant et le second, déterminé. Une métonymie fixait le Nouvel An à l'équinoxe de printemps, comme si le changement d'année déterminait le renouveau végétal.

Pour construire un calendrier, il faut emboîter au moins deux, sinon trois périodes naturelles; c'est pourquoi on décompose chacune d'entre elles en ses deux « phases » complémentaires » alternativement claires et sombres. L'emboîtement est réalisé par l'homologie de la mi-nuit (ou de la culmination méridienne), avec la nouvelle lune (la pleine lune) et le solstice d'hiver (la culmination estivale) : en conséquence, les changements de phase ont nécessairement lieu aux crépuscules, à l'observation de la lune en ses quartiers et aux équinoxes. Selon le référentiel considéré, le rayonnement solaire au sens d'une cause trophique ou les apparences astrales au sens d'un décompte calendaire, on fixera la « phase » à tel ou tel repère du cycle solaire. Il va sans dire que la qualité des observations astronomiques est meilleure aux équinoxes qu'aux solstices : le Nouvel An est à 270° de l'origine convenue, l'entrée du soleil dans le Bélier. Les rites de Nouvel An sont sous la tutelle de la « capra » du folklore, le Capricorne du zodiaque.

La transmission culturelle selon Van Gennep, vue par Nicole Belmont :

Mme Belmont (1974) s'interroge sur l'incongruité de la posture d'un Van Gennep voulant ignorer la transmission historique de la culture :

« Il n'est pas soutenable que le folklore puisse se passer complètement de l'histoire. Van Gennep la réintroduit subrepticement quand [...] il parle de la « chaîne traditionnelle » dans laquelle il faut insérer le fait observé actuellement [...]. Dans le Manuel, il estime que la polémique entre méthode historique et méthode ethnographique est périmée du fait de la victoire incontestable de la seconde. »⁸³⁴

La raison de la répugnance de Van Gennep à admettre cette évidence que la culture est un objet hérité, tient à l'historicisme qu'il refusait mais que Varagnac (1948) lui opposait. Nous partageons sa crainte tant nous en constatons les ravages. Mme Belmont trouve chez Le Goff et Le Roy-Ladurie de quoi exonérer Van Gennep de son errance épistémologique :

« Ainsi le structuralisme (et l'histoire comparée), s'ils aident à liquider un historicisme fallacieux, celui de l'historicité « événementielle » des contes et légendes (chercher l'explication et, pis encore, l'origine d'un conte ou d'une légende dans un événement ou un personnage historique), permettent aussi, si on prête attention non seulement à la forme mais aussi au contenu mouvant, de mieux saisir leur fonction historique en rapport avec les structures sociales et idéologiques elles-mêmes. »⁸³⁵

Si l'historicisme est une plaie, ne pas étudier les modalités de la transmission culturelle est un non-sens : on a en vu les conséquences quand un instinct masculin automnal était réifié au point d'attribuer à l'homme, la capacité olfactive d'un chien ou la vertu odoriférante d'un cerf pour renforcer la cohérence d'un récit, plutôt que d'honorer le contrat qui consistait à décrire la réalité (si l'ethnologie s'honore de faire partie du champ scientifique). Van Gennep a su conforter le raisonnement ethnographique selon les conditions effectives de « production » ou de reproduction

du motif, à un moment donné, plutôt qu'en référence aux artefacts muséographiques et aux mentions textuelles d'une tradition :

« Notre vrai domaine d'étude, c'est le mécanisme de production même, c'est-à-dire de la fabrication technique et des conditions psychiques et sociales sous-jacentes dont les objets ne sont que les témoins desséchés, comme les plantes dans un herbier. »⁸³⁶

L'auteur parle alors d'une observation directe sur le terrain ethnographique « dans certaines occasions même expérimentales » comme si l'ethnographe pouvait modifier des paramètres expérimentaux ou comme si le sujet observé pouvait s'abstraire d'un déterminisme environnemental ou social. C'est effectivement refuser une bonne part de la transmission historique, que de croire que la culture est seulement faite de ces expérimentations imaginaires ou d'un déterminisme absolu. Mme Belmont rattache l'attrait qu'aurait pour Van Gennep l'idée d'une observation « expérimentale » comme si le seul mot suffisait à lui faire intégrer la cohorte des scientifiques, à l'emploi des mêmes mots chez Lévi-Strauss :

« Il se trouve qu'en anthropologie, l'expérimentation précède, à la fois, l'observation et l'hypothèse. Une des originalités des petites sociétés que nous étudions tient à ce que chacune constitue une expérience toute faite en raison de sa simplicité relative et du nombre restreint de variables requises pour expliquer son fonctionnement (Leçon inaugurale, p 22). »⁸³⁷

Le rapprochement des conceptions de la méthode expérimentale chez ces deux auteurs, confine à l'absurde. Van Gennep parle « d'expérimenter », au sens d'un processus en cours auquel participe l'auteur, tandis que Lévi-Strauss parle « d'expérience toute faite », au sens d'un processus terminé que l'ethnologue analyse et tente d'expliquer. Evidemment, Lévi-Strauss joue sur les mots en disant « expérimentation » comme s'il était le créateur des petites sociétés qu'il étudie... Comment voir autre chose qu'un procédé rhétorique dans l'association d'une hypothèse et d'une observation toutes deux postérieures à l'expérimentation alors que l'épistémologie classique recommande de fonder le protocole d'expérimental et les observations conséquentes, en fonction d'hypothèses préalables. Entre les procédés cognitifs de l'ethnologue (l'hypothèse et l'observation) postérieurs à la réalité (« l'expérimentation » par abus de sens) et les procédés du chercheur en sciences expérimentales (l'hypothèse) et la réalité par abus de sens (l'expérience et les observations conséquentes), il y a un gouffre. Lévi-Strauss n'en est pas dupe et nous le remercions de s'amuser d'accéder au rang du créateur, en se comparant implicitement à l'organisateur d'expériences sur des bestioles de laboratoire. Il faudrait être myope pour y voir un déni de l'épistémologie. L'ironie de Lévi-Strauss rejoint alors l'amertume de Van Gennep quand ce dernier constate avec quelle facilité ses collègues en observation des faits anthropologiques ont bâti des échafaudages théoriques quand lui se refusait à le faire :

« Quand on pense que Durkheim et d'autres ont fondé sur des tribus comprenant vingt à cent cinquante individus des théories universelles, on est pris de scrupule. Pour ma Savoie, j'ai affaire à trois millions d'individus. A ce compte, je pourrais inventer cent théories universelles, en prenant seulement les exceptions. »⁸³⁸

Van Gennep critiquait Mauss et Durkheim ? Que dire alors de « l'ethnologie » conduite en France auprès d'informateurs français, quand l'enquête se limite à un seul « terrain » ?

La transmission culturelle selon Grégory Bateson :

Nous nous appuyons sur la théorie de Pierre Saintyves (1987a, 1987b) pour restituer une identité gauloise ou gallo-romaine mais nous butons sur l'écueil méthodologique des signifiés de puissance. En effet, comment croire que les récits hagiographiques de à la coutume bretonne contemporaine, sont compris des fidèles comme l'expression d'un mythe païen ? Par postulat, l'identité hagiographique est chrétienne : c'est le point de vue du fidèle. Le point de vue de l'ethnographe est différent mais comment l'établir sinon par comparaison entre les textes ? Or les mythes celtiques, gréco-romains ou orientaux sont plus anciens. Le raisonnement devient circulaire qui fait de la différence, une antériorité, et de la succession dans le temps, une succession par « nécessité » (le réemploi du « matériau » mythique).

Outre le fait de restituer les figures mythiques gauloises par la comparaison avec les mythes gréco-romains, on cherche à établir comment, face à un bouleversement culturel important, les peuples soumis à Rome ont modifié leur système de croyances : en abandonnant le polythéisme indigène pour vivre leurs cultes sous des noms gréco-romains, puis en abandonnant le polythéisme pour le monothéisme chrétien, etc. On cherche alors à établir si des éléments de la doctrine antérieure réapparaissent dans les cultes postérieurs. Revient alors la question des termes de comparaison : il faudrait comparer la théologie celtique continentale avec celle des peuples celtiques n'ayant pas abandonné la doctrine préchrétienne et/ou ayant développé une liturgie autonome, beaucoup plus distante de l'autorité romaine que ne l'était la liturgie des évêques en Gaule romaine. Or le « matériau » manque : les confrontations nécessaires ne pourront s'effectuer car un texte celtique insulaire séparé de neuf siècles du premier bouleversement culturel (la réforme calendaire) et de quatre à cinq du second bouleversement (la réforme des cultes), ne précise nullement selon quel référentiel calendaire il a été rédigé. Il faudra donc le lire de deux façons, c'est-à-dire en référence à l'année équinoxiale et en référence à la réforme julienne ; ce point ne pose pas de réelle difficulté. L'intervalle historique entre les cultes insulaires préchrétiens et leur transcription par les clercs des mythes insulaires, est assez court, de l'ordre de quelques siècles. Celui entre le culte celtique continental et les textes médiévaux est de l'ordre de dix siècles. Une fois encore, la difficulté ne semble pas insurmontable. En revanche, l'intervalle historique entre le culte celtique continental et la coutume contemporaine est nettement plus long. Enfin, celui entre les textes d'Hésiode et l'époque contemporaine est tellement long qu'il faut trouver des jalons intermédiaires pour rapprocher le temps compté en cerfs, corbeaux ou sirènes des Grecs, de celui compté en cerfs, coqs et lavandières des Bretons. Evidemment Hésiode et les hagiographes chrétiens ne sont ici que les vecteurs, peut être à leur insu, d'une science astronomique indépendante de leurs poèmes ou récits édifiants. Face à cette béance, nous trouvons quelque réconfort auprès de Bateson, le seul auteur qui a clairement abordé les difficultés épistémologiques de la fusion ou du schisme entre deux cultures :

« Il envisage ensuite trois scénarios pouvant se jouer lors d'un contact entre deux cultures différentes soit :

-la fusion complète de celles-ci,

-l'élimination de l'une d'elle ou des deux,

-le maintien des deux dans le cadre d'un équilibre dynamique. »⁸³⁹

La culture romaine et la culture celtique continentale se sont heurtées lors de la conquête. Puis lors de l'effondrement de l'empire, la culture gallo-romaine et la culture celtique insulaire ont été à nouveau confrontées, en Bretagne armoricaine. Le

modèle théorique a été suffisamment développé pour qu'une étude des rapports entre la culture occidentale de religion chrétienne et la culture celtique de religion préchrétienne, soit envisagée à la manière de Bateson. Là n'est pas notre propos ; quitte à être démenti par des personnes plus compétentes, mon opinion est que les aspirations des Celtes préchrétiens et des Bretons contemporains ne diffèrent pas au point que la religion des uns, les chrétiens, ait éradiqué le legs culturel des autres, les païens. Encore faut-il que « la mémoire » des contemporains ait conservé les récits des païens. Là Bateson ne nous est d'aucun secours car il n'a pas formulé d'explication du contact possible entre deux cultures, à quinze ou vingt siècle d'écart. Si les trois scénarios de Bateson, au lieu d'être envisagé comme des confrontations synchroniques, l'étaient comme des confrontations sur un intervalle de vingt siècles, il faudrait éliminer l'idée que les deux cultures existent en équilibre dynamique. Peut-on pour autant croire qu'elles aient fusionné ? Non, car ce serait une pétition de principe. Peut-on dire que la culture celtique préchrétienne n'a pas été complètement éradiquée ? Oui, car de toute évidence les Bretons contemporains ont une façon de vivre la religion chrétienne qui diffère de ce qu'on observe ailleurs en France. Reste à savoir comment la « mémoire » des héros préchrétiens a été transmise, dans cette province.

*Chapitre 9. Relier
le solstice d'hiver à
des dates
intermédiaires.*

L'hypothèse porte sur la réaction celtique à l'acculturation romaine puis chrétienne. Nous présumons qu'en découle un système de quatre dates symétriques, doublant les deux dates solsticiales, et développons ce thème dans les chapitres 9 et 10. L'hypothèse particulière au chapitre 9 concerne les calendes d'août et de mai, censées signifier le solstice d'hiver. Elle est validée quand les figures sacrées fêtées aux dates mythiques sont reliées par des analogies à celles fêtées au solstice d'hiver. Elle est réfutée quand ces figures n'ont aucune fonction narrative commune avec celles du solstice d'hiver.

Où les calendes d'août et de mai signifient l'hiver :

L'arrêt du temps par « Dieu et saint Pierre » :

La légende est rapportée par Mme Dudant (2010). Eugebrandus, le braconnier, c'est-à-dire le valet de limier du domaine de Montjardin, est convoqué par son seigneur suffisamment tôt pour aller à la chasse. Le « brakneu » va relever les voies du gibier puis revient faire son rapport. Est-il en retard ? Son maître lui en fait le reproche :

« Comme celui-ci proteste, Montjardin, ironique, déclare lui offrir les terres dont il aura fait le tour avant le lever du soleil. »⁸⁴⁰

Il part et revient au lever du jour, ayant cerné un domaine de quatre lieues de périmètre :

« [...] Le brakneu se met en route, et le soleil, qui était déjà sur le point de se lever, s'arrête dans sa course, si bien qu'il a le temps de jalonner un tour de quatre lieues. Au lever du soleil, voyant le prodige accompli et les branches nouées, le seigneur lui donne ce territoire qu'on appelle depuis la Porallée miraculeuse Dieu et Saint Pierre. »⁸⁴¹

« A sa mort en 1240, le Brakneu donne le bois aux habitants avec interdiction d'y bâtir de maison et d'y labourer à la charrue. En reconnaissance, les gens de Sougné venaient en procession tous les 1^{er} août, [...] en l'église Saint-Pierre-aux-liens d'Ayville. »⁸⁴²

Au XVII^e siècle, ce sanctuaire fut détruit par les extrémistes religieux jésuites. Nous donnons l'interprétation de l'arrêt du temps à partir des azimuts de lever solsticial, en

hiver. Comme l'affaire se passe au solstice d'hiver, Eugebrandus dispose du délai nécessaire pour parcourir, de jour, au moins six lieues de prime à vêpres.

Le valet de limier est venu au rapport vers cinq heures du matin, en décompte équinoxial. A cette heure, il lui en reste quatre pour faire le tour de son canton en parcourant une lieue par heure. Quand il revient, à prime du solstice d'hiver, c'est à dire à neuf heures en décompte équinoxial, le soleil se lève : le sire de Montjardin doit réviser ses comptes et honorer sa dette. Notre interprétation est corroborée par la dédicace à saint Pierre, à la date homologue du coucher solsticial hivernal. Le trajet accompli en quatre heures équinoxiales, correspond au rapport de 1/4, entre les durées des « jours » les plus courts de l'année et la durée du « jour », en tant qu'unité calendaire. La légende de saint Pierre aux liens rapporte qu'il fut délié aux calendes d'août. La légende hagiographique n'est pas directement celle dont les versions nous apprendront quelque chose de Pwyll, le « lieu » de Gwawl dans un sac :

« Il [Gwawl] se leva, et mit les deux pieds dans le sac. Pwyll retourna le sac de façon à y faire disparaître Gwawl jusqu'à la tête, et très vite il ferma le sac et fit un nœud avec les lacets. »⁸⁴³

Nous retrouvons ce motif dans un conte populaire breton.

Le conte de Peronnik l'idiot :

Le récit a été transcrit par Souvestre. La trame narrative est des plus classiques : un jeune gars, grossièrement vêtu et malappris, reçoit sa pitance d'une vieille femme. Il n'a rien à lui, hormis quelques dons naturels :

« Quand Peronnik avait mangé, il chantait de tout son cœur, et il remerciait Dieu, matin et soir, de lui avoir fait tant de présents sans y être obligé. Quant à savoir un métier, Peronnik n'en avait jamais appris ; mais il était habile en beaucoup de choses. Il faisait autant de repas qu'on voulait, il dormait plus longtemps que personne et il imitait avec sa langue le chant des alouettes. »⁸⁴⁴

Passe alors un chevalier, en quête d'une certaine aventure, à grand péril. L'ingénu lui pose les bonnes questions et apprend quelles épreuves, il devra surmonter s'il veut conquérir une lance et un chaudron magiques :

« Et à qui appartiennent cette lance de diamant et ce bassin d'or ? reprit Peronnik émerveillé. - A un magicien que l'on appelle Rogéar, et qui habite le château de Kerglas, répondit la fermière ; on le voit tous les jours passer, à la lisière du bois, monté sur sa jument noire que suit un poulain de treize mois ; mais nul n'oserait l'attaquer car il tient dans sa main la lance sans merci. »⁸⁴⁵

Peronnik rencontre opportunément Bryak, un magicien, le frère aîné de celui qui garde en son château la lance et le chaudron. Il apprend ainsi le moyen de traverser tous ces périls, lequel consiste à chevaucher le cheval du magicien :

« Il traça trois cercles avec son doigt sur la poussière, répéta tout bas des paroles que le démon apprend aux sorciers, puis il s'écria : Poulain libre des pieds, poulain libre des dents, poulain je suis ici, viens vite, je t'attends. Le petit cheval parut aussitôt. Bryak lui mit un licou, une entrave, monta sur son dos et le laissa rentrer dans la forêt. »⁸⁴⁶

Le faux naïf réfléchit à la manière de contourner sa propre infériorité, puisqu'il ne peut espérer vaincre les obstacles par sa seule prouesse. Il confectionne les instruments nécessaires à sa quête : licou, entrave, lacet, sac, sifflet et chapelet. Par la ruse, il s'approprie le cheval magique et vainc les gardiens :

« Il présenta la poche de toile au lion, qui y fourra la tête pour saisir les alouettes, et se trouva pris dans les plumes et dans la glu. L'idiot serra vite le

cordon du sac autour de son cou, fit le signe de la croix sur le nœud pour le rendre indestructible. »⁸⁴⁷

Il lui faut ensuite circonvenir un homme noir, dont l'arme va frapper immanquablement sa victime et revient d'elle-même dans les mains du gardien. L'homme noir a trois visages dont les six yeux veillent habituellement les uns après les autres :

« Deux de ses yeux étaient fermés pour se reposer. Peronnik jugeant qu'il avait sommeil, se mit à chanter à mi-voix le commencement de la grand-messe [...] comme le chant agissait sur lui, il ferma un troisième œil. Peronnik entonna alors le Kyrie eleison. L'homme noir ferma son quatrième œil et la moitié du cinquième. Peronnik commença les vêpres, mais avant qu'il fût arrivé au Magnificat, l'homme noir était endormi. »⁸⁴⁸

Le faux naïf doit encore traverser la plaine des plaisirs et résister au chant des sirènes. Peronnik prend alors son sifflet et couvre de sa propre musique, celle des filles qui l'invitent à danser. Pour être bien certain de ne rien écouter, il fixe les yeux sur les oreilles de son cheval, lequel doit être sourd à l'harmonie comme tout « onagre ». Il parvient au château du magicien, avec la peste juchée en croupe. Celle-ci le conseille :

« Ecoute, et tâche de comprendre ! Le pommier gardé par le korrigan est une bouture de l'arbre du bien et du mal, planté dans le paradis terrestre par Dieu lui-même. Son fruit, comme celui qui fut mangé par Adam et Eve, rend les immortels susceptibles de mourir. Tâche donc que le magicien goûte la pomme [...] »⁸⁴⁹

Le magicien est bientôt leurré :

« Pourquoi [Bryak] t'envoie-t-il ici ? -Pour vous porter en présent deux raretés qu'il vient de recevoir du pays des Mauresques : la pomme de joie que voici et la femme de soumission que vous voyez. »⁸⁵⁰

Le magicien meurt. La lance et le chaudron reviennent à Peronnik et les enchantements disparaissent aussitôt. Peronnik se rend alors à Vannes où il s'équipe de façon princière ; de là, il rallie Nantes, en grand danger d'être rasée par les Français. Peronnik se présente au roi de Bretagne. Il vainc seul l'ennemi à l'aide de sa lance et ressuscite les troupes bretonnes à l'aide son chaudron. Il soumet ensuite l'Anjou, le Poitou et la Normandie, puis part à la conquête du monde. Il vainc les barbares et devient leur roi :

« Arrivé en Palestine, il détruisit toutes les armées qu'on envoya contre lui, força l'empereur des Sarrazins à se faire baptiser, et épousa sa fille dont il eut cent enfants, à chacun desquels il donna un royaume. Il y en a même qui disent que lui et ses fils vivent encore, grâce au bassin d'or, et qu'ils règnent dans ce pays. »⁸⁵¹

Ce récit amalgame des motifs narratifs que l'on retrouve dans des genres littéraires aussi différents que la légende de saint Eustache, les romans de Peredur ou Perceval, le lai de Tyolet, le mythe de Pwyll et Rhiannon. Le rapprochement entre la légende de saint Eustache et le mythe de Pwyll avait déjà été établi par Claude Sterckx (2009). L'indication temporelle donnée par le natalice du saint homme (fêté le 20 septembre) souligne le seul moment de l'année où l'on peut espérer prendre des cerfs à l'appeau. S'il sait siffler les alouettes, Peronnik doit être capable de « tiauler » les cerfs.

Dans ce conte, la circumambulation n'est pas signifiée directement ; l'encerclement protecteur, comme moyen magique utilisé par Bryac, n'est pas utilisable directement par le héros, encore trop « vert » pour avoir été éduqué aux armes et aux arts. Peronnik utilise donc un encerclement rustique, le lacet capable

d'entraver aussi bien le cheval, que de lier le nain censé garder le pommier magique, puis le lion censé défendre l'accès au château. Une fois devenu l'égal du roi de Bretagne, Peronnik accède aux amphidromies et réalise la plus vaste possible, de l'Occident à l'Orient. Les indications calendaires du récit ne sont guère explicites ; « Peronnik » est la variante hypocoristique du prénom « Perc », c'est à dire « Pierre », fêté aux calendes d'août. Les calendes d'août évoquent l'union féconde de Pwyll et Rhiannon, neuf mois avant la naissance de Pryderi-Mabon aux calendes de mai.

La légende de la biche, aux calendes d'août :

Une biche poursuivie par les chasseurs se réfugie dans une chapelle, à la faveur d'une porte restée ouverte. Arrivent les chasseurs qui passent devant la chapelle sans voir l'animal. Le soir venu on referme la porte sans voir la biche qui y reste deux jours : elle survit en buvant au bénitier, sinon à la cuve baptismale. Depuis lors, le hameau de Sainte-Suzanne-d'entre-les-bois a pris le nom de « Chapelle-Biche » au XIV^e siècle. L'église est dédiée à sainte Suzanne, fêtée le 11 août, à la date homologue du coucher solsticial hivernal, comme si la biche, en passant de la forme animale à l'invisibilité, était passée de la saison « claire » à la saison « sombre ». Sainte Suzanne est l'une des vierges convertie à la foi chrétienne et martyrisée pour avoir refusé d'abjurer. Deux saintes femmes portent le même prénom : l'une est fêtée le 22 juillet, l'autre le 11 août. L'église patronale est dédiée à saint Pierre, le 29 juin et à saint Méen, fêté le 21 juin. La fête patronale a lieu le dernier dimanche de juin.

Auguste Surville (1923) rapporte qu'au même endroit, un jeune noble de la famille de Flers, chassant en avant de ses compagnons, fut assassiné par des brigands. Comme l'âme du malheureux se faisait entendre sans qu'aucune messe ne puisse l'apaiser, on éleva une croix à la croisée des chemins et les apparitions cessèrent. La croix est dite « au cavalier » parce le jeune Flers y faisait les cent pas sur son cheval blanc, nuitamment, jusqu'à ce qu'on bénisse l'endroit. Leurs légendes respectives ne permettent pas de trancher en faveur de l'un des motifs narratifs, la biche, plutôt que de l'autre, le cavalier passant de ce monde à l'autre. Très curieusement, alors que dans le mythe celtique insulaire Etaine est censée concevoir à prime et accoucher à vêpres du solstice d'été, la mémoire populaire a figé le 11 août comme une date associée à la lactation bovine :

A la sainte Suzanne, veau bien venu qui tête.⁸⁵²

A la sainte Suzette, veau bien venu qui tête.⁸⁵³

Si une femme désire que ses vaches donnent autant de lait que celles de ses voisines, elle doit chaque jour frotter son veau à traire avec des herbes cueillies la nuit de la saint Jean tandis qu'on sonne none.⁸⁵⁴

C'est en plein jour qu'on cueille ces plantes, car à none, le jour du solstice d'été, le soleil est loin d'être couché.

La légende de saint Hernin (fêté le 7 mai) :

Des motifs de la légende de saint Gouesnou apparaissent dans celle de saint Hernin : une biche traquée par la meute de l'évêque local vient se réfugier chez un ermite. L'évêque reconnaît le prodige et la vertu de l'ermite est récompensée : son ermitage est érigé en sanctuaire. Selon les paroisses, saint Hernin est fêté le 1er lundi de mai ou le 30 octobre, la vigile des calendes de novembre. Le saint homme est un émigrant de Bretagne insulaire, établi en ermite sur les terres que le seigneur

du Quélen lui avaient données. La tradition locale peut encore localiser les fossés que le saint homme n'a pas eu à creuser. Il traîne son bâton derrière lui et à mesure de son périple, le domaine est cerné d'un fossé et de sa haie. Saint Hernin fût enterré sur place, en un lieu oublié par la suite. A Locarn, la légende est légèrement différente : alors que le comte Conomor chasse un cerf, l'animal se réfugie dans l'oratoire et se couche sur la tombe de saint Hernin. Les chiens se précipitent mais ne peuvent franchir l'enceinte sacrée. Conomor et ses veneurs poussent en avant leurs chevaux, qui refusent d'avancer. On interroge les paysans, qui rapportent la légende de l'ermite au cerf : Conomor, touché par la grâce, fait bâtir l'église dans laquelle se trouvent encore les reliques de saint Hernin et le matériel processionnel correspondant. Le motif de la frontière « invisible » qui retient la meute ou le chariot funéraire, se retrouve dans les légendes de saint Ronan, saint Télo et de saint Cast.

A propos d'Arn ou Hernin, nous pensons qu'il faudra établir un rapprochement avec la légende du seigneur du Karn. L'île du Carn est remarquable par ses trois dolmens à couloirs, qu'on croyait être le palais du roi aux oreilles de cheval. L'équivalence étymologique entre Herne et Kern, incite à évoquer saint Carné (en breton, saint Karne, fêté le 15 novembre) et saint Cornély (fêté le 16 septembre), connu pour son pèlerinage de Rome avec une paire de bœufs.

Où les indications hivernales n'ont aucun rapport avec les calendes d'août et de mai :

La légende de saint Etienne (fêté le 26 décembre) n'est pas suffisamment corroborée par des dates de milieu de saison estivale, pour être interprétée comme un témoin des mythes celtiques. La trame narrative dérive d'un conte-type très répandu : un oracle prédit au roi que l'enfant à naître le remplacera ou le tuera. Le roi fait alors emprisonner la reine jusqu'à l'accouchement, afin de s'assurer de la libre disposition de l'enfant à sa naissance. Le jour venu, il ordonne la mise à mort du nouveau né (voire de la mère, quand celle-ci est censée avoir été engrossée à l'insu du roi). Au lieu de le tuer, un préposé abandonne l'enfant en forêt, malgré la volonté paternelle. Une biche en prend soin et l'allait. Un homme sauvage ou sylvestre, entend les cris, découvre le gîte et emporte l'enfant pour l'élever dans sa propre famille. Parvenu à l'adolescence, le fils se fait reconnaître de son père et lui succède sur le trône.

Dans la variante hagiographique, Etienne ne devient pas roi mais évêque. Nous retrouvons la même date solsticiale, des motifs analogues dans la légende de sainte Geneviève de Brabant. A quelques jours de là et toujours dans le solstice, saint Cuan (Kinan ou Kéan, fêtés le 1^{er} janvier), saint Fintan (le 3 janvier) sont également associés à des cervidés. Nous n'avons pas réussi à restituer leur légende, mais les indications calendaires élaborées en fonction des lever et coucher solaires observables au solstice d'hiver existent dans les textes médiévaux. Ainsi dans le roman d'Yvain :

« C'était un dimanche soir, au début de l'été, exactement entre Pâques et l'Ascension. Il comptait traverser la forêt de telle sorte que ceux de Camaalot ne pussent absolument pas le voir. Ce soir-là, il faisait un peu chaud, comme cela arrive quelque fois au début du mois de mai, et il était extrêmement fatigué, car il avait fourni une longue étape. Il aperçut par hasard une source, très belle, fort limpide et parfaitement cachée, car elle jaillissait en l'un des lieux de la forêt où le couvert des arbres était le plus dense. »⁸⁵⁵

Chrétien de Troyes n'est pas très rigoureux en matière calendaire. Le début de la saison « estivale » est marqué par les calendes de mai. Le texte laisse entrevoir la rupture d'intégrité référentielle. En effet, bien que l'heure de prime, au solstice d'hiver soit un début de phase annuelle (le semestre « clair » et par glissement de sens, l'été), il faudrait que sa fin soit marquée par le coucher solsticial estival, pour que la « saison claire » dure un semestre. Or l'indication logique et symétrique (en parité spéculaire), sera le coucher solsticial hivernal. Bien que Chrétien ne dise pas s'il compte deux ou quatre saisons, en indiquant une date intermédiaire plutôt que le solstice, il la signifie à partir d'une direction de lever solaire. Le procédé est courant chez les auteurs médiévaux mais n'est plus utilisé de nos jours.

La légende saint Félix de Valois (fêté le 20 novembre) n'apporte pas plus d'éléments : non loin de l'ermitage de Félix de Valois, coule une fontaine d'eau vive où vient chaque jour boire un cerf blanc. Le nom de « *Cervus frigidus* », Cerfroid, a été donné à l'ermitage. Dans la version relative à saint Jean de Matha, la même fontaine est dédiée à la Trinité et le cerf blanc porte une croix rouge et bleue entre les bois.

La légende de saint Gwinier (natalice le 12 décembre), n'apporte guère plus d'éléments utiles. Gwinier est fils de roi et reçoit pour apanage, les terres qu'il pourra enclore en un jour à cheval. Alors qu'il chasse le cerf, il est touché par la grâce et voue le restant de son existence au sacerdoce. Gwinier est fêté le 12 décembre ; son homonyme Guigner l'est le 1^{er} juin, comme saint Ronan en Bretagne (le 1^{er} mai, au Pays de Galles). Dans la légende de saint Laumer, nous retrouverons des motifs identiques mais inversés selon la logique causale. Quant à la légende saint Kentigern (fêté le 13 janvier), elle fournit encore moins d'indications : on rapporte seulement qu'un loup a croqué l'animal de trait que le saint homme attelait à son chariot pour essarter. Un cerf est alors sorti de la forêt et s'est placé dans les brancards pour remplacer le bœuf.

Où les indications mythiques n'ont aucun rapport avec l'hiver :

Il en va tout autrement avec les saints Karadec et Karanteg (fêtés le 16 ou le 17 mai). Saint Karadeg, disciple de saint Patrice, quitte l'Irlande et s'établit à Vannes pour évangéliser la province. Un jour que le roi Hoël chassait à proximité de son ermitage, une biche poursuivie par la meute se réfugie auprès de Karadeg. Le saint homme la prend sous sa protection. Le roi Hoël lui octroie les terres alentour en sanctuaire. A la même date est fêté saint Karanteg, le 16 mai. Saint Caradec est parfois fêté le 13 avril.

Le roman du roi Caradoc :

Les motifs cynégétiques sont quasiment absents de ce roman. Le récit décrit d'abord la supercherie dont est victime le roi Caradoc de Vannes, lors de son mariage avec Ysave : le mage Eliavres couche avec la reine durant les nuits de noces, tandis que le roi est abusé par un rêve de femme. Il s'accouple successivement avec une chienne, une truie et une jument :

« Alors que celui-ci pensait coucher avec elle, il ne prit pas garde que, toute cette première nuit, il passa avec une levrette. C'était l'enchanteur qui le trompait ; le roi n'y voyait rien mais pensait que sa femme couchait avec lui et était vierge. Et l'enchanteur, je crois, coucha avec la femme cette nuit-là. La nuit suivante, j'en suis bien fâché, il fit coucher le roi avec une truie, et de toute la nuit il tint avec plaisir la dame dans ses bras. Et la nuit suivante, sans

mentir, il fit coucher le roi avec une jument, et toute la nuit prit son plaisir avec la dame. Je crois que c'est au cours de ces nuits-là que la dame se trouva enceinte car jamais on ne s'aperçut de la tromperie. »⁸⁵⁶

L'enfant est élevé à Vannes, puis est placé en fosterage auprès du roi Arthur. Un jour de chasse, le roi se trouve seul et se met à songer. Il décide de tenir la plus belle cour qu'on ait jamais vue et de faire chevalier son neveu. A la Pentecôte, le roi tient sa cour et adoube Caradoc. Arthur est soumis à un défi, par un don contraignant : un chevalier exige qu'on lui coupe la tête, charge à lui d'infliger la même punition, un an plus tard, à qui osera le faire !

« Voici le don que je demande : recevoir un coup d'épée pour pouvoir en donner un à mon tour. [...] Je donnerai cette épée devant vous à un chevalier. S'il peut me trancher la tête d'un seul coup, qu'il y aille de bon cœur. Si je peux me rétablir après ce coup, qu'il me permette de lui rendre la pareille dans un an, ici devant vous ! [...] Roi, voici le don que je vous réclame. Si vous me le refusiez, le monde entier l'apprendrait, car assurément, je saurai bien raconter qu'à votre cour vous avez manqué à accorder un petit don que je vous demandais. Et je suis venu de loin pour l'obtenir de vous. »⁸⁵⁷

Caradoc Briébras est le seul à oser porter le coup. Par un prodige, le chevalier n'en meurt pas. Ce chevalier est le mage Eliavres ; un an plus tard, il revient s'acquitter de sa « dette ». Au lieu de tuer Caradoc Briébras, il l'épargne et lui révèle la vérité sur ses origines. Caradoc Briébras quitte alors la cour d'Arthur et retourne à Vannes. Le fils reproche au roi de n'être pas son père, bien que la reine soit sa mère. Le roi Caradoc la punit en conséquence, en l'enfermant dans une tour. Caradoc retourne chez Arthur et fait la conquête de son amie, Guinier.

En Bretagne, le mage ne peut s'empêcher de rejoindre la reine dans la tour, chaque fois que le roi Caradoc quitte son palais. Le peuple jase à ce propos : la tour est appelée « la tour du joyeux vacarme ».

« Grâce à sa magie, il fit venir dans la tour des harpistes qui y jouaient de la harpe, des jongleurs [...], des danseurs [...], des acrobates [...]. Voilà la vie qu'Eliavres menait chaque fois qu'il allait à la tour. »⁸⁵⁸

Caradoc Briébras est commis par son père pour surveiller la tour. Il surprend Eliavres auprès de la reine et lui inflige une punition :

« Caradoc entreprit de faire le guet, si bien qu'une nuit, il surprit l'enchanteur, son père, avec sa mère dans la tour. Je peux vous affirmer qu'il lui infligea un traitement suffisamment honteux et infâmant. Car le roi, pour se venger, le fit coucher de force avec une levrette, puis avec une truie, et pour se venger avec éclat, il lui fit couvrir une jument. Avec la levrette, l'enchanteur engendra un grand lévrier qu'on appela Guinaloc et qui était frère de Caradoc ; avec la truie, un gros sanglier, appelé Tortain et avec la jument, un grand cheval de combat, le puissant, le farouche Lorigort. Je vous l'affirme : ils étaient frères de Caradoc et fils de son père. Ensuite, Caradoc aurait bien pendu et écorché vif l'enchanteur s'il n'avait eu pitié de lui. Après tout c'était son père et cela l'effrayait beaucoup : il redoutait d'offenser Dieu en profitant de sa supériorité pour maltraiter son père. Le roi se vengea de lui comme vous m'avez entendu le raconter ; puis ils le laissèrent aller. »⁸⁵⁹

Eliavres ne peut se résoudre seul à se venger. Ysave craignant d'être privée des visites de son amant, le décide à tuer leur fils. Le mage lui indique un stratagème : Ysave devra se faire peigner, mais au moment où Caradoc Briébras s'apprêtera à le faire, un serpent le prendra dans une étreinte mortelle :

« Caradoc se dirigea vers l'armoire. L'ayant ouverte, il y plongea le bras. Le serpent qui se trouvait à l'intérieur se précipite mâchoire ouverte, attrape le bras et s'enroule autour. »⁸⁶⁰

Le malheur survient : Caradoc Briébras dépérit. Il va mourir mais sa mère change d'avis et demande à Eliavres le moyen de faire cesser le sortilège. Elle l'enseigne à Cador, le frère de Guinier :

« Il faudrait trouver une jeune fille incontestablement égale à Caradoc en noblesse et en beauté et qui l'aimerait autant qu'elle même. On prendrait alors deux cuves, ni trop grandes, ni trop petites, qu'on placerait précisément à trois pieds l'une de l'autre. Il faudrait que ce soit une nuit de pleine lune. L'une des cuves serait pleine de vinaigre, l'autre de lait. [...] Je peux vous dire que le serpent sauterait. Et à ce moment-là, un homme armé d'une épée et assez audacieux pour frapper, tuerait le serpent facilement [...] Je vous affirme qu'il n'y a aucun autre moyen de délivrer Caradoc de la vipère.»⁸⁶¹

On fait placer les cuves, celle remplie de vinaigre pour Caradoc et le serpent, l'autre pour Guinier au sein blanc. Quand le serpent passe de l'une à l'autre, Cador lui tranche la tête. Caradoc est sauvé et Guinier reçoit une boule d'or destinée à refaire le téton mutilé dans l'aventure. Enfin, le roi Arthur convoque à Pentecôte une assemblée au cours de laquelle circule le Cor Béni, un objet magique révélant la vertu des époux. Chaque chevalier boit au cor et en renverse le contenu, sauf Caradoc :

« [Caradoc] but proprement sans répandre la moindre goutte. —« Dame, dit-il, merci ! Jamais aucune femme n'a fait autant honneur à son seigneur que vous à moi. »⁸⁶²

Ainsi Guinier réussit-elle honorablement l'ultime épreuve, ce qui lui vaut la jalousie des autres dames.

Le roman se déroule au cours de l'intervalle entre deux générations successives. A Caradoc le père succède Caradoc le fils : le récit est parfois si peu explicite qu'on ne sait qui du père ou du fils, a l'initiative de l'action. Il oppose les deux genres sexués : Eliavres et Ysave, puis Caradoc Briébras et Guinier. Enfin, il confond les genres animaux et le genre humain, car on nous dit que Caradoc a pour frères Guinaloc, Tortain et Lorigort. Pour que le lecteur s'y retrouve dans les lignées, revenons aux dictons indiquant les durées de gestation :

« Chato mé, gouno tré, bëlant cin, bramant neu, chanant(jument) douze, baudo treize. »

« La lapine porte deux mois, la chatte la chienne deux, la louve trois, la bête qui grogne quatre, la brebis cinq, la chèvre six, autant la bête qui brame qu'une dame, pour la bourrique et la jument il en faut bien onze pour le moins. »

L'indication temporelle peut être restituée à partir de la date de fête des saints Karadeg ou Karanteg. Nous postulons que cette date est celle des calendes de mai, dans une version du calendrier religieux chrétien non corrigée de la dérive julienne. Si Caradoc Briébras naît à cette date, Eliavres l'aura conçu aux calendes d'août, aux dates où Pwyll s'accouplait avec Rhiannon. Dans la première partie du roman, pour une raison inconnue, le roi Caradoc est disqualifié tandis que la reine Ysave et le mage Eliavres en font à leur guise. Dans la seconde partie du roman, le doublet du roi est son fils Caradoc Briébras. L'ambivalence entre père et fils est totale ; l'un force Eliavres à s'accoupler avec les trois animaux, comme Eliavres avait contraint l'autre à le faire.

Le roman ne dit pas à quelle date la jument met bas. Comme les juments portent trois mois de plus que les femmes, si la naissance du poulain a lieu aux

calendes de mai comme dans le Mabinogi de Pwyll, le poulain Lorigort et le fils d'Eliavres sont nés aux calendes de mai. Le mage s'accouple aussi avec une truie ; comme celle-ci porte quatre mois, nous ne savons pas comment raccorder le motif au décompte saisonnier, sinon en situant la mise bas à la fin du mois Elembiu. Enfin, Eliavres s'accouple avec une chienne. Les indications temporelles sont implicites : en châtement pour avoir couché avec la reine aux calendes de mai, le mage engendre un chiot naissant aux calendes d'août. Les accouplements successifs - aux calendes d'août avec la reine et aux calendes de mai avec les animaux- décrivent une conjonction tout à fait originale des « phases » complémentaires : les neuf mois de grossesse humaine s'ajoutent aux trois mois de gestation canine et concordent avec les douze mois de la gestation équine. Le mythe de Pwyll transposé dans le contexte vannetais, aboutit à deux naissances en mai, le poulain Lorigort et l'enfant Caradoc, et à deux naissances en août, le chien Guinaloc en début de mois Elembiu et le porc Tourtain à la fin.

Un autre motif retient l'attention : celui de la tête d'Eliavres, tranchée par son fils Caradoc. Ce motif se trouve sous une autre forme dans la légende hagiographique de saint Télo. Le puits de saint Teilo au Pays de Galles contient des eaux curatives, mais à condition qu'on utilise la relique du saint homme pour y boire. Les vertus de la source ne se révèlent que si le malade en boit l'eau dans le crâne de Teilo. Autrement dit, le crâne est le récipiendaire de la force vitale, laquelle se transmet le long de la moelle épinière jusqu'aux génitoires. On comprendra aisément qu'un saint ermite qui n'a pas vocation à engendrer, ne transmette sa force qu'à partir de la coupe taillée dans l'os de son crâne. En revanche, il reste à expliquer pourquoi la décollation a été préférée à l'émasculatation dans le roman vannetais, puisqu'il ne manque pas d'exemples littéraires où les héros sont blessés à la hanche, aux cuisses ou à l'aine... La réponse tient toute entière dans le rite d'adoubement : on prépare le chevalier à sa carrière, en le frappant symboliquement du plat de l'épée, au col. L'adoubement appartient à la catégorie des rites de passage, dont la logique est la suivante : on change d'être sans changer d'apparence. L'accolade dans le roman vannetais, décrite comme réciproque de la décollation d'Eliavres, établit une relation de contrainte entre le donateur (Arthur auquel Caradoc se substitue) et donataire (Eliavres) : le chevalier assez courageux pour frapper à mort l'est aussi pour être frappé à mort, peu importe quand viendra le coup. Pour mieux comprendre le stratagème organisé par Eliavres, il est intéressant de comparer le risque encouru par Caradoc Briébras avec le paradoxe rapporté dans le récit de Beau Couard. Ce chevalier prétendait l'être sans faire de tort à quiconque et en conséquence, refusait de se battre. Son adversaire n'entendant pas subir de contrainte, refusait de l'épargner quand Beau Couard prétendait ne pas combattre alors qu'il en avait les moyens ! Le couard fut alors contraint de faire ce qu'on lui faisait : porter des coups. C'est ainsi que Beau Couard devint Bel Hardi. Ainsi Caradoc, en s'exposant à la mort et en la donnant sans motif personnel, montre la force de son « âme ». Le texte est explicite car on n'y décrit pas comment le père adoptif (Arthur) a donné l'accolade à Caradoc Briébras, mais comment son père biologique (Eliavres) l'a fait.

Plutôt que d'opposer les genres animaux au genre humain, nous considérons que chaque série animale correspond dans ce roman, à un genre sexué : chien, porc et cheval du côté masculin, serpent du côté féminin car l'animal est associé à Ysave puis à Guinier. Si les animaux domestiques sont aux hommes ce que la nature est à la femme, Caradoc Briébras est le vecteur du serpent au moment où celui-ci saute d'une génération à la suivante. Ainsi l'adoubement faisant passer un chevalier de

l'adolescence à l'âge adulte, inaugure l'intervalle durant lequel Ysave n'a plus le serpent et Guinier ne l'a pas encore reçu ! Le mariage met fin à cet intervalle et Guinier y perd un téton, une métaphore vraisemblablement. La mutilation, loin d'être disqualifiante, lui permet de participer au concours du Cor Béni et d'y gagner la première place. Le fil narratif médiéval est le suivant : Eliavres n'a pas épousé Ysave et n'a pas régné mais fait en sorte que son fils règne à sa place. Caradoc Briébras n'a pas encore épousé Guinier quand il est en danger de mort. Cadour refuse cette issue d'autant plus facilement que sa sœur accepte de prendre le risque de mourir. L'intrigue revient alors à qualifier Guinier pour succéder à Ysave ! Ysave le fait en transmettant le mal à son fils et le remède à sa belle-fille. Le récit relie ainsi les deux têtes tranchées (celle de l'enchanteur par Caradoc, et celle du serpent, par Cadour) puis associe le lait du baquet au vin du Cor Béni. Le cycle générationnel est alors bouclé : en épousant Guinier, Caradoc Briébras succède au mari de sa mère et réalise l'ambition de son géniteur. Nous retrouverons l'antinomie entre dupe et mage, au moment d'examiner les motifs de la femme au sein mutilé et de l'homme au cœur mangé.

Nous avons rencontré dans le roman d'Erec des situations tout aussi complexes que dans celui de Caradoc. Mais celles d'Erec sont développées dans le cycle des saisons, au lieu de l'être dans la continuité générationnelle. Ainsi Erec doit mourir et renaître à un moment de ses aventures, pour changer de statut conjugal : au printemps, Erec est le doublet d'Arthur, marié par lui en Grande Bretagne alors que son épouse est baisée par le roi. En été, Erec traite Enide avec dédain, meurt puis ressuscite, redevient un mari aimant en automne. Examinons une autre version équinoxiale, dédiée à saint Carus, inconnu au calendrier sanctoral. Il s'agit d'un descendant du « *Caros* » ou « *Caratos* » gaulois, dont l'épiclèse « bien aimé » est repris sous la figure de saint Aimé (fêté le 13 septembre) qui prend en Champagne, la place qu'occupe saint Cornély en Bretagne.

La légende de saint Carus, Céran ou Chéron :

Saint Carus aimait le bon vin mais ne savait faire preuve de tempérance. Il buvait vite sa cuvée et souffrait d'autant plus d'en manquer qu'à cette époque les vignes ne donnaient de raisin que tous les cinq ans. Le bon Carus a essayé toutes sortes de stratagèmes dont celui de boire à l'aide une douve de tonneau, pour mieux sentir l'odeur de vin en buvant au ruisseau :

« Il lui vient l'idée de défoncer ses tonneaux et de s'en accrocher une douve au cou, de manière que, en buvant, le nez touchait la douve, et il s'écriait lorsqu'il était désaltéré : -Hum ! Ca sent toujours ce bon petit goût. Le Bon Dieu, l'ayant entendu lui dit : Grand Saint Carus, tu es donc bien privé ? Il lui répondit : -Oui, mon Dieu. -Eh bien, tu en auras tous les ans. De là sont venues les récoltes régulières. »⁸⁶³

Nous interprétons le récit comme un vestige de l'art des tonneliers gaulois, à l'époque où le calendrier était compté en unités quinquennales. La version symétrique du conte de Carus, inversée dans le calendrier archaïque, met en scène l'âne broutant les pampres. Connue d'Esopé, elle est ainsi reprise dans une version chrétienne :

« La vigne abandonnée à elle-même, croissait de toute sa longueur et la sève se dépensait en gourmands sans profit. Un jour l'âne entra dans l'enclos de Noé et se mit à émonder à pleine dents le précieux arbuste [...] Les ceps attaqués par l'animal poussèrent au printemps avec beaucoup plus de vigueur que les autres et se couvrirent de raisin. »⁸⁶⁴

« Noé » est le terme corrompu d'une indication calendaire : trois dates sont signifiées, « Noël » pour le solstice d'hiver, et les deux équinoxes. Plusieurs saints hommes peuvent prétendre être « Carus ». L'un est saint Cher ou Chéron, abbé ou évêque de Chartres, martyr et céphalophore, fêté le 18 août. Le sceau de l'abbaye Saint-Chéron près de Chartres porte sur une face l'image du saint homme portant sa tête et sur l'autre, celle d'un cerf. La légende rapporte qu'il porta sa tête jusqu'à la fontaine où s'abreuvait un cerf : il n'y a pas de meilleure garantie pour renaître au-delà. Une autre interprétation assimile « carus » à saint Céran ou Céraune, le quatrième évêque et martyr de Paris. Disciple de saint Denis et proche de sainte Geneviève, il est fêté le 27 septembre. L'un de ses homonymes est saint Cher, martyr tué alors qu'il soignait un possédé : le sang du saint homme, en éclaboussant le malade, lui rendit la santé. Saint Cher est fêté le 29 avril.

Où les indications saisonnières révèlent le calendrier archaïque :

L'enfant dévoré :

Parmi de nombreux récits, ne retenons que celui de Pwyll et Rhiannon. Dans la première partie du récit, Pwyll est sans épouse, quoique partageant le lit de la femme d'Arawn durant un an ; dans la seconde, Pwyll est père mais privé de son enfant, élevé à son insu par Teirnon. L'opposition entre les genres sexués n'a pas ici grande importance : on voit certes Rhiannon refuser un fiancé, comme auparavant Pwyll refusait de cocufier Arawn, mais le propos n'est pas là. La grande affaire est l'opposition entre le genre humain et les genres animaux, lesquels vont donner les indications calendaires. Comme dans la légende de sainte Geneviève de Brabant, Rhiannon est calomniée : les sages-femmes accusent la parturiente d'avoir dévoré son enfant, afin de se disculper elles-mêmes :

« Je vois une solution », dit une autre. – « Quelle est-elle ? » disent-elles. –
« Il y a ici une chienne de chasse qui a eu des petits. Tuons quelques-uns des chiots, barbouillons de leur sang les mains et le visage de Rhiannon, plaçons les os à côté d'elle et accusons-là d'avoir détruit son fils. »⁸⁶⁵

Ce motif existe dans la légende de Guinefort, où le lévrier est accusé à tort d'avoir dévoré l'enfant placé sous sa garde. Dans le roman de Caradoc apparaît aussi un serpent. Heureusement, l'accusation de meurtre portée à l'encontre de la mère, tombe quand l'enfant réapparaît. Dans le mythe de Pwyll, le renversement narratif se produit avant que Rhiannon soit enceinte. L'épisode oppose Gwawl, prétendant à sa main, à Pwyll qu'elle a choisi pour mari. Pwyll a mal conduit son affaire et le mariage a été reporté d'un an. Rhiannon va devoir faire patienter un an Gwawl, avant que ne se présente à nouveau l'occasion pour Pwyll de l'épouser ! Par ruse, Gwawl est contraint de donner en abondance des biens et en particulier, de céder Rhiannon à Pwyll. Celui-ci s'empare alors de la royauté en épousant Rhiannon. Gwawl disparaît ensuite du récit.

Interprétons la ruse consistant à enfermer Gwawl dans un sac, pour le confronter à celui des chiens sacrifiés. On prend dans un sac les lapins chassés d'une garenne par un furet et on reprend ensuite celui-ci dans le même sac. Au lieu de comparer Gwawl à la proie (le lapin), on le compare au prédateur (en l'occurrence, un blaireau). L'analogie semble être que le lapin est au furet -un mustélidé nettement plus petit qu'un blaireau- ce que le serpent est à la mangouste dans les récits orientaux. L'interprétation semble passer par la réponse à la question : Gwawl est-il la proie ou le prédateur ? S'il est le serpent et que ceux-ci se renouvellent

annuellement, est-ce la raison pour laquelle Gwawl ne meurt pas ? Rhiannon aurait-elle la même fonction narrative qu'Ysave ou que le serpent de la légende de Guinefort ? Après tout, on connaît un précédent à Lusignan. Bien que Rhiannon soit accusée d'avoir tué son fils comme Ysave tente de tuer Caradoc, elle est ensuite disculpée comme le chien Guinefort l'a été.

Comment interpréter la figure de Gwawl ? Voyons du côté de l'onomastique : le nom actuel du blaireau provient de la désignation d'un contraste blanc/noir. Il s'agit ici des parties alternativement blanches et noires sur sa face : les mots « blaire » ou « bler » désignent les tâches blanches sur une robe noire. On retrouve ces mots dans les langues celtiques, vieil irlandais « *blar* », écossais « *blàr* », gaulois « *blaros* ». Cabard et Chauvet (2003) indiquent le mot gallois « *blawr* » pour désigner la robe gris pâle d'un cheval. Le nombre d'occurrences de cette robe grise du cheval monté par l'entité gynémorphe dépasse de très loin toutes les autres mentions réunies de la couleur des chevaux venus d'au-delà, dans les romans médiévaux. L'onomastique gauloise est assez discrète sur ces animaux et cette couleur. On distingue en particulier les « blaireaux de mer » : « *Moristagus* » ou « *Moristagos* » sont des théonymes et anthroponymes, dont le suffixe « *tagos* » indique le « taisson » et le préfixe, l'origine censée être marine. Il faut donc comprendre qu'une bête à la face tachetée de blanc et de noir arrive par la mer, que Pwyll se charge d'enfermer dans un sac. Du point de vue des fonctions narratives, son équivalent est Elcmar dans le mythe de Boand/Etaine. Du point de vue des indications mythiques, nous citons Sterckx :

« Gwawl ab Clut est « Mur fils de la Clyde » et fait sans doute allusion au Mur d'Antonin, le vallum construit à partir de 139 de notre ère entre la Clyde et le Firth of Forth. »⁸⁶⁶

Que Gwawl puisse être la corruption de « *vallum* » semble irrecevable. Le blaireau est certes un animal industriel qui creuse de formidables « taissonnières ». En revanche, l'animal capable de barrer le cours d'une rivière comme le mur d'Antonin contient de la vague calédonienne vers l'Empire, n'est pas un blaireau mais un castor. Le castor construit de magnifiques barrages dont le nom médiéval est passé dans la toponymie (« catiche » comme une carrière souterraine) et dans le jargon des zoologues (« catiche » comme le terrier de la loutre). Le mot dériverait du bas latin « *casticio* », pour bâtisse. Nul de doute que l'animal soit né de la rivière : la traduction de « Clut » par Clyde n'a pas à être récusée. Le lieu auquel Sterckx fait allusion n'est vraisemblablement pas l'éminence terrestre coupant d'Est en Ouest le territoire et séparant la Calédonie du reste de la Grande Bretagne. Il s'agit plutôt de l'estuaire de la Clyde, à l'extrémité Ouest de la course solaire. Le Firth of Forth en est la correspondance à l'Est. La conjecture selon laquelle cette ligne territoriale sert de limite, -au Nord, l'au delà du mythe gallois, au Sud, l'espace des Mabinogion-permet d'assimiler la course quotidienne à la course annuelle du soleil : le Couchant et vèpres sont équivalents à l'équinoxe d'automne, l'époque de l'année où les récoltes sont faites et les greniers pleins de victuailles. Gwawl est le fils de la Clyde. Pwyll est un héros printanier et l'on ne s'étonnera guère qu'il soit stérile. Le Mabinogi insiste lourdement sur les intervalles d'un an imposés aux deux prétendants ; la ruse pour se défaire du don consenti, consiste à ce que le riche donne au mendiant de quoi remplir son sac. Gwawl s'exécute mais Pwyll tire les ficelles. Tel le soleil à l'équinoxe d'automne entrant dans la saison sombre ou un blaireau abandonnant son industrie terrassière pour quelques mois d'hibernation, Gwawl est dans le sac. Le

père de Rhiannon s'oppose évidemment à ce qu'il soit mis à mort : qui aurait la prétention de faire l'économie d'une figure aussi généreuse ?

Nous assimilons le « blaireau » prodigue à l'automne, avec un « blaireau de mer » désignant le mascaret automnal de la Clyde, en raison du contraste noir/blanc de sa face. Dans un autre texte, la figure mythique est celle d'un carnivore aussi fameux qu'un glouton, le loup garou :

« Bisclavret ad nun en bretan
Garwaf l'apelent li Norman. »⁸⁶⁷

Dans ce lai, l'apparence des protagonistes est traitée avec un luxe de détails inhabituel. La femme infidèle perd la face au sens propre car elle est défigurée par le loup, son mari trompé. Ses filles héritèrent de son apparence hideuse :

« [...] Cil s'en alat ensemble od li
Pur ki sun seignur ot trahi.
Enfanz en ad asez eü ;
Puis unt esté bien cuneü
E del semblant et del visage :
Plusurs des femmes del lignage,
C'est veritez, senz nes sunt neies
Et sovent ierent esnasées. »⁸⁶⁸

La légende de saint Cornély (fêté le 16 septembre) :

On prétend que les alignements mégalithiques de Carnac résultent d'un prodige de saint Cornély. Alors qu'il s'en revient de Rome, le saint homme est poursuivi par des soldats : parvenu devant la mer, Cornély ne peut plus fuir. Il se cache alors dans l'oreille d'un des bœufs tirant son chariot et change les soldats, alignés en ordre de bataille, en autant de pierres levées.

La date patronale correspond au changement de saison. C'est aussi la date traditionnelle des foires : celle de saint Cornély, à Carnac le 13 septembre, est plus avantageuse que ses concurrentes, car les bêtes à cornes y sont sous la protection du saint homme. Ils ont plus ici grande valeur qu'ailleurs. Le second dimanche de septembre, date du pardon de saint Cornély, est fêté par une procession autour du bourg, la bénédiction des bestiaux et la vente de ceux que le clergé a reçus en offrande, en échange de la protection accordée au reste du troupeau. Une monographie de Zacharie Le Rouzic consacrée à son pays natal, témoigne de l'affinité entre le saint homme et le bétail, à Carnac-Loctmariaquer :

« Beaucoup de nos gens affirment que si l'on n'amenait pas les bêtes au pèlerinage, elles viendraient seules. » (Le Rouzic, 1909).⁸⁶⁹

Le motif des soldats transformés en pierre permet de situer l'indication calendaire : on est à l'équinoxe, au moment où la terre entre en dormance. Sa couleur va passer au blanc ; les belettes et hermines changent alors de livrée. On croit que ces animaux tuent des proies beaucoup plus grosses qu'elles, en les attaquant par leurs seuls points faibles : la mamelle des vaches et l'oreille des bœufs. Ainsi on appelle « laitiche » les belettes et hermines, non seulement à cause la couleur laiteuse mais aussi parce qu'elles se nourrissent du lait des vaches laissées « en champs » pour la nuit. Encore faut-il faire la part du feu, car si ce n'est le lait qu'elles tirent, c'est le sang ! Ces petits prédateurs sont censés tuer les oiseaux les plus gros (aigles ou grand tétras) et les mammifères les plus gros (les chevreuils ou les faons des cerfs) en les prenant à la carotide ou en s'introduisant par l'oreille pour leur creuser le crâne ! La croyance donne lieu à une multitude de représentations contemporaines des « faits » imputés aux êtres sanguinaires qui s'introduisent par l'oreille des bêtes ou des gens

endormis. Il ne s'agit pas de s'y cacher : la légende situe la chute des cornes du « bœuf », aux calendes de mai dans le culte gallois de saint Ronan, à la même date que celle des cerfs dans le texte d'Aristote.

Le signifié de puissance de ce dont on entend le bruit, quand les oreilles sont protégées des sons extérieurs, est ambivalent : porteur de vie au sens d'une « fécondation » auriculaire comme dans le mythe marial, ou évocateur de la mort, comme dans celui de la fécondation par les démons incubes. Le mythème associe saint Cornély avec les deux genres sexués chez le cerf : fécondation des femelles et parturition huit mois plus tard, développement dans le crâne des mâles du principe actif de la chute des bois, six mois plus tard. Le principe actif dans la procréation des cervidés, est le sperme des cerfs. Quant au principe actif dans la chute des bois, c'est le musc des belettes, au moment évidemment où elles changent de couleur et donc de signifié. Nous en retrouvons l'évocation dans le mythe de l'enfantement d'Héraclès.

La sage-femme ou la matrone :

Hercule, de son vrai nom Alcide, a pour mère, Alcmène, l'épouse d'Amphitryon. Alcmène envoie son mari venger la mort de ses frères tués par Ptéléras, le roi des Téléboens. En l'absence du mari, Zeus prend l'apparence d'Amphitryon pour aller rejoindre Alcmène dans son lit. Il conçoit avec elle Alcide ; à son retour Amphitryon, conçoit Iphiclès, demi-frère et jumeau d'Alcide. Zeus se vante devant les Olympiens, de la naissance future de son fils en déclarant que « ce jour, un homme naîtrait d'une femme, appartenant à une race du sang de Zeus lui-même, et qu'il régnerait sur ceux qui habitaient autour de lui ». Zeus prévoit pour Alcide, le premier né des petits-fils de Persée, une destinée royale : il régnera sur Tirynthe, Mycènes et Midée en Argolide. Amphitryon découvre qu'il a été trompé ; il décide de tuer Alcmène et de brûler son corps sur un bûcher. Zeus envoie une « pluie » éteindre le feu et sauve ainsi son fils d'une mère morte et du feu ; le prodige réconcilie les époux. Héra, jalouse de l'épouse terrienne, fait en sorte qu'Eurysthée naisse avant son cousin d'Alcide. Elle demande à Ilithyie, la déesse tutélaire de l'enfantement, de hâter la naissance d'Eurysthée (la mère est alors enceinte de sept mois) et de retarder l'accouchement d'Alcmène. Celle-ci reste dans les douleurs de l'enfantement durant neuf jours, car Ilithyie a resserré les liens de la matrice au lieu de les dénouer : Alcide ne peut s'extraire du ventre de sa mère.

Galanthis est une « fille du peuple » dévouée à sa maîtresse Alcmène. La servante invoque la déesse, en lui racontant que l'accouchement est fini : Ilithyie relâche son effort et Alcide est expulsé ; Alcmène est enfin délivrée. Galanthis se charge de la faute, en se moquant d'Ilithyie ; l'accoucheuse tutélaire se venge en changeant sa rivale en belette. Citons Ovide :

« Lucine [...] transforma ses bras en pattes antérieures. Son zèle d'antan subsiste et le pelage de son dos n'a rien perdu de sa couleur ; mais sa forme est différente de ce qu'elle était. Pour avoir aidé une femme en couches d'une bouche menteuse, elle enfante par la bouche ; et comme avant elle hante nos maisons.»⁸⁷⁰

L'affaire n'est pas pour autant terminée ; pour qu'il soit un jour immortel, le fils de Zeus doit téter le sein d'Héra, qui le lui refuse. Hermès profite du sommeil de la déesse et dépose le nouveau-né sur son sein. A son réveil Héra le rejette mais l'enfant a eu le temps d'avaloir suffisamment de lait pour recevoir le nom d'Héraclès (le don d'Héra). Les gouttes de lait qui giclent du sein de la déesse quand elle l'arrache de la bouche du nourrisson, forment la Voie Lactée du ciel nocturne. Galanthis n'aura pas pu contrecarrer Héra, comme elle avait réussi à le faire avec

Ilithyie. Eurysthée, né avant terme, hérite de l'Argolide et met en œuvre de l'oracle de Delphes : Héraclès est assujéti à la volonté de son cousin et doit exécuter à sa place les douze travaux mythiques.

La sorcière :

Une autre version du mythe fait de Galanthis, la sage-femme rusée déjouant les projets des Parques ou Moires. La sage-femme subit leur vengeance mais Hécate la prend sous sa protection et en fait sa servante : ainsi la belette appartient au cortège sacré de la déesse au cerf. « Galanthis » ou « Galinthias » dérivent du zoonyme « galéê », désignant un mustélidé. L'animal est une « martre » si on rapproche ce mot du nom de l'entité gynémorphe des Gallo-Romains. En revanche, si l'on se fonde sur les bestiaires antiques et médiévaux qui expliquent que cet animal «conçoit par l'oreille et enfante par la bouche», il s'agit de la belette ou de l'hermine de la faune vernaculaire contemporaine. Enfin, si l'on tient compte d'une précision selon laquelle la bête « erre dans nos maisons », la désignation devient celle de la fouine ou de la genette. Heureusement, Ovide précise que Galanthis ou Galinthias n'a « rien perdu de sa couleur » : il est facile d'en déduire qu'il s'agit d'une belette ou d'une hermine, dont les livrées alternativement blanche et brune, donnent la cadence du calendrier équinoxial. Les auteurs des bestiaires médiévaux ne font pas la différence entre les fouines (la « belette domestique », dont le « zèle » est remarquable) et les martres (la « belette champêtre ») :

« Sachez qu'il existe deux espèces de belettes : une qui habite dans les maisons et une espèce champêtre. Mais l'une et l'autre conçoivent par l'oreille et enfantent par la bouche [...]. Si elle trouve [ses petits] morts, beaucoup de gens disent qu'elle les ressuscite, mais ils sont incapables de dire comment ou à l'aide de quel médicament. »⁸⁷¹

« Il en va exactement de même de la belette, car si l'on tue ses petits et qu'on les lui rend tout à fait morts, de sa propre nature elle connaît un médicament grâce auquel elle les ressuscite. Cela nous le connaissons en toute certitude, mais il est impossible de savoir de quel remède il s'agit. »⁸⁷²

« A propos de la belette, la loi divine ordonne qu'on n'en mange pas, car c'est un animal répugnant. Physiologue dit d'elle qu'elle reçoit la semence du mâle par la bouche, et que c'est ainsi que la semence pénètre en elle. Et le moment venu où elle doit mettre bas, elle donne le jour à ses petits par l'oreille. »⁸⁷³

Pour une fois le Physiologue n'est pas Aristote :

« Quant à la belette, elle a sa matrice disposée absolument comme celle des autres quadrupèdes ; et en elle, d'où l'embryon pourrait-il venir pour arriver dans sa bouche? Comme la belette fait des petits excessivement grêles, et qu'elle les transporte souvent dans sa gueule, où elle les prend ainsi que le font les autres fissipèdes dont nous aurons à nous occuper plus tard, c'est là ce qui aura provoqué cette fable absurde. »⁸⁷⁴

Les différents prédateurs commensaux de l'homme (de la petite « belette », la fouine, à la plus grosse, la genette) sont peut être censées enfante par l'oreille, mais ont surtout pour fonction de débarrasser les maisons des rongeurs et des reptiles qui les infestent :

« C'est surtout aux serpents chasseurs de rats que la belette fait la guerre, parce qu'elle-même se nourrit aussi de rats. »⁸⁷⁵

Venons-en à l'oreille animale d'un être andromorphe, tant cet organe est la voie directe d'accès à la moelle épinière. L'étiologie du mythe est comme souvent, donnée par Ovide :

« Il est des hommes qui croient que lorsque l'épine dorsale a pourri dans la tombe, la moelle humaine se change en serpent. »⁸⁷⁶

La légende de saint Cornély prend alors une toute autre dimension, car le fait de s'introduire dans l'oreille d'un bœuf permet d'en extirper le principe vital. La croyance vernaculaire contemporaine relative aux belettes et hermines, accrédite l'idée qu'en pénétrant dans leur oreille, ces prédateurs tuent des cervidés. On aura compris que les cerfs ne se renouvellent plus si on ôte de leur crâne ce que d'autres assimilent à un serpent. Par antithèse, un cerf se renouvelle au printemps en ingérant un serpent.

Quelques femmes de mauvaise réputation connaissent les sortilèges et les propriétés abortives et/ou emménagogues des plantes. Ces femmes sont appelées « Thessaliennes » par Pline :

« Personne n'a dit non plus dans la suite comment la magie était venue à Telmesse, une ville extrêmement religieuse, ni en quels temps elle avait passé chez les femmes thessaliennes, qui longtemps ont servi de surnom dans nos contrées [...] »⁸⁷⁷

« Il y a longtemps qu'on a trouvé le moyen de calculer à l'avance non seulement la nuit ou le jour, mais encore l'heure des éclipses du soleil et de la lune ; et pourtant une grande partie du vulgaire reste persuadé que ces éclipses sont produites par des enchantements et des herbes, et que cette science, qui appartient aux femmes, est la plus efficace. Et de fait, quelle contrée n'est pas remplie de fables touchant la Médée de Colchos, d'autres magiciennes, et surtout la Circé italienne, qui a même été mise au rang des dieux ? »⁸⁷⁸

Il est alors facile d'identifier la Thessala de Chrétien de Troyes, laquelle intervient deux fois dans le roman de Cligès. La première pour empêcher que Fénice ne soit déflorée :

« [...] Mar avra doute ne poor,
des qu'il avra brü d'un boivre
que cele li donra a boivre,
Et si gerront ensemble andui,
Mais ja n'iert sole avec lui
Qu'ausi ne puist estre a seür
Come s'enstre eus il eüst I mur. »⁸⁷⁹

Et la seconde pour lui donner l'apparence d'une morte, provisoirement :

« [...] La poison a boivre li done,
Et lors quant ele l'a beüe
Li est troublee la vüe,
Si a le vis si pale et blanc
Com s'ele eüst perdu le sanc,
Ne pié ne main ne remeüst,
Qui vive escorchier la deüst,
Ne se croule ne ne dit mot, »⁸⁸⁰

Les « simples médecines » sont des remèdes de « bonne fame » pour relancer le cycle sanguin féminin : l'absinthe, l'armoise, le persil, l'angélique et la muscade, sont utilisées pour favoriser l'apparition tardive des règles ou leur retour après l'enfantement. Il convient néanmoins de s'en méfier :

« C'est à l'image de la belette qui conçoit par l'oreille et qui enfante par la bouche, qu'agissent de semblables femmes. »⁸⁸¹

L'action des plantes sur la lactation procède du même savoir ; citons Paul Sébillot pour une déclinaison des thèmes sexuel (l'aiguillette nouée) et domestique (la vache tarie) :

« Elle sçavoit par artifice
nouer l'auguilette et bien pis
elle faisoit tarir le pis
Tant des asnesses que des vaches. »⁸⁸²

Le rapprochement avec des motifs narratifs contenus dans le mythe d'Étaine (la vache Boand, le cocu Elcmar), le lai de Guigemar (le nœud, métonymie d'un interdit sexuel) et celui d'Eliduc (la belette), permet de faire émerger un autre signifié de puissance, fondé sur le paradoxe consistant à lier des bœufs pour le travail mais les laisser aller à leur convenance, sous le joug. Ce motif se trouve dans la légende de saint Ronan.

Résultats :

Le « baculum » de Gwawl et celui de saint Gonéry :

Pwyll et Gwawl seraient les apparences andromorphes d'un phénomène équinoxial, le mascaret, dont l'étiologie renvoie à Manawyddan ou Nechtan chez les Celtes insulaires, à Nodons en Gaule. Par comparaison avec Poséidon, leur attribut est le « Gae Bolg », une lance magique dont une représentation naturaliste est donnée par le pénis osseux d'un monstre marin nommé Coinchenn. Ce monstre est vraisemblablement un substitut du mascaret. Pwyll et Gwawl se partageraient les occurrences automnales et printanières du mascaret. Pwyll serait un « cavalier » remontant l'estuaire du Firth of Forth, au printemps. À l'inverse Gwawl ou Coinchenn le remonteraient à l'équinoxe d'automne. La même structure équinoxiale devait opposer, en Cornouaille, Tristan et le Morholt, au sujet du tribut à payer. Pour mieux situer l'arme surnaturelle, citons Jacqueline Vons (2000) :

« C'est une chaleur, un feu comparé à celui de la foudre, qui pénètre la moelle et les os du dieu Vulcain, lorsqu'il se trouve face à sa divine épouse, Vénus. Celle-ci est venue le rejoindre pour lui demander de fabriquer des armes pour son fils Enée : Elle avait dit, et l'entourant de ses bras couleur de neige, la déesse voyant que Vulcain est encore indécis, se blottit contre lui en l'enlaçant tendrement. Lui soudain, a été touché par la flamme habituelle, et une chaleur bien connue a pénétré dans sa moelle et s'est répandue jusqu'au fond de ses os en le faisant chanceler ; il en est ainsi d'ordinaire lorsque le tonnerre a craqué et qu'un sillon de feu jaillit, étincelant, avant de répandre son éclat à travers les nuages. Satisfaite de son habileté et consciente de sa beauté, son épouse s'est rendu compte de l'effet produit. »⁸⁸³

Nous retrouvons une occurrence narrative de cette arme dans la quatrième branche du Mabinogi, racontant la mise à mort du petit fils de Math : Bloddeuwedd indique à son amant Gronw comment fabriquer la lance qui servira à tuer son mari. Lleu lui même a prescrit la manière de faire :

« Il faudra passer un an à fabriquer la lance avec laquelle je serai frappé, en y travaillant seulement lorsqu'on procède à l'élévation, pendant la messe du dimanche. »⁸⁸⁴

Le rapprochement est fait grâce à une note de Lambert indiquant que « l'élévation pendant la messe » traduit le mot « *arbeth* », mot dont on sait qu'il désigne un tertre dans le mythe de Rhiannon. En conséquence, la chaleur qui manifeste le « Gae Bolg » de la divinité celtique, semble être un flux de haut en bas.

Ce flux va de la tête vers les génitoires ; Aristote le situe en hiver et Reinberg, en automne. Dans l'iconographie des Celtes continentaux, à Reims notamment, le phénomène est représenté par la bourse de l'entité andromorphe à bois de cerf. À Orches, dans l'arrière-côte beaunoise, il s'agit de la bourse et du couteau de l'entité.

A Cerne Abbas, de son phallus. A Saint-Thégonnec, l'érection est représentée par le « genou » de saint Gonéry, un Priape régional assez explicite. Sa biographie n'apporte pas d'éléments pertinents mais la coutume de Plougrescant, lieu où le saint homme est mort et enterré, est plus éloquente : le pardon y a lieu le quatrième dimanche de juillet, c'est-à-dire entre le 22 et le 28 juillet selon les années. Le saint homme est invoqué par les personnes souffrant des « fièvres » ; on prélève autour du tombeau un peu de terre, qu'on fait au cou du malade dans un sachet. Les personnes guéries par son intercession rapportent la terre à la chapelle, à titre d'ex-voto. Il ne nous a pas été possible de savoir si la coupe utilisée pour boire à la fontaine curative de Plougrescant, était autrefois faite de la calotte crânienne du saint homme, comme dans la paroisse de saint Teilo au Pays de Galles. Toujours est-il que le trésor de la paroisse contient une coupe d'argent, incrustée d'une relique de Gonéry, réputée pour avoir été utilisée pour boire l'eau sacrée. Le toponyme « Plougrescant » renvoie à « Kreskant », saint anonyme dont Gonéry est l'héritier. Selon Deshayes (2000), le mot vient d'une racine bretonne « *kresk » dérivant directement du verbe latin « *crescare* » au sens de « croître, prendre de la force ». L'indication calendaire est alors estivale.

Rhiannon dispose de moyens magiques, comme Eliavres dans le roman de Caradoc. Parmi ces moyens figure un cor, dont Pwyll a sonné quand il eût pris Gwawl, afin de faire venir ses guerriers et prévenir toute velléité de vengeance. Dans le roman de Caradoc, le cor sert à justifier la pureté de Guinier. Dans le roman d'Erec, il annonce la « Joie de la cour ». Que peuvent avoir en commun Gwawl, Eliavres ou Ederne que n'auraient ni Pwyll, ni le roi Caradoc, ni Erec ? S'agit-il de la raideur de leur pénis ? On suppose Pwyll, Caradoc ou Erec moins durs avec les femmes que ne le sont Gwawl, Eliavres et Ederne. Le membre trop dur pour que la saillie soit supportable, a été noté par Aristote à propos des cerfs et des mustélidés. Le « baculum » serait ce qu'on reproche à Gwawl :

« La fouine est à peu près de la grosseur d'un des plus petits chiens de Malte. Son pelage velu, sa forme, son ventre blanc en dessous et la méchanceté de son caractère, le rapprochent de la belette. On l'apprivoise très aisément; mais il ravage les ruches d'abeilles, dont il aime beaucoup le miel. Il mange aussi les oiseaux, comme les chats. On prétend que la verge de cet animal est osseuse, et qu'elle est un remède excellent contre la strangourie. On la racle pour la donner aux malades. »⁸⁸⁵

Le texte indique « *iktis* », qui signifie mustélidé en général, et fouine en particulier.

Le cheval, le porc et le chien dans le mythe breton :

Pour restituer la succession des générations dans le mythe celtique, nous rapprochons le roman de Caradoc et le mythe de Rhiannon. Le cheval Loriagort est le frère du héros Caradoc Briébras. Le doublet de Pryderi-Mabon, fils de Rhiannon-Modron, est le fameux poulain né le premier mai chez Teirnon :

« Sa femme dit à Teirnon : « Seigneur, où est le poulain que tu as sauvé la nuit où tu as trouvé le garçon ? [...] Ne ferais-tu pas bien, dit-elle, de le faire dresser et de le donner à l'enfant, puisque c'est la même nuit que tu as trouvé l'enfant, que le poulain est né, et que tu l'as sauvé. –Je n'irai pas contre cette idée, dit Teirnon, je te permets de le lui donner. »⁸⁸⁶

Les noms de chevaux et de chiens créent quelque dissonance: « Guinaloc » est le nom du chien, frère de Caradoc Briébras. « Guinaloe » est le nom d'un compagnon d'Arthur ou celui de Guenièvre sur le porche de Modène. Par ailleurs, le chien d'Arthur est nommé « Cavall » dans le conte de Kulhwch et Olwenn, nom

incontestablement équivalent à celui d'Epona, épiclèse de Rhiannon. Le nom de Loriagor, « Leuagor », « Levagor », « Lluagor », « Lorzagor » (via *Lorjagor ?), « Lorigal » voire « Lucanor », reste mystérieux : il évoque manifestement un rapport avec la clarté.

Nous rapprochons le mythe de Rhiannon de celui de Deichtire, la fille du roi d'Ulster, Conchobar, selon les versions données par Guyonvarc'h (1994) et par Sterckx (2006). Conchobar se rend à Emain Macha, ravagé par des vols d'oiseaux. Le soir, les chasseurs font halte chez un fermier dont l'épouse est en mal d'enfants : Deichtire l'assiste. Naît un enfant dont Deichtire devient la marraine, tandis que dehors une jument donne naissance à deux poulains. Le fermier fait cadeau des poulains et de l'enfant aux Ulates. Le lendemain, au réveil des chasseurs, tout a disparu sauf le nouveau-né et les poulains ! La troupe rentre à Emain Macha, où Deichtire élève l'enfant qui meurt cependant rapidement. Après les funérailles, on lui sert à boire dans un hanap mais quoiqu'elle fasse, un insecte tente de passer de la boisson à sa gorge : elle finit par l'avalier et se trouve enceinte. La nuit suivante, Deichtire fait un rêve où elle apprend qui est le père de l'enfant à venir (Lugh, fils d'Eithne) et quel est le destin des deux poulains (être attelés au bige du héros). Les Ulates n'appréciant guère que la princesse soit enceinte quoique « vierge », on soupçonne le roi Conchobar d'inceste. Conchobar donne sa fille en mariage à Sualdamh mac Roich. Deichtire prend soin de restaurer son hymen et se donne pour vierge, à Sualdamh, qui assume la paternité de l'enfant à naître. Elle accouche de Sédanta, dit « *Cuchulainn* ».

Enfin, un porc nommé Tortain est le troisième frère de Caradoc Briébras. Son nom est Twrch Trwyth dans le conte de Kulhwch. L'animal n'apparaît pas directement dans la Première Branche du Mabinogi car les porcs sont censés ne pas être arrivés au Pays de Galles au moment où se déroule l'histoire de Pwyll : ils n'y viennent qu'avec la chasse de Twrch Trwyth par Mabon. La comparaison entre les lais de Guiguemar et de Guingamor, prouve que l'on peut substituer un gibier à l'autre tandis que celle entre les mythes de Pwyll et de Mabon laisse entendre qu'il s'agit d'animaux représentant deux générations différentes. Comparons les motifs animaliers du roman de Caradoc et ceux du Mabinogi de Pwyll : la génération paternelle dans le mythe de Rhiannon a pour emblème le cerf, mais l'animal manque dans le roman de Caradoc. Ensuite quatre animaux apparaissent ; d'abord un serpent -manquant dans le mythe de Pwyll- et à la génération suivante, un chien, un porc et un cheval, tous plus ou moins « frères » de l'enfant bâtard. Nous en concluons que le cerf permettant d'établir la relation entre Arawn et Pwyll dans le mythe gallois, est remplacé dans le roman de Caradoc par le serpent associé à Eliavres et Ysave. Le motif de la décollation d'Eliavres par Caradoc Briébras équivaut alors à l'énigmatique motif de la main griffue cherchant à prendre un poulain et un enfant.

Le père est nommé « *Manannan* », en Irlande, « *Manawyddan* », au Pays de Galles, voire « *Lir* » ou « *Llyr Marini* », le principal conseiller d'Arthur dans le Songe de Rhonabwy. Ainsi Teirnon, le roi dont le surnom irlandais signifie le bruit des flots, est-il le doublet de Nechtan. En Gaule, le théonyme est Nodons, Nodens ou Nudens. A Rome, Neptunus. Ce père passe d'un régime céleste à un régime chtonien, en passant à travers la limite séparant les deux strates du monde, la surface marine. Par essence, l'entité ne meurt pas au cours du transit du « clair » vers le « sombre », d'un semestre à l'autre. Son retour de l'inframonde vers le monde vivant est printanier ; cette épiphanie est assimilée au renouveau végétal et à la mue des cerfs. Par antithèse, le passage du monde vivant vers l'inframonde est assimilé à une

hiérogamie et au début de la grossesse divine. L'entité gynémorphe, Gaïa ou Déméter dans la mythologie classique, Etaine dans la mythologie celtique médiévale, accouche au solstice d'été. Leur fils est nommé « *Gwri Wallt Euryn* » car « ce qu'il avait de cheveux sur la tête était aussi jaune que l'or », puis « *Pryderi* » (Souci), puis « *Mabon* ». On le retrouve aussi sous le nom de « *Caradawc Vreichvras* » (au gros bras). Les Irlandais le nomment « *Mac Oc* » ou « *Oengus* ». Sous le même nom, les Gaulois ont « *Maponos* » et « *Carantos* » (le bien aimé). Le mythe de Cuchulainn révèle les rapprochements entre l'onomastique irlandaise et gauloise : « *Sualdamh mac Roich* » (le fils du grand cheval) équivaut à « *Atepomaros* », le surnom d'Apollon, ou de Mercure, en Gaule.

Les mustélidés dans le mythe gallois :

La première idée qui vient à l'esprit au sujet d'un mustélidé venu de la mer, est qu'il s'agit d'une loutre. En effet, l'animal apparaît dans la version galloise du Merlin sylvestre :

« [Suibhne] ne lâcha la main du moine que lorsqu'il entendit un hurlement. Celui qui avait poussé un cri était un serviteur de Congal Claen, fils de Scalann, venu de la part de son maître pour engager Suibhne dans la bataille de Mag Roth. Le serviteur se hâta de raconter à Suibhne les dernières nouvelles. Suibhne partit avec le serviteur en laissant le moine affligé et consterné par la perte de son psautier, autant que par l'outrage et l'affront infligés. Mais après un jour et une nuit, une loutre qui vivait dans l'étang en sortit et vint vers Ronan. Elle portait son psautier [...] Ronan rendit grâce à Dieu pour ce miracle et maudit Suibhne [...] "qu'il soit toujours nu, rôdant et errant à travers le monde, et que ce soit une mort par la pointe de l'épée qui l'emporte "[...] »⁸⁸⁷

L'indication n'a rien d'extravagant car les loutres ont été apprivoisées depuis longtemps :

« On raconte encore que, dans le Palus-Méotide, les loutres sont familières avec les hommes qui y font la pêche; si on ne fait pas une part aux poissons, elles rongent les filets, quand on les étend sur le sol pour les faire sécher. »⁸⁸⁸

L'animal est discret, nocturne là où il est chassé, diurne ailleurs. L'une des meilleures façons de les repérer dans les lumières crépusculaires est de les écouter s'appeler et se répondre : les loutres communiquent volontiers entre elles par toutes sortes de cris sifflés, trilles et cris modulés. Nous verrons que l'hagiographie de saint Ronan (fêté le 1er juin, en Bretagne) comporte une variante irlandaise où saint Ronan est fêté aux calendes de mai ; l'animal donne une indication calendaire :

« Si la loutre voit son ombre le jour de Chandeleur, elle retourne dans son trou pour quarante jours. »⁸⁸⁹

Le paradoxe n'existe que si la Chandeleur est assimilée à la date du lever estival : « s'il fait beau en été » équivaut à « s'il fait beau [à la Chandeleur] en hiver ». Il faut connaître les réfections mythiques pour voir que la tautologie débouche sur l'hiver. L'animal rentre dans sa catiche pour encore quarante jours d'hiver, le demi-trimestre restant avant d'atteindre l'équinoxe vernal, fin de la « saison » sombre. S'il fait mauvais, le réel est décrit ; inutile d'en parler car de toutes façons la loutre restera dans sa catiche. Quelle peut donc être la troisième date, sinon les calendes de mai censées marquer la fin de l'hiver, dans la version du calendrier julien révisée par les Celtes insulaires ? A cette date les loutres apportent leur livre sacré aux saints hommes gallois. Du point de vue morphologique et phénologique, il n'y a aucune assimilation possible d'une loutre à un blaireau ; cependant les deux animaux

appartiennent au même taxon. L'indication calendaire donnée par l'une équivaut à celle donnée par l'autre !

Quand le soleil chauffe à la Chandeleur, le blaireau rentre dans son trou en criant au secours.⁸⁹⁰

Quand à la Chandeleur le blaireau sort de sa tanière et voit son ombre, il rentre au terrier pour six semaines.

« Quand le blaireau sèche sa paille, il fera beau pendant quarante jours. »⁸⁹¹

Le vison a reçu son nom linnéen (*lutreola*, la petite loutre) à cause de ses mœurs poches de ceux de sa (très grande) cousine, si on les compare par la taille. Son nom français provient du latin « *visio* » (la vessie, le pet puant) et a pour équivalent anglais, « *weasel* » (la belette). La longue queue serpentiforme de la loutre et certaines odeurs puantes des mustélidés aquatiques, ont-elles donné lieu au mytheme de la sirène dont il faut peigner soigneusement la fourrure ?

Le patronyme « Gwawl » ne peut raisonnablement dériver du mot « vallum », comme le suggère Sterckx. En revanche, il est vraisemblable qu'il dérive du nom latin du glouton, dont la différence morphologique avec le blaireau tient surtout à la carrure. Quant à l'appétit, il sans commune mesure : le blaireau est un plaisantin comparé à son cousin du Nord. L'animal est bien connu des mythologies boréales car il est le principal prédateur du renne. L'argument selon lequel la faune scandinave n'a rien à faire dans le mythe gallois, ne peut guère être opposé ; le folklore médiéval et contemporain prouve le contraire : les mêmes masques faits de bois de rennes sont utilisés depuis huit siècles à Abbot's Bromley. L'antagoniste zoologique d'un renne est un glouton ; si le rite médiéval anglais est fondé sur le renne, il semble difficile de récuser l'homophonie entre « *gulo* » et « Gwawl ». Le nom breton de l'animal (« *karglout* ») semble dériver du mot français. Nous suivons Cabard et Chauvet (1998) quand ils s'amuse de ce que le père de Gargantua soit un glouton, puisque « gueule », « glotte » ou « gosier » viennent du bas latin « *glutto* ». Les noms gallois du glouton (« *barus* ») et du mascaret (« *bore* ») ne sont pas très éloignés phonétiquement du mot français désignant couramment le mascaret (la « barre »).

Discussion :

La morphogénèse des cornes et des dents selon Aristote :

Il est difficile d'échapper à la taxonomie, à la zoologie et à la physiologie d'Aristote tant cet auteur a été prolige dans ces domaines. Sa contribution à la connaissance ne saurait être confondue avec des notules disparates réunies comme autant d'exemples de la diversité. Comme il a cherché à définir des principes généraux plutôt que d'écrire une série de monographies, il n'est pas toujours facile de restituer le rapport entre ses textes et la conception médiévale des armes du gibier, le bois des cerfs et les dents des bêtes mordantes. Dans le traité « Parties des animaux » Aristote définit sa méthode :

« Il y a donc deux causalités, la finalité et la nécessité [...] et lorsqu'on en traite, il faut absolument rendre compte des deux (si ce n'est pas possible, essayer de mettre cela en évidence). Il est évident aussi que ceux qui ne traitent pas de ces deux causalités ne traitent pour ainsi dire pas de la nature. Car c'est la nature qui est principe plutôt que la matière. »⁸⁹²

« Ce qui a empêché nos prédécesseurs d'en venir à cette méthode d'explication, c'est l'absence d'une doctrine définie sur l'essence et la substance.[...] La nécessité signifie donc tantôt que, la fin étant elle,

l'existence de certaines conditions est requise, tantôt que les choses sont ainsi et que telle est leur nature. »⁸⁹³

« Voilà donc les procédés de notre méthode, voilà le nombre et la nature des choses dont il faut chercher les causes. »⁸⁹⁴

Plutôt donc que de « traiter isolément de chacune des espèces en particulier ce qui entraînerait de fréquentes répétitions puisqu'on devrait alors traiter de tout ce que l'on rencontre en chacune, et ce sont les mêmes choses que l'on rencontre en une foule d'animaux », Aristote préconise de traiter des structures :

« Puisque tout organe est en vue d'une fin, que chacune des parties du corps est aussi en vue d'une fin, et que la fin, c'est une action, il ressort que le corps tout entier est constitué en vue d'une action totale. [...] Par suite, le corps tout entier existe en quelque sorte pour l'âme, et chacune des parties pour la fonction qui lui est naturelle ».⁸⁹⁵

Comparant la fonction des cornes chez les cerfs et des dents chez les éléphants, Aristote examine « comment la nature selon l'essence a tiré parti en vue d'une fin, de ce qui existe par nécessité », à savoir le substrat de nature terreuse commun aux deux taxons. Un animal aussi grand que l'éléphant n'a pas besoin de cornes pour se défendre, aussi la substance terreuse propre à cette espèce est-elle concentrée dans ses dents. Lors des combats entre mâles, ces dents leur serviront d'armes, par accident. Pour Aristote, la fonction première des dents chez les éléphants est de leur permettre de renverser les arbres dont ils broutent le feuillage. Ceci explique que les dents soient communes aux deux genres sexués dans cette espèce. A l'inverse, les cerfs sont trop menus pour se servir de leur masse corporelle pour se défendre ; ils ont donc des cornes. Il faut donc expliquer pourquoi les femelles, qui ont tout autant que les mâles à se défendre des prédateurs, n'en n'ont pas. L'explication finaliste tourne court :

« Les parties que la nature a données aux animaux pour leur défense dents, crocs, cornes, ergots, et toutes les parties qui leur ressemblent, sont assez souvent réservées aux mâles exclusivement ; et la femelle ne les a pas. C'est ainsi, par exemple, que la biche, femelle du cerf, n'a pas de cornes. »⁸⁹⁶

Faute d'explication, l'auteur recourt à une ruse rhétorique :

« Parmi les animaux à quatre pieds et sauvages, la biche semble bien ne pas être la moins intelligente, en donnant naissance à ses petits près des chemins (car les prédateurs ne s'en approchent pas à cause des hommes) [...] »⁸⁹⁷

Il faut donc en conclure que la fonction première des cornes des cerfs est d'être utiles dans les combats en mâles et que c'est parce qu'elles en sont exclues, que les femelles n'en n'ont pas. A nouveau l'explication finaliste tourne court puisque les femelles des rennes ont de petites cornes, qui certes n'ont rien à voir avec les grandes cornes des mâles, mais leur sont néanmoins nécessaires : le fait a échappé à la sagacité du Physiologue, tout comme lui échappe la différence entre les grandes cornes des boucs et les petites des chèvres. En définitive, la taille qui semblait être le critère entre des animaux qui n'ont pas besoin de cornes pour se défendre et ceux qui en ont besoin, ne sert à rien : ne voit-on pas que les sangliers, dont la taille est comparable à celle des cerfs, se servent de leurs dents pour se défendre tandis que les rhinocéros, dont la taille est à peine moindre de celle d'un éléphant, se servent d'une corne ? Les deux catégories zoologiques, les bêtes douces et rousses d'un côté, les bêtes noires et mordantes de l'autre, sont héritées des traités de vénerie, c'est-à-dire des chasses particulières à une classe sociale. Doit-on penser que la dichotomie corne/dent est un legs direct de la biologie aristotélicienne ? Absolument pas, car la causalité finale et la causalité nécessaire sont évoquées au sujet d'autres taxons. Il en

va ainsi de la substance terreuse censée se fixer dans les sabots pleins des chevaux, par opposition aux sabots fendus des ruminants en général et des cerfs en particulier.

Les chevaux, dont la taille est comparable à celle des cerfs, n'ont ni dents, ni cornes, mais des sabots pour se défendre. La causalité au sens de la finalité est prise en défaut, puisque les chevaux se défendent habituellement en fuyant mais attaquent de la dent ou du sabot. Que reste-t-il de la causalité au sens de la nécessité ? La fonction narrative est inversée : le cerf a des cornes parce qu'un excédent de substance terreuse se fixe dans la partie supérieure de son corps, alors que cet excédent se fixe dans la partie inférieure de celui des chevaux. Pourquoi les biches ne manifestent-elles pas cet « excédent » de matière terreuse alors que les juments sont identiques aux mâles, pour ce qui concerne la matière terreuse ? Aristote voit les choses ainsi : c'est parce qu'ils ont un excédent de matière terreuse que les cerfs, les chevaux mâles et femelles peuvent se défendre à l'aide de leurs cornes ou de leurs sabots. Obligé de constater que les biches en sont démunies et faute de pouvoir expliquer l'emploi d'une matière terreuse pour un organe de défense, Aristote doit trouver une explication de substitution pour tenter de sauver sa théorie : il le fait en prétendant que les biches utilisent leur intelligence, faute de disposer de cornes, de dents ou de sabots pleins. Quelque soit la qualité des traductions proposées, il est évident que ni la causalité en vue de la finalité, ni la causalité par nécessité ne répondent pas aux attentes de biologistes contemporains qui voudraient entrer dans le détail des cas d'espèce.

L'homologie rapprochant la dent des éléphants de la corne des cerfs, ou le sabot des chevaux de la corne des cerfs, autrement dit l'homologie entre les parties dures de l'organisme par nécessité, devenant les organes d'attaque ou de défense par finalité, n'est pas le seul aspect de la physiologie aristotélicienne qui soit passé à la postérité. Nous retrouvons ce thème chez Goethe, qui ne cite pas Aristote. Etudions à présent le rapport entre la corne de cerfs et l'os pénien des phoques, des morses ou de quelques autres animaux marins. Au moment de comparer des taxons aussi différents que les mammifères terrestres et les mammifères marins, précisons pourquoi nous parlons d'homologie :

« C'est à peu près uniquement par la configuration des parties et du corps tout entier, en tant qu'elle comporte des ressemblances, qu'on détermine les genres [...] les parties diffèrent alors, non suivant un rapport d'analogie (ainsi, dans l'homme et le poisson, le rapport de l'os à l'arête), mais plutôt par de simples caractéristiques corporelles – grandeur, petitesse, mollesse, dureté, surface lisse ou rugueuse, ou une autre propriété de ce genre-, en général, suivant le plus et le moins. »⁸⁹⁸

Aristote dit « analogie » là où nous pensons « homologie », pour signifier que la dent du narval a la même fonction que celle de l'éléphant ou que la corne des cerfs. La dent du narval fut présentée durant de nombreux siècles comme étant celle de la licorne. On sait que la licorne, animal dangereux pour le chasseur, perd de sa rudesse au contact des vierges. Le rapprochement entre la vierge et la biche est facile à faire, bien que la fonction narrative soit inversée. La vierge qui assouplit le caractère des licornes est l'homologue de la biche qui ne supporte pas le membre trop rigide du cerf. Le motif est inversé : si la licorne ne résiste pas à la douceur d'une vierge, quand la biche ne supporte pas la rigidité du membre du cerf :

« La biche s'accouple le plus souvent [...] en se retirant de dessous le mâle (car la femelle ne supporte pas le mâle souvent à cause de la rigidité de son membre), pourtant certaines s'accouplent parfois en demeurant sous le mâle, comme les brebis. »⁸⁹⁹

L'arme de la licorne et son humeur belliqueuse sont comparables au membre et au cri du cerf lors du rut. Les cornes des narvals et des cerfs se déclinent avec l'humeur furieuse des licornes et ardente des cerfs. Le mythe médiéval de la licorne parle indirectement de l'ardeur des vierges à l'accouplement ou, ce qui revient au même, de l'oestrus des biches au lever d'Arcturus. Voyons ce que dit Aristote de la puberté des filles :

« C'est surtout à cette époque que les filles ont besoin de surveillance ; car elles commencent à éprouver au plus haut degré le désir des plaisirs de l'amour, si bien que si elles ne se gardent pas d'une impulsion supplémentaire là où les corps mêmes changent, en s'abstenant des plaisirs de l'amour, elles auront l'habitude par la suite de suivre leur désir ; car celles qui toutes jeunes se sont adonnées à l'amour deviennent plus intempérantes. »⁹⁰⁰

« Il y a avantage, pour renforcer leur tempérance, à ne donner les filles en mariage qu'assez âgées, car, de l'avis général, celles qui se sont adonnées jeunes au coït sont plus effrénées [...] C'est pourquoi il convient de marier les femmes autour de l'âge de dix-huit ans. »⁹⁰¹

En conséquence, le coït doit idéalement avoir lieu après que la saison ait changé, à l'équinoxe d'automne. Encore convient-il d'attendre la maturité des époux, c'est-à-dire 18 ans pour les femmes et 36 ans pour les hommes :

« On a donc dit quand il faut que soit réalisée l'union sexuelle. Quant au moment du point de vue de la saison, on peut en user comme beaucoup de peuples qui aujourd'hui ont, fort justement, arrêté que cette conjonction ait lieu en hiver. [...] les médecins indiquent pertinemment les moments favorables pour le corps, et les naturalistes, en traitant des vents, recommandent plutôt les vents du nord que ceux du sud. »⁹⁰²

En définitive, le détour relatif à la raideur de l'organe nous ramène à des considérations calendaires : le mythe marial diffère de la doctrine d'Aristote. La Vierge des hagiographes n'est pas celle des bestiaires.

La saisonnalité de la pulsion sexuelle selon Pline l'Ancien :

La paternité de l'énoncé suivant est douteuse ; on le trouve chez Aristote et non chez Hésiode, alors que Pline affirme que c'est là sa source :

« Les hommes sont plus ardents à l'amour l'hiver, les femmes l'été, dit Hésiode. »⁹⁰³

Les données sur les différences humaines, en particulier sur les dates solsticiales d'ardeur amoureuse différenciées selon le genre sexué, sont précises et leur expression littérale a vraisemblablement contribué à fonder une « vérité » aujourd'hui dépassée. Les dates indiquées par Hésiode et Aristote sont différentes de celles qu'observe Reinberg, avec les moyens modernes d'un chronobiologiste : il est donc facile de réfuter la théorie antique. Là n'est pas le problème, tant la théorie antique corrobore une assertion mythique qui perdure jusqu'à notre époque, faire l'amour en tout temps au gré des uns (l'hiver) et des autres (l'été). Pline ne fait pas le rapprochement entre les rites dédiés à Junon ou Héra et les structures sociales fondées sur le mariage et la transmission patrimoniale. Ce par quoi il accrédite une idéologie naturaliste qui perdure. Dans notre espèce, le désir sexuel et/ou la capacité à procréer seraient non seulement indépendants de la saisonnalité mais le seraient encore des heures de la journée. Il semble même que ce soit pour Pline, un critère pour démarquer l'homme de la bête :

« Dans les autres espèces, il y a une saison des amours et une gestation bien déterminées. L'homme, lui, peut faire l'amour à toute heure du jour et de la

nuit. Toutes les bêtes parviennent à satiété, l'homme pour ainsi dire, jamais. »⁹⁰⁴

Pline, confronté à une dissonance difficile à résoudre et peut-être soucieux de marquer les esprits, expose un cas où l'acte sexuel est distinct de son éventuelle expression rythmique :

« Messaline, l'épouse de Claude, estimant que c'était là un royal titre de gloire, choisit pour se mesurer avec elle une servante, prostituée notoire, et elle la battit en faisant l'amour vingt-cinq fois en vingt-quatre heures. »⁹⁰⁵

On admettra que Messaline a choisi le jour des Quinquatries pour s'accoupler avec quelque âne, Silène ou Priape, et célébrer à sa manière les Matralia. Dès lors la dissonance se résout par le décalage de rites dédiés à Vesta, autrefois célébrés à Rome en mars et ensuite reportés en juin. La réforme liturgique expliquerait le déphasage calendaire entre la saisonnalité du désir masculin évoquée par les auteurs antiques (l'hiver) et celle de la pulsion masculine observée par les auteurs modernes (l'automne). L'époque à laquelle la réforme du culte d'Hestia (Vesta) a eu lieu, est bien antérieure à celle de la réforme civile julienne. La réforme des cultes concerne aussi bien la religion des Grecs que celle des Romains puisqu'elle est implicite dans les écrits d'Aristote et d'Ovide, et, si l'on en croit Pline, dans ceux d'Hésiode. Les travaux scientifiques sur la saisonnalité de la pulsion sexuelle masculine, récents et confidentiels, n'ont pas suffi à combler l'écart entre la réalité et la construction sociale de la virilité : le récit ethnographique alsacien est l'exemple d'une reconstruction où la normalité des uns est opposée à la sauvagerie des autres.

*Chapitre 10. Relier
le solstice d'été à
des dates
intermédiaires*

Le chapitre 10 décline l'application estivale de l'hypothèse générique. Elle est validée quand les figures fêtées aux calendes de février et de novembre sont reliées par des analogies à celles fêtées au solstice d'été. Elle est réfutée quand ces figures n'ont aucune fonction narrative commune avec celles du solstice d'été.

Où les calendes de février et de novembre signifient l'été :

Les saints au cerf du début février :

Ils sont nombreux. Le récit le plus complet concerne saint Télo, fêté le 9 février : nous en parlerons en analysant le parcours rituel associé à sa légende. Citons cependant quelques légendes au cerf où des figures hagiographiques susceptibles d'être substituées à saint Télo. Ainsi la légende de saint Adelin (fêté le 3 février) : Hadelin ou Adelin, né au début du VII^e siècle en Aquitaine, est un disciple de saint Remacle, fondateur de l'abbaye de Stavelot. Il fonde un oratoire à Celles sur les bords de la Lesse. On rapporte que deux veneurs qui avaient chassé dans l'enceinte de son oratoire, retrouvèrent le lendemain les corps de leurs chiens sur les cadavres de leurs chevaux :

« Ils firent l'expérience pour eux-mêmes du sort réservé aux autres qui viendraient y chasser" et l'évêque interdit alors "que quiconque entrât désormais à cheval dans l'enceinte de l'oratoire". (traduction Jean Meyers) »⁹⁰⁶

Adelin meurt à Celles en 690 ; un chapitre d'une douzaine de chanoines se consacre alors à sa mémoire. En 1046, l'évêque de Liège fait déposer les restes du saint homme dans une châsse en argent. La châsse de saint Hadelin sort chaque année, le troisième dimanche de septembre. D'abord conservée à Celles, la châsse a ensuite été transférée en l'église Saint-Martin-de-Visé. Le crâne de saint Hadelin y est conservé dans son propre reliquaire.

La légende de saint Aventin (fêté le 4 février) reprend le motif classique du gibier se plaçant sous la protection de l'ermite. Saint Aventin a été attiré à Troyes par les vertus de saint Loup. Il vit en ermite, au lieu connu aujourd'hui comme Saint-Aventin-sous-Verrières. Il n'a emporté dans sa retraite qu'une pioche, du pain et des semences. Un jour une biche poursuivie par la meute, vient se réfugier dans sa

cellule. Les chiens ne peuvent s'avancer plus avant, comme retenus par une barrière invisible. Les chasseurs accordent l'impunité à l'ermite et à la bête. La biche devient la compagne fidèle du saint homme.

Nous retrouvons dans un autre récit une allusion à sainte Véronique (fêtée le 4 février). Au lieu de sa légende, il s'agit d'un récit apocryphe. Un berger se trouve au bord d'une forêt et voit une biche couverte de blessures sortir d'un fourré. L'animal s'approche d'un bouleau et s'y frotte pour détacher les croûtes de sang séché sur ses plaies. Puis la biche se traîne jusqu'à un tapis de véroniques, s'y roule et se redresse pour s'enfuir dans le taillis. Le lendemain, le berger apprend que le roi souffre d'ulcères sur tout le corps. Il apporte au palais royal de l'écorce de bouleau et des véroniques. Il déclare que les plantes qui peuvent guérir une biche, pourront aussi guérir le roi. Les médecins le menacent de prison pour oser comparer le roi à une bête. Le roi en entend parler et tient à expérimenter le remède. Il est soulagé et récompense le berger par une bourse d'écus, comme un « prix d'honneur ». En Allemagne, la véronique officinale est nommée « *Ehrenpreis* », c'est-à-dire « prix d'honneur ». Au Moyen Age, la plante fut considérée comme une panacée ; elle est encore préconisée dans les maladies digestives et respiratoires.

Enfin, la légende de saint Jean de Matha (fêté le 8 février) contient également un épisode consacré à un cerf. Après avoir été ordonné, Jean de Matha se rend à Cerfroid et y passe trois ans en ermitage, en compagnie de Félix de Valois. Près d'une fontaine dite de la Trinité, apparaît un cerf blanc portant dans ses bois une croix rouge et bleue. Jean de Matha fait alors part à son compagnon de la vision qu'il a eue lors de sa première messe. Ils se rendent à Rome pour faire approuver par le pape, la création de l'ordre des Trinitaires. Les deux légendes suivantes sont plus intéressantes en ce qu'elles permettent des rapprochements plus nombreux avec les thèmes folkloriques ou les termes de différents récits.

Celle de saint Désiré (fêté le 11 février) est assez complexe car les hagionymes et patronymes sont des plus confus. En effet, l'évêque Gibert fut le premier à recevoir le titre d'évêque de Clermont, ses prédécesseurs étaient « évêques d'Auvergne ». Il est fêté le 11 février en Auvergne, sous le vocable de « Désiré », et le 14 février en Bourgogne, sous celui de « Gibert », abbé de Luxeuil. Sa légende concerne la fondation du monastère de Mozac en Auvergne. Dans la « *Vita tertia Austremonii* », Gibert est nommé « Adelbert », évêque successeur de l'évêque Etienne de Clermont. Le prodige au cerf reprend celui de l'abbaye de Fontenelle et celui la cathédrale du Puy en Velay. Le récit débute par une vision de l'abbé Lanfroy pendant la nuit de Noël. Il voit un cerf blanc entrer dans le monastère de Mozac et indiquer de ses cornes et de ses pieds, le tracé d'une église sur le sol recouvert de neige :

« et sicut in nive vestigium cornu et pedum eiusdem cervi apparuit, ita et sub nive simili modo in terra apparuit. »⁹⁰⁷

Le site marqué par le cerf est le cimetière situé au Nord de l'église existante, dédiée aux saints Pierre et Caprais. Huit jours plus tard, Lanfroy rêve qu'il se trouve aux côtés du roi Pépin II d'Aquitaine, en son château d'Orléans : Pépin lui rapporte la vision qu'il a eue dans la basilique de la Sainte-Croix d'Orléans : un vieillard resplendissant lui enjoint de construire une basilique. Lanfroy est alors tiré de son rêve par le moine l'appelant à l'office de matines, le jour de la Circoncision. Alors que le roi Pépin assiège la cité de Clermont, il se souvient d'un rêve fait et décide d'aller prier à Mozac. En chemin, il croise l'abbé et les moines de Mozac venus à sa rencontre. Lanfroy et Pépin se racontent leurs visions : l'abbé revendique le lieu pour

le sien en montrant à Pépin les traces laissées par le cerf dans le cimetière. Le roi y fait construire la basilique au moyen des pierres taillées provenant de Clermont, qu'il vient de ravager. Il confie l'abbaye à Adelbert.

Les noms de Gibert et Lanfroy ne sont plus évoqués à la fin du récit. Saint Adelbert, fondateur de l'abbaye d'Egmont, est fêté le 25 juin. Le nom « Lanfroid » ou « Lanfroy » est douteux ; Leufroy, ancien moine de Fontenelle puis évêque de Rouen, est connu pour la fondation d'un monastère dédié à la Sainte-Croix, situé à La Croix-Saint-Leufroy, sur les bords de l'Eure non loin de Rouen. Saint Leufroy est fêté le 21 juin. Dans le calendrier liturgique, la Circoncision est célébrée le 1^{er} janvier, huit jours après la vigile de Noël. Autrement dit, les dates des rêves de Lanfroy et de la visite du roi Pépin à Mozac correspondent au Nouvel An et commémorent l'année première du calendrier occidental. On ne peut trouver mieux pour fonder un bâtiment religieux... Les deux dates, celle des rêves prémonitoires (au solstice d'hiver) et celle de la fête patronale des fondateurs (au solstice d'été) donnent une cadence binaire à l'année. Les calendes de février (Saint Désiré le 11 et saint Gibert le 14) renvoient au solstice d'été (le 21 juin pour Leufroy et le 25 pour Adelbert). L'église dans l'enclos de laquelle le cerf s'est manifesté, est dédiée à saint Pierre (fêté aux calendes d'août) et saint Caprais (fêté le 20 octobre). Saint Guibert, à Gembloux près de Namur, est fondateur d'un monastère dédié à saint Pierre et saint Exupère, tous deux fêtés le 1^{er} août. Les clercs, connaissant l'homologie entre les orientations solaires aux solstices et les dates intermédiaires, ont vraisemblablement rédigé les différentes Vitae Sancti dédiées aux calendes de février et d'août, pour placer les édifices sous tutelle chrétienne tout en respectant la coutume païenne. S'agit-il de rites de fondation ?

La légende de saint Julien l'Hospitalier est nettement mieux connue, ne serait-ce que par la réécriture due à Flaubert. Le saint homme est fêté le 20 ou le 27 ou le 29 janvier ou le 12 février, voire le 28 août, selon les endroits. Les motifs traditionnels de la légende de saint Julien l'Hospitalier, racontent que le saint homme est un chasseur repentant après qu'un cerf eût prédit un avenir terrible. Flaubert narre avec moult amplification littéraire le premier retournement de situation, quand le cerf annonce la malédiction. La fin est plus vite expédiée. Nous reprenons ici les éléments de Marcel Schwob (1973) pour les versions traditionnelles, mais tous les fragments cités sont extraits du texte de Flaubert. Saint Julien est un jeune noble. A la suite d'une rencontre avec un cerf qui lui prédit qu'il tuera père et mère, il quitte son pays :

«Un jour que Julien allait à la chasse, étant jeune homme et noble, il rencontra un cerf et se mit à le poursuivre. Soudain le cerf se retourna et dit :
- Pourquoi me poursuis-tu, toi qui seras meurtrier de ton père et de ta mère ?
A ces paroles, Julien fut frappé de stupeur. Et afin qu'il ne lui arrivât pas ce que le cerf avait prédit, il s'enfuit et abandonna tout.»⁹⁰⁸

Il se met au service d'un roi d'une contrée lointaine, puis finit par s'installer et se marier là-bas. Ses parents partent à sa recherche à travers le monde : finalement, ils sont hébergés dans le château de Julien, alors absent. On leur donne le lit conjugal. Revenant chez lui, Julien surprend le couple endormi : il croit y voir sa femme et un amant. Il tue ses parents. Après le drame, Julien quitte ce pays, se retire dans la solitude et se fait passeur sur un fleuve périlleux, construit un hôpital tout en continuant sa vie d'ermite. Il reçoit un jour un homme misérable, un lépreux qu'il héberge et soigne. Celui-ci lui annonce la fin de sa vie. Julien meurt en ayant eu le temps de savourer le rachat de son âme :

« Celui qui avait paru d'abord si faible et comme lépreux devint rayonnant et s'éleva dans le ciel. Et il dit à son hôte : - Julien, le Seigneur m'a envoyé vers toi pour te monter qu'il a accepté ta pénitence (c'était un ange du seigneur) et dans peu de temps vous reposerez tous deux dans le Seigneur. Et ainsi il disparut. Et peu de temps après, Julien et sa femme [...] rendirent leurs âmes au Seigneur. »⁹⁰⁹

Le récit est construit autour des deux annonces prémonitoires, l'une par le cerf au début, l'autre par l'ange à sa fin, comme si l'un et l'autre étaient les apparences d'une unique entité. La seconde annonce vient tempérer ce que la première pouvait avoir de païen. Le récit comporte également deux trajets. Jacques de Voragine ne parle que de la piste suivie par le chasseur lors de la rencontre, « Tu me sequeris, qui patris et matris tuae occisor eris ? », alors que Flaubert tire parti des périples des pèlerins et évoque in fine, la destinée humaine du berceau à la tombe. A l'instar des premiers collecteurs des récits du folklore, il n'hésite pas à reprendre un thème populaire pour l'enrichir : à la fin du récit, on retrouve le motif d'une barque faisant l'aller-retour d'une rive à l'autre, comme si l'on s'agissait de passer du monde réel à l'au delà. La cohérence narrative voudrait que les calendes de février, homologues du lever solsticial estival, soient associées au cerf, et que les calendes de novembre, au coucher solsticial estival, le soient à l'ange. Peine perdue, il faut une seconde légende, celle de saint Hubert, fêté le 3 novembre, pour entrevoir cette cohérence à travers la récurrence des motifs caractéristiques.

Les indications permettant dans le texte de Flaubert de déterminer à quel moment de l'année ont lieu le premier crime, puis le second, sont très vagues. Citons-le pour ses morceaux de bravoure, notamment l'éradication d'un groupe de cerfs et la rencontre « du » cerf :

« [Les cerfs] bondissaient dans l'enceinte, cherchant à s'échapper. Julien visait, tirait ; et les flèches tombaient comme les rayons d'une pluie d'orage. Les cerfs rendus furieux se battirent, se cabraient, montaient les uns par dessus les autres ; et leurs corps avec leurs ramures emmêlées faisaient un large monticule, qui s'écroulait, en se déplaçant. Enfin ils moururent, couchés sur le sable, la bave aux naseaux, les entrailles sorties, et l'ondulation de leurs ventres s'abaissant par degrés. Puis tout fut immobile. »⁹¹⁰

« Julien s'adossa contre un arbre. Il contemplait d'œil béant l'énormité du massacre, ne comprenant pas comment il avait pu le faire. De l'autre côté du vallon, sur le bord de la forêt, il aperçu un cerf, une biche et son faon. Le cerf qui était noir et monstrueux de taille, portait seize andouillers avec une barbe blanche. La biche, blonde comme les feuilles mortes, broutait le gazon ; et le faon tacheté, sans l'interrompre dans la marche, lui tétait la mamelle. »⁹¹¹

Le « chasseur » ne reconnaît rien de l'apparition. Effectivement, Julien tue le faon, puis sa mère. Vient le tour du cerf :

« Le grand cerf l'avait vu, fit un bond. Julien lui envoya sa dernière flèche. Elle l'atteignit sur le front et y resta plantée. Le cerf n'eut pas l'air de la sentir ; en enjambant par-dessus les morts, il avançait toujours, allait fondre sur lui, l'éventrer ; et Julien reculait dans une épouvante indicible. Le prodigieux animal s'arrêta ; et les yeux flamboyants, solennel comme un patriarche et comme un justicier, pendant qu'une cloche au loin tintait, il répéta trois fois : -« Maudit ! Maudit ! Maudit ! Un jour, cœur féroce, tu assassineras ton père et ta mère ! » Il plia les genoux, ferma doucement ses paupières, et mourut. »⁹¹²

Le style rappelle le dénouement du drame mozartien, où l'abattage des cervidés correspondrait à la liste de Don Giovanni. Mais Julien n'entre pas de plain pied en enfer : il tombe dans une dépression telle qu'il renonce à chasser. Ses proches tentent de le soigner :

« [Son père] manda les maîtres mires les plus fameux, lesquels ordonnèrent des quantités de drogues. Le mal de Julien, disaient-ils, avait pour cause un vent funeste, ou un désir d'amour. »⁹¹³

Le choix des mots renvoie au dicton cynégétique cité par Gaston Phébus : « Au cerf le mierre, au sanglier le barbier ». Dans cette version dramatique de la rencontre d'un cerf, on pourrait très bien s'attendre à une suite conforme à la légende du chasseur maudit, voué à poursuivre le cerf pour le restant de ses jours. Le récit reprend le mythe d'Œdipe tuant son père Laïos. Mais Flaubert y ajoute une touche fantastique, quand le brame du cerf noir attire le blanc fantôme :

« Les morts percés au cœur, n'avaient même pas bougé. Il écoutait attentivement leurs deux rôles presque égaux, et, à mesure qu'ils faiblissaient, un autre, plus au loin les continuait. Incertaine d'abord, cette voix plaintive longuement poussée, se rapprochait, s'enfla, devint cruelle ; et il reconnut, terrifié, le brame du grand cerf noir. Et comme il se retournait, il crut voir dans l'encadrure de la porte, le fantôme de sa femme, une lumière à la main. Le tapage du meurtre l'avait attirée. D'un large coup d'œil, elle comprit tout, et s'enfuyant d'horreur laissa tomber son flambeau. »⁹¹⁴

Les saints au cerf du solstice d'été :

La légende de saint Méen (fêté le 21 juin) rapporte au moins un épisode au cerf, mais le saint homme est invoqué pour ses interventions salutaires, en Bretagne et Normandie, plus que pour la protection accordée aux animaux. Saint Méen est censé soigner toutes les maladies de peau, mais aussi celles qui affectent la main. La dévotion populaire est particulièrement soucieuse des chênes séculaires plantés dans les sanctuaires dédiés à saint Méen. A Chapelle-Biche, c'est au jour saint Méen qu'est invoquée la sauvegarde de la bête ; celle-ci a bu au baptistère ou au bénitier, et a été miraculeusement sauvée des chasseurs.

La légende de saint Tujen (fêté le 24 juin) est moins précise mais recoupe en partie la précédente. Le saint homme est invoqué localement pour la protection contre la rage, dont on sait qu'elle est une « hydrophobie ». « Tujen » ou « Tugen » est également connu sous le nom « Tujan », mais à la date du 2 février cette fois. Les deux dates fournissent la même indication solsticiale : l'une sur le cercle calendaire (Tujen), l'autre en visée azimutale du lever estival (Tujan). Il semble que « Tujen » soit notre « Eugène » car un motif légèrement différent de celui de la légende bretonne est évoqué dans la légende wallonne de saint Eugène, fêté le 13 juillet. Le gibier se réfugie dans l'abbaye plutôt que d'être pris par les chasseurs :

« Une jeune biche (« cervula ») venant de la villa de Lesve, échappe aux chasseurs et à leurs chiens, traverse la forêt de Marlagne pour ouvrir d'elle même la porte de l'église abbatiale de Brogne, puis se prosterne devant l'autel de Saint Eugène comme si elle priait (« quasi in oratione ») dans la position des moines bénédictins quand ils prononcent leurs vœux. (« ut mos est monachis qui secundum regulam sancti Benedicti promissionem faciunt »).⁹¹⁵

Nous n'avons retenu de sa notice hagiographique que le prodige suivant :

« Un vrai miracle se produisit le 3 des calendes de juillet : on vit un cerf, on ne sait d'où il venait, d'autant qu'il n'était pas poursuivi par un chasseur. Il

se dirigea vers le petit village de Lesve sans crainte. Venant de la forêt de Marlagne, il parvint au monastère de Saint Eugène. Comme les portes étaient fermées, privé de la voix humaine, il frappa du pied et ayant incliné la tête avec humilité, il demanda de pouvoir entrer. Après avoir obtenu l'autorisation, il se prosterna devant l'autel et se tint là, comme s'il était en prière selon l'habitude des moines. » [la suite manque].⁹¹⁶

Le saint invoqué ailleurs en France contre la rage est saint Hubert d'Ardenne. La chasse des cerfs nécessitant le recours à une meute nombreuse, la protection contre la rage est une synecdoque relative à la vulnérabilité des chiens vis-à-vis de cette maladie. A lire Hell, on comprend que le risque de perdre leur auxiliaire est compensé par la « fièvre » des chasseurs, d'août à février. Ceux-ci développent des capacités olfactives égales à celles des chiens ; la rage étant une « hydrophobie », les chasseurs boivent sec.

Les saints au cerf du début novembre :

La légende de saint Gorry (fêté le 27 octobre) : la légende rapporte qu'une biche traquée par la meute de l'évêque local vient se réfugier chez l'ermite Gorry, qui la prend sous sa protection. Le prélat reconnaît le prodige et fait don à Gorry des terres avoisinant l'ermitage. Saint Gorry n'est pas ou peu honoré en Armorique, où sa légende est supplantée par celle de saint Gouesnou.

La légende de saint Dagobert (fêté le 1^{er} novembre) est mal connue et le personnage est souvent confondu avec son homonyme. Le roi Dagobert I^{er}, chassant en forêt de Saint-Denis, poursuit une biche. Celle-ci se réfugie dans la basilique, où sont enterrés les ancêtres de Dagobert (Saint Denis, dans une variante). Les chiens et les chevaux s'arrêtent, les veneurs se taisent. Dagobert est seul face à la biche et la regardant dans les yeux, il a une vision : il voit, sur une île, la file de ses ancêtres. Des diables les mènent en bateau, les barques sont lourdes. Cette légende évoque les yeux du cerf, ses larmes. Le thème rappelle l'eau des fontaines du psaume 42. Les barques de la vision de Dagobert évoquent la barque funéraire des légendes bretonnes et celle des passeurs, comme saint Julien l'Hospitalier.

Dans une autre version, Dagobert poursuit un cerf à proximité de la chapelle construite sur le tombeau de saint Denis. Le cerf se réfugie dans la chapelle : la meute refuse d'avancer et les veneurs renoncent à leur chasse. Une autre version encore, fait de Dagobert le fils du roi Clotaire. Le prince se querelle avec son précepteur et s'enfuit du palais, craignant la colère du roi. Il se réfugie dans la chapelle construite sur le tombeau de saint Denis. Les soldats du roi cherchent à l'en déloger mais la chapelle résiste à leurs assauts. Dagobert s'endort : en rêve, saint Denis lui apparaît et lui prédit qu'il sera un jour roi, charge à Dagobert de faire bâtir une basilique à l'emplacement de l'antique édifice. Devenu roi, il s'acquitte de sa dette ; l'église est achevée le 23 février 636. Durant la nuit suivante, elle fût consacrée par Jésus lui-même et ses apôtres. Pour en témoigner, il ne restait sur place qu'un lépreux enfermé là, à la tombée de la nuit, à l'insu des bâtisseurs. Le Christ lui ordonne d'annoncer le lendemain aux prélats que la basilique est consacrée : le lépreux se récuse en arguant qu'on ne lui accordera aucun crédit. Alors le Christ lui ôte sa peau lépreuse et l'accroche comme une dépouille. Le lépreux dispose ainsi d'une preuve matérielle à l'appui de ses dires.

La légende de saint Hubert (fêté le 3 novembre) :

Hubert, lors de la rencontre un cerf, a une vision divine et voue le restant de sa vie au sacerdoce. En Bretagne, saint Hubert est moins honoré qu'il ne l'est ailleurs

en France. C'est l'exemple typique d'une légende transposée à la date opportune. A Cast, la représentation du cerf crucifère est anonyme : il peut s'agir aussi bien de saint Hubert, que de saint Eustache, saint Jean de Matha, saint Félix de Valois ou saint Julien l'hospitalier. Dans la version brabançonne donnée par Roland (1980), l'épisode du cerf crucifère est explicitement relié au solstice d'hiver : Hubert part à la chasse un jour de Noël, alors que tous ses voisins se rendent à la messe. Un cerf vient à sa rencontre, portant entre ses cornes le signe de la Sainte-Croix. Quand Hubert le voit, il entend une voix lui dire : « Convertis-toi à la foi catholique ou tu descendras plus rapidement en enfer ». Hubert descend alors de sa monture et adore le signe de la Sainte-Croix. Les textes qui font mention de la Sainte-Croix (3 mai et 14 septembre) sont source de confusion :

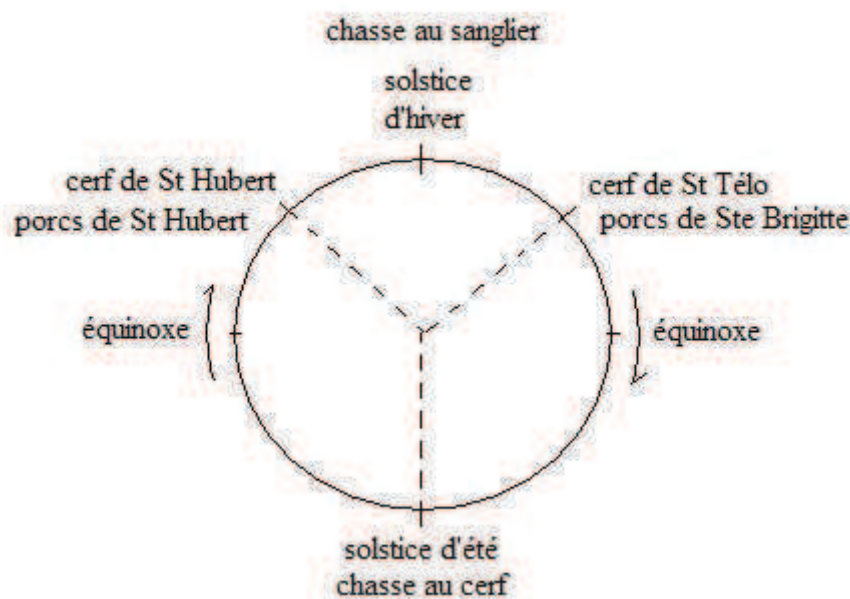
« Sy advint que, lui estant en la forest et desja commençant à chasser, ung cerf tout blanc vint et se montra au devant de luy, portant entre ses cornes le signe de la Sainte-Croix. »⁹¹⁷

Dans la version de Bède, l'indication calendaire est différente : la date du prodige est le Vendredi Saint. La date pascale est en rapport direct avec la légende de saint Eustache, à qui la voix divine enjoint de se faire baptiser. Les versions selon lesquelles le cerf est blanc n'apportent pas de précision suffisante sur la date de la rencontre. Dans une version populaire, l'indicateur animal tout autre : saint Hubert est à Jérusalem et quatre Juifs veulent le confondre :

« Le voila qui vient à nous, dit l'un d'eux. Nous allons voir s'il est aussi bon prophète qu'il le dit et si vraiment il est inspiré par Dieu. Et celui qui parlait ainsi, Jean de Rancenne, un rabbin, ajouta : -Vous trois, entrez dans ce four et je demanderai au saint, s'il peut deviner ce qu'il cache. »⁹¹⁸

Ainsi fut fait ; saint Hubert est questionné et déclare qu'il s'agit de trois cochons. Le rabbin se récrie mais « ce furent en réalité, trois petits cochons qui sautèrent à terre ». Ce récit oppose le porc domestique, mangé par les Chrétiens et non consommés par certains peuples d'Orient, et le cerf de la version canonique. Outre la différence ethnique, le saint homme récuse la pratique oraculaire des rabbins en démontrant son inanité.

Figure 15



D'autres saints hommes ont en Bretagne été substitués à saint Hubert d'Ardenne. Ainsi la légende de saint Gwenvael (fêté le 18 octobre ou le 3 novembre) rapporte que le saint homme défriche son domaine en attelant des cervidés. Le récit recoupe la légende de saint Envel (fêté le 11 décembre, sous ce nom). « Gwenvael » ou « Envel » sont souvent confondus ; Envel est représenté en laboureur avec un attelage déséquilibré avec d'un côté un cerf et une biche, et de l'autre, un loup. La logique propitiatoire prévaut : ces saints sont invoqués pour se protéger des loups et de la rage, ou pour se protéger des oiseaux pillant les semences, une fois les semailles en cours. Leur homonyme « Gwenhaël » est donataire de terres, de la part du comte Waroc. Bien d'autres saints bretons ont attelé des cerfs afin de défricher les terres, sans qu'un loup n'inflige de dommages au bétail. Toutefois, le motif de la prédation suivie de l'asservissement du prédateur, est souvent repris : ainsi pour saint Tégou ou saint Tegonnec. On rapporte qu'un loup fut attelé à la place des bêtes de trait qu'il avait dévorées. De même avec saint Edern : la vache du saint homme ayant été tuée par les villageois, le saint homme inverse le sort en prenant sous sa protection le cerf chassé par le roi Budig, puis se sert de l'animal pour cerner les terres données en sanctuaire.

La légende de saint Lucien (fêté le 4 novembre) agrège d'autres motifs prodigieux. Les saints Lucien et David vivent en anachorètes en un désert qui deviendra la ville de Tiflis, en Géorgie. Ils sont nourris chaque jour par trois biches qui leur réservent leur lait. Leur renommée attirant des fidèles en foule, ils durent construire un monastère. A Beauvais, leur homonyme Lucien, premier évêque des Bellovaques, est connu pour le prodige qui suivit son martyr : décapité, il porte sa tête jusqu'au pied d'un coteau où furent fondées l'église Notre Dame du Thil puis l'abbaye Saint-Lucien. Il est fêté le 8 janvier.

La légende de saint Ké (fêté le 5 novembre) est typique des récits celtiques : le saint ermite dispose d'une cloche magique offerte par saint Gildas, qui lui indiquera le lieu idoine pour fonder son domaine. Il s'installe en Armorique avec ses compagnons pour défricher la forêt et évangéliser le pays. Toutefois, le roi ne l'entend pas ainsi et capture le bétail prévu pour les travaux d'essartage : alors huit cerfs sortent de la forêt et viennent se ranger sous le joug. Les cerfs restèrent à la disposition des moines et le propriétaire reconnu le prodige. L'hagionyme est connu sous de nombreuses variantes : « Ké », « Keu », « Quay », « Quaix ».

Une autre légende présente des motifs apparemment distincts, mais où la fonction narrative du chien, si elle est inversée, permet de revenir à la « rage » auquel saint Hubert met fin. Il s'agit de saint Guinefort (fêté le 5 novembre). Le thème principal est un combat contre un serpent infanticide. Ici un chien mange le monstre ; le même récit avec une belette, une hermine, une fouine ou une genette serait tout aussi plausible. La légende du chien ophiophage ne doit pas occulter celle du saint homme, connu sous une dizaine d'hagionymes distincts : « Quinefort », « Guinefort », « Digneport », « Généford », « Génifort », « Milfort », « Millefort »... Le saint homme est un évêque de Normandie ou de Picardie, mort décapité. Son culte est associé aux troubles de la croissance, au rachitisme infantile, sous le nom de « Jean » car « Saint Jean-le-fort rend fort ».

La légende de saint Léonard ou Laumer (fêté le 6 novembre) :

La légende est assez complexe qui mêle le prodige du saint homme au profit de la délivrance de l'épouse du roi, lors d'un accouchement difficile, le don de terres, une occurrence saisonnière relative à une sécheresse et le tarissement des puits,

l'asile donné par le saint homme à des prisonniers ou des réfugiés. La notice hagiographique de Jacques de Voragine est nettement insuffisante pour rendre compte de la croyance populaire et de la tradition locale. Les légendes de Léonard, Launomar ou Launomer, Laumer ou L'Homer, Léonor ou Launor se sont vraisemblablement influencées les unes et les autres, d'une province à l'autre. Nous ne pouvons ici reprendre le détail des biographies dans leurs versions régionales, tant elles sont nombreuses. Nous en resterons à celle de saint Léonard. Le saint reçoit des terres dans la forêt où il était installé en ermite : il pourra y fonder un domaine privé. La contenance foncière en sera l'étendue qu'il pourra cerner avant le lever du prochain jour : le chant du coq, le « *gallicinium* », marque les changements de phase comme dans la légende de saint Télo à Landeleau, à l'autre pôle de l'intervalle estival mythique :

« Le coq [...] indique les heures du jour et de la nuit et les divers moments de la journée : il chante cependant plus haut et plus orgueilleusement de nuit, mais vers le lever du jour, il chante plus clair et plus doucement ; mais il bat trois fois son corps de ses ailes avant de chanter. »⁹¹⁹

« Lorsque le coq chante de nuit, plus on se trouve près de la venue du soir ou du lever du jour, et plus il chante souvent : et plus on approche du milieu de la nuit, plus il donne de puissance à son chant et d'ampleur à sa voix. Le crépuscule du soir et l'aube, [...] participent à la fois de la nature du jour et de celle de la nuit. »⁹²⁰

Un autre motif aviaire, à savoir l'envol de colombes tenues jusque là emprisonnées, symbolise le départ d'oiseaux migrateurs dans la coutume contemporaine de Saint-Léonard-de-Noblat, lors de la fête patronale. Le motif est en rapport avec le miracle accompli par saint Léonard, relatif à une sécheresse estivale. La date de la procession commémorative est reportée au deuxième dimanche de novembre car la durée des festivités a été portée à huit jours, à un moment de l'histoire. Si la fête patronale ne durait que les trois jours, comme le fameux « *tri nox* » rattaché au mois de Samonios de la plaque de Coligny, elle se situerait le dimanche suivant le 6 novembre. On notera que Guillaume Le Clerc de Normandie compte encore le temps à la manière des Gaulois, la nuit précédant le jour : cette tradition a été transmise et le rite contemporain est resté nocturne. En Normandie, saint Léonard est l'objet d'un culte régulier : on l'invoque en faveur des enfants chétifs, ayant des retards dans l'apprentissage de la marche. A Saint-Léonard-de-Brémontier-Merval, une fontaine lui est dédiée dont l'eau est un remède contre la paralysie et les troubles moteurs. Saint Léonard d'Avranches, fêté le 4 mars, est souvent confondu avec son homonyme, mais il n'a pas laissé de légende au cerf.

L'ermite Laumer, retiré dans une forêt du Perche, a reçu en sanctuaire les terres où il a fondé l'abbaye de Corbion. Saint Laumer est fêté le 19 janvier. Il n'est pas connu pour une légende au cerf mais il a laissé un « pas-Saint-l'Homer » imprimé dans la roche. A cet endroit une chapelle a été édifiée, près de la source que le saint homme fit jaillir en plantant son bâton. L'eau soigne les enfants marchant tardivement et de façon générale, les troubles de la locomotion. Saint Léonard partage ce privilège avec saint Germain d'Auxerre, fêté à la vigile des calendes d'août.

Où les indications estivales n'ont aucun rapport avec les calendes de février et de novembre :

Plusieurs récits suivent une trame narrative fondée sur deux retournements de situation. Une première fois lorsque le chevalier, quittant la cour où il a eu le malheur

de déplaire, rencontre une dame à la fontaine dont il reçoit tout ce dont il manquait, la nourriture, les vêtements, l'argent, les plaisirs, les enfants. La date de l'abondance est solsticiale, à saint Jean sinon à la Pentecôte. La situation se retourne une seconde fois, quand le chevalier trahit le secret de son union avec une dame d'au delà. Il quitte alors ce monde et on n'entend plus parler de lui. Le récit suivant est moins complexe.

La légende de Notre Dame de la Treille (le 21 juin) :

Vers la fin de l'an 628, Salwart, prince de Bourgogne, quitte la Bourgogne pour rallier l'Angleterre ; il est accompagné de sa femme Ermengarde et de leur fils nouveau-né, tout juste baptisé. Ils traversent la forêt de Sans-Merci, appelée ainsi à cause des brigandages qu'y exerce Phinart, prince de Bucq. Celui-ci les attaque : Salwart est tué. Sa femme a le temps de cacher l'enfant dans un buisson près de la fontaine des Saulx. Ermengarde est retenue en otage par Phinart qui prétend ne la libérer qu'en échange de la souveraineté sur la Flandre.

Dans cette forêt vit un vieil ermite qui ayant fait force miracles en son temps, demeure la plupart du temps au fond d'une grotte. Il tire sa subsistance du lait d'une biche. Trois fois par jour, elle vient lui présenter sa mamelle ; l'ermite boit une partie du lait et fait cailler l'autre. Or, un jour, la biche ne revient qu'avec la mamelle à moitié pleine ; le lendemain, sa mesure de lait a encore diminué. Le surlendemain, la mamelle de la biche est si sèche que l'ermite est obligé de sortir de la grotte pour aller chercher de l'eau. Le quatrième jour, la mamelle étant parfaitement vide, l'ermite trouve le jeûne trop rigoureux pour être supportable. Cependant la biche est en pleine santé : aussi le cinquième jour, l'ermite l'enferme et prend tout son lait. Au soir cependant, la biche s'enfuit ; elle ne revient pas le lendemain. Le septième jour enfin, il la revoit, la suit et découvre qu'elle allaite un petit garçon de quelques mois. Il recueille l'enfant, qu'il nomme « Lyderic » en raison du rossignol chantant dans le buisson où il l'a trouvé. (Dans d'autres récits, il s'agit de « Laüstic »)

A huit mois, Lyderic tenait sur ses pieds ; à dix, il commençait à parler. A huit ans, il était fort comme un homme ordinaire. A dix ans, un jour qu'il se promène avec sa nourrice, un loup se jette sur elle ; Lyderic étouffe le loup entre ses bras et se fait un vêtement de sa peau, comme Samson s'en était fait un de la dépouille du lion. Comme Lyderic ne se sert de sa fronde et de son arc que contre les oiseaux de proie ou les animaux de carnage, les bêtes faibles l'aiment et lui font fête : les lapins courent devant lui, les chevreuils le suivent comme le berger de leur troupeau sauvage et les oiseaux volètent au-dessus de sa tête, surtout les rossignols. Leur langage inintelligible pour les autres, est compris de Lyderic. Le vieil ermite considère cela en pleurant de joie et répète que le jeune homme était béni de Dieu. Son premier chagrin est causé par la mort de la biche ; comme il pleure, un rossignol se met à chanter au-dessus de sa tête :

« Tout vient de Dieu, tout retourne à Dieu : l'éphémère en une seconde, l'insecte en une heure, la rose en un jour, le papillon en six mois, le rossignol en un lustre, la biche en quinze ans et l'homme en un siècle ; - et depuis l'éphémère qui a vécu une seconde jusqu'à l'homme qui a vécu un siècle, une fois mort, il semblera à l'éphémère, à l'insecte, au rossignol, à la biche et à l'homme, qu'ils auront vécu le même temps, car ils n'auront plus d'horloge que celle de l'éternité, dont un battement dit : « Jamais ! » et l'autre : « Toujours ! Dieu est immortel, louons Dieu ! »

Tous les jours Lyderic retourne sur la tombe de la biche, mais l'hiver venant, il ne la trouve plus. Alors le rossignol chante :

« Cherche, Lyderic, cherche, mais tu chercheras vainement. Le monde n'est formé que de débris humains ; chaque atome de poussière a appartenu à un être animé : si toute fosse ne s'affaissait d'elle-même, la terre aurait plus de vagues que l'Océan, et l'homme ne trouverait pas de place pour sa tombe entre la tombe de ses pères et celle de ses fils. »

Son second chagrin survient lors de la mort de l'ermite, à cent ans. Lyderic plante un jeune marronnier sur sa tombe pour qu'elle ne se perde comme celle de sa nourrice.

Encore une fois, le rossignol chante :

« Il y a deux choses sacrées dans le monde entre les choses sacrées : c'est la tombe d'un père et la vieillesse d'une mère. Il est un devoir à accomplir entre tous les devoirs, celui qui prescrit à l'enfant de fermer les yeux qui ont vu s'ouvrir les siens. »

Alors Lyderic coupe un jeune chêne pour s'en faire un bâton de voyage et se met en route. Il marche pendant trois jours et le quatrième, attiré par des coups de marteau, il parvient à une forge. Au-dessus de la porte est une enseigne : maître Mimer, armurier. Lyderic voit alors un beau chevalier auquel maître Mimer présente une magnifique épée, payée en pièces d'or. Comme Lyderic en veut une semblable et qu'il ne peut l'acheter, il travaille chez le forgeron et se prépare aux exploits à venir. A douze ans, devenu habile dans toutes les techniques des chevaliers, Lyderic cherche à venger son père et à délivrer sa mère. Le roi Dagobert lui accorde le droit d'affronter Phinart en combat judiciaire. Celui-ci a lieu sur le Pont de Fin à Lille, le 15 juin 640 : après un long et dur combat, Lyderic tue le géant assassin. Il libère sa mère. Le roi Dagobert lui donne les biens de Phinart et le fait comte de Flandre.

Lyderic prend le titre de Grand Forestier, en résidence au château de Bucq, au dessus du confluent de la Deûle et du Bucquet. Il fonde la ville de Lille à l'Est du Pont de Fin, le point de rupture de charge du transit sur la Deûle, entre la Flandre et la Champagne. Sur l'ancien *castrum* devenu le Vieux-Lille fut érigée l'abbaye de la Treille puis l'église Notre-Dame-de-la-Treille. Les deux géants de Lille, Lyderic et Phinart, y reviennent encore chaque année pour conduire une procession amphidromique. La Deûle représente ici l'axe Nord/Sud du trajet fluvial entre les deux provinces ; Lille est la porte Sud de la province de Flandre, délimitée approximativement par l'isoglosse entre les parlers franco-germanique. La date du 21 juin correspond à l'extrémité inférieure de l'analemme tracé par l'ombre d'un style. Dans le référentiel de Ptolémée, c'est le Sud.

Où le temps s'arrête en été :

Nous justifions le choix des récits suivants par la paronomase entre Stanna et Etaine et par celle entre Etaine et étagne. Cependant, nous n'avons trouvé ni bique, ni biche nourricière, mais des « vaches » venues de l'autre extrémité du monde.

L'arrêt du temps dans le mythe irlandais :

Le mythe d'Etaine fait d'Oengus, son fils, l'héritier de son père, Eochaid Aerem ou Dagda. L'enfant a été placé en fosterage auprès d'un père adoptif, Midir. Parvenu à l'adolescence, le garçon est raillé par ses pairs qui lui reprochent de n'être pas le fils de celui qu'il appelle son père. L'adolescent est conduit devant le roi, qui le reconnaît et lui donne un bien en apanage. Le récit de l'éducation d'Oengus n'indique pas à quelle date il fut calomnié et qu'il eut à faire reconnaître son ascendance royale.

La dénonciation calomnieuse et de la reconnaissance du soi disant bâtard par son père le roi, se trouvent dans d'autres récits d'origine celtique, notamment dans la

légende de Cormac et dans celle de Taliesin. Une fois encore, il manque les indications calendaires précises et l'intervention d'une biche. On en reconnaît une variante dans les récits arthuriens, puisque la conception et de la prime éducation d'Arthur, suivent à peu de choses près la même trame narrative. En l'état actuel du dossier de comparaison des textes, les thèmes de l'accession à la royauté et de la continuité dynastique ont la faveur des exégètes. Il existe cependant d'autres motifs, plus énigmatiques, révélant selon quel procédé littéraire sont indiqués les valeurs temporelles. La substitution de la partie pour le tout, est la figure de style la plus heuristique mais elle est l'inverse de la compréhension intuitive, quand le thème calendaire est juste exposé par le contraste entre le froid et le chaud, le clair et l'obscur, l'abondance et la disette.

Prenons une série d'exemples, dans les différentes versions de la « Courtise d'Étaine ». Voici la première version, traduite par Guyonvarc'h :

« Le Dagda mit de grands charmes sur Elcmar qui s'éloignait pour qu'il ne revînt pas à temps, c'est à dire tôt. Il l'éloigna de l'obscurité de la nuit et le garda de la faim et de la soif. Il mit sur lui de longues errances si bien que neuf mois furent comme un jour. Car il avait dit qu'il reviendrait entre le jour et la nuit. Le Dagda alla pendant ce temps à la femme d'Elcmar et elle lui engendra un fils, du nom d'Aengus. La femme était guérie de ses souffrances quand Elcmar revint. Il ne remarqua pas sa faute en elle, c'est à dire qu'elle avait couché avec le Dagda ». ⁹²¹

Ici le jour vaut pour l'année ; les choses sont ainsi dites que l'écart entre prime et vêpres vaut neuf mois. Pour qu'une journée soit ainsi constituée que sa phase diurne occupe les 3/4 du cycle nyctéméral, il faut être au solstice d'été à la latitude de Gundestrup. L'indication temporelle signifie le solstice estival, comme si la grossesse s'était déroulée des calendes de février aux calendes de novembre. L'interprétation est corroborée par la suite du récit, où nous retrouvons la même synecdoque. Dagda explique à son fils comment évincer « légitimement » Elcmar de son fief :

« La volonté d'Aengus sera d'avoir la royauté d'un jour et d'une nuit sur le Brug. Il ne rendra pas sa terre à Ealcmar qu'il ne se soit soumis à ma volonté. L'argument d'Aengus sera que le pays lui revient en apanage pour avoir épargné Ealcmar et ne pas l'avoir tué. Ce qu'il a demandé est la royauté d'un jour et d'une nuit et, dit-il, c'est en jours et en nuits que le monde se passe. » ⁹²²

Le récit se poursuit selon une boucle narrative : jusque là Étaine était l'épouse d'Elcmar. Dagda n'a pas élevé lui-même leur fils Oengus, mais l'a confié à son frère Midir. A présent, c'est Midir qui réclame Étaine, fille d'Ailill. Oengus est chargé de la quête ! Pour l'obtenir, il doit vaincre Ailill ; le duel se déroule sous la forme d'un tournoi d'échecs, dont Oengus perd les premières parties. Le premier enjeu est de défricher les douze plaines d'Ailill. Le même processus se reproduit, où les 3/4 de l'espace valent pour le tout :

« Cela sera fait » dit le Mac Oc. Il retourna chez lui et il se plaignit de son ennui au Dagda. Il fit en sorte que douze plaines fussent défrichées en une nuit dans la terre d'Ailill. Voici quels sont les noms de ces plaines : Mag Macha, Mag Lena, Mag nItha, Mag Tochair, Mag nDula, Mag Techt, Mag Li, Mag Line, Mag Murthemne. » ⁹²³

On a beau recompter, neuf seulement des douze plaines sont visibles dans le paysage irlandais ! Nous en inférons que les trois autres plaines sont au delà. Le second enjeu est de drainer le pays, afin que douze rivières conduisent l'eau à la mer :

« Il alla à nouveau trouver le Dagda et se plaignit de son ennui. Il fit en sorte en une seule nuit que douze grandes eaux courussent vers la mer. On ne les avait jamais vues avant que cela ne se produise. Voici quels sont les noms de ces eaux : Find et Modornn, Slenna, Amnas, Oichen, Or, Banda, Samair et Loche. »⁹²⁴

A nouveau, neuf rivières seulement sont visibles dans le paysage irlandais ; les autres coulent au delà. Une fois ces deux épreuves réalisées, Oengus paye à Ailill le prix convenu et conduit Etaine chez Midir. Débute alors l'in vraisemblable aventure conjugale d'Etaine et Midir, qui ne réussiront ni à vivre ensemble, ni à procréer. En définitive, la courtise d'Etaine fait apparaître deux générations, l'une où Etaine engendre avec Dagda et la suivante où elle n'engendre pas avec Midir. Le terme commun est Etaine, selon l'analogie où la fécondité est à Dagda, ce que la stérilité est à Midir. Quant à Oengus, il a pour géniteur Dagda et pour éducateur, Midir. Les circonstances au cours desquelles se déroulent les prodiges, ont pour terme commun Oengus, à travers le rapport 3/4 : les neuf mois de grossesse sont les neuf labours et les neuf rivières. Autrement dit, la maîtrise temporelle dont fait preuve Dagda pour tromper Elcmar, a pour corollaire son habileté à façonner l'espace pour satisfaire Ailill. Nous en inférons que le moment durant lequel Dagda règne (Etaine est alors épouse d'Elcmar, tandis qu'Oengus vit chez Midir) a pour complément celui où Oengus règne à son tour (Midir cherche alors à s'approprier Etaine, fille d'Ailill, sans y parvenir). Les quatre extraits que nous avons cités, sont issus de la première version de la « Courtise d'Etaine ». Voyons à présent les motifs temporels d'autres versions du mythe.

Guyonvarc'h donne une indication semblable à celle-ci dans un extrait du « Livre de Leinster ». Le Dagda est alors le titulaire du « Sid in Broga ». Mac Oc, fils adoptif de Midir, va trouver le Dagda pour lui demander une terre en apanage, mais celui-ci n'a plus rien à donner :

« Qu'il me soit accordé cependant », dit le Mac Oc, « un jour et une nuit dans ta résidence. » Cela lui fut accordé. « Va-t-en maintenant à la résidence suivante », dit le Dagda, « car tu as achevé ton temps ». « Il est clair », dit-il, « que la nuit et le jour sont la durée du monde entier, et c'est ce qui m'a été donné. » Le Dagda partit donc et le Mac Oc resta dans le sid. »⁹²⁵

Nous retrouvons les mêmes indications dans un récit dont l'héroïne est Boand, femme d'Elcmar et semble-t-il sœur du Dagda. Dagda est conseillé par son druide, qui lui explique comment éloigner Elcmar :

« Envoie-le sur la route plane-la séparation ne sera certainement pas difficile- bien qu'il ne lève ni impôt, ni tribut, en voyage pendant neuf mois. Quant à moi, j'arrêterai le soleil pendant neuf mois » [...le Dagda s'adresse à Elcmar] « Ton voyage consistera à aller dans le pays », dit l'homme qui tient le festin de Fal, « ne t'endors pas pendant la nuit au dehors avant d'avoir atteint le Brug blanc. »⁹²⁶

Elcmar prend la route, on le sert d'abondance en vin et hydromel :

« Aussi longtemps que l'homme blanc fut à sa boisson, sans amitié et sans faute, le Dagda fut à dormir avec sa sœur et ni interdit, ni combat, ni crime ne le retint. L'heureux aubergiste mit sa ceinture et revint par-dessous chaque colline à sa maison jusqu'à l'achèvement des neuf mois. Après quoi, le soleil se coucha. »⁹²⁷

Boand accouche d'un fils que son père nomme Oengus Mac Oc. Père et mère abandonnent l'enfant sur le gazon, où il est trouvé et recueilli par Midir. A l'adolescence, Oengus est raillé par ses pairs et Midir lui révèle qu'il est le fils du roi

d'Irlande. Le royaume lui reviendra ; en échange, Oengus lui prescrit d'exiger de Dagda qu'il lui donne sa forteresse, le Brug. Ainsi est fait :

« Puisque tu ne veux pas donner davantage et puisque tu es maître du temps, accorde un jour et une nuit sans faute dans la maison dans laquelle tu es. Le Dagda quitta sa résidence ; c'était un arrangement sans valeur ; Oengus et Midir l'aimable avaient trompé le roi. »⁹²⁸

Quand Dagda revient, « il leur oppose un refus à tout jamais » :

« ô héros » dit Midir avec fierté, « si tu prêtes attention à nos droits, un jour et une nuit entière ne sont pas achevés, ô roi des mystères. » Le Dagda perdit de cette manière la terre fertile où il était venu. »⁹²⁹

Par la suite on met en doute la chasteté de Boand, laquelle est contrainte d'aller en ordalie, à la source de Nechtan :

« J'irai jusqu'à la belle source de la Segais pour que ma chasteté soit hors de doute. J'irai trois fois dans le sens contraire du soleil autour de la source vivante sans mensonge. » Mais la source violente se brisa contre elle, les mots de cette histoire sont vrais. Ce fut un cri de regret pour son honneur quand elle ne trouva pas de protection. »⁹³⁰

Dans les versions en prose et en vers du Dinshensas, Boand est le nom de la femme de Nechtan ou Nuada, outre celui du fleuve au cours rapide. La culmination solaire au solstice d'été est bien précisée :

« Boand vint ici du sud, femme de Nechtain, à un rendez-vous d'amour, à la maison d'Elcmaire des chevaux, un homme qui rendait beaucoup de bons jugements. C'est alors que vint le Dagda chez ce fameux Elcmaire : il commença à prier la femme et la fit enfanter en un seul jour. C'est alors qu'ils arrêtaient le soleil pendant neuf mois, grande nouvelle, réchauffant le noble éther, au sommet du firmament parfait. »⁹³¹

Les indications directionnelles et temporelles concordent ici, alors que dans les autres versions, les données sont partielles. La suite des poèmes révèle que Boand a été mutilée par la source et qu'elle courut vers la mer « pour que personne ne vît sa blessure. Sa faute retomba sur elle-même. ». Quant à la faute, on sait ce qu'il en est :

« C'est elle la mère du bon et tout-puissant Oengus. Elle donna un fils au Dagda, homme brillant, malgré l'homme de ce sid. »⁹³²

Dans la seconde version de la « Courtise d'Etaine », c'est Eochaid Aerem qui part faire le tour des quatre provinces d'Irlande, tandis qu'Etaine reste en compagnie d'Ailill, frère d'Eochaid. On s'attend donc à ce qu'à la première heure, Ailill cocufie Eochaid Aerem, afin que naisse Oengus en fin de journée... En effet, Ailill et Etaine s'accordent au sujet du rendez-vous galant :

« Il dit à Etain : « Et ce qui manque à ma guérison, quand l'aurai-je ? ». « Tu l'auras demain », dit-elle, « mais pas dans la demeure du prince afin qu'il ne soit pas humilié. Viens demain me retrouver sur la colline au-dessus de la cour. »⁹³³

Ailill manque trois fois le rendez-vous. Se présente à sa place Midir, qui explique la cause de l'absence :

« C'est moi en vérité », dit Midir, « qui ai mis dans l'esprit d'Ailill l'amour qu'il a pour toi afin d'affaiblir son sang et sa chair. C'est moi qui lui ai enlevé tout désir charnel afin que ton honneur n'ait pas à souffrir. Mais viens avec moi dans mon pays, si Eochaid te le dit. » « Je le veux bien », dit Etain. »⁹³⁴

L'heure du rendez-vous est la troisième du matin, au lever du jour estival : Ailill ne réussit pas ce qu'Eochaid, dans la version précédente, avait réussi à faire en l'absence d'Elcmar. Nous en inférons que le solstice d'été est le temps réservé par

Etaine à Dagda, tandis que son doublet (Midir dans la première version, Ailill dans la seconde) devra attendre que les saisons aient alterné.

Dans la troisième version du mythe, Eochaid se lève en même temps que le soleil, un beau jour d'été : il voit venir à lui Midir, qui propose le fameux tournoi d'échecs. Les enjeux se succèdent que Midir perd tour à tour tandis qu'Eochaid s'enrichit, chaque matin à la troisième heure. Mal conseillé, Eochaid propose de plus lourds enjeux :

«Eochaid lui imposa les célèbres grandes tâches, à savoir dépierrer Meath, mettre des roseaux à Tethba, une chaussée sur Moin Lamraige, une forêt en Breifne. »⁹³⁵

Midir perd encore et s'acquitte du gage. Finalement, il propose de jouer encore une fois mais en l'échange d'un « don contraignant » qui ne sera révélé qu'après coup :

« Jouerons-nous aux échecs ? » dit Midir. « Quel sera l'enjeu ? », dit Eochaid. « L'enjeu que chacun de nous souhaitera », dit Midir. L'enjeu d'Eochaid fut emporté ce jour-là [...] « Que désires-tu de moi ? » dit Eochaid. « Mettre mes mains autour d'Etaine et avoir un baiser d'elle », dit Midir. »⁹³⁶

Midir revient le mois suivant chercher Etaine. Eochaid la lui refuse. L'arbitrage revient à Etaine :

« Je t'ai dit », dit-elle, « que si Eochaid ne me cède pas, je n'irai pas. En ce qui me concerne, tu me prendras si Eochaid me cède ». « Je ne te céderai pas », dit Eochaid, « mais qu'il mette ses deux bras autour de toi au milieu de la maison telle que tu es là ». « Ce sera fait », dit Midir. Il prit ses armes dans la main gauche, il prit la femme sous le bras droit et il l'emmena à travers l'orifice du toit de la maison. »⁹³⁷

Tandis que deux cygnes font le tour de Tara, Eochaid perd son épouse et la royauté ; la date est indiquée par le vol migratoire des cygnes, lesquels passent à cette latitude aux calendes de novembre dans un sens, à celles de février dans l'autre sens. La suite du récit démontre que la troisième version du mythe est l'inverse de la première, car l'on y voit Eochaid réclamer sa femme à Midir. Midir lui donne l'occasion de la reprendre, en la lui présentant à identifier parmi cinquante autres. Eochaid ne reconnaît pas Etaine ; celle qu'il croit être Etaine et qu'il emmène, s'avère être leur fille. On apprend ainsi qu'Eochaid est père d'une fille et l'époux de celle-ci, dans la version où Etaine vit avec Midir, et père d'un fils dans celle où Etaine vit avec Elcmar, puis avec son propre fils.

Dans la quatrième version du mythe, le roi Eochaid cherche une épouse. On lui présente Etaine, qui précisément l'attendait : le mariage est organisé. Ailill, le frère d'Eochaid, tombe malade d'amour pour Etaine, laquelle est commise à ses soins tandis qu'Eochaid part faire le tour des provinces d'Irlande :

« Dis moi comment tu te trouves, ô homme, car je suis une jeune femme avisée ; dis-moi ce qui concerne ta hanche afin que la guérison soit mon œuvre. »⁹³⁸

Elle exhorte Ailill à se lever et lui propose de mettre son bras autour de son cou :

« Si tu n'en as pas assez, ô noble homme, ô fils de roi, ô souverain, je ferai pour te guérir une action agréable depuis mon genou jusqu'à mon nombril. »⁹³⁹

Rendez-vous est pris pour qu'Ailill rejoigne Etaine dans la maison sur la colline à l'extérieur de Tara, au lever du soleil, le lendemain. Comme dans la seconde version du récit, Ailill s'endort à la fin de la nuit et laisse passer l'aube, trois jours de suite, tandis que Midir vient à la rencontre d'Etaine. Au retour d'Eochaid, Ailill disparaît du récit. Survient le moment de la transformation d'Eochaid en Midir :

« Une fois qu'Eochaid était à Fremainn, il fit une assemblée et des courses de chevaux et Etain vint regarder l'assemblée. Il s'approcha du groupe où était Etain entourée de ses femmes et il l'enleva avec sa servante, à savoir Croichean Crodergh, servante d'Etain. Et c'était sous une forme sombre que Midir était venu vers elle. La troupe des femmes des hommes d'Irlande poussa alors son cri de lamentation quand sa reine fut emmenée loin d'elle. On lâcha les chevaux d'Irlande contre lui. Ni l'air, ni la terre ne savaient où il était allé. Midir partit cependant vers l'Ouest [...]. »⁹⁴⁰

« Croichenn dit à Midir : « Est-ce cela ta résidence ? ». Midir dit à Croichenn : « C'est cela ma résidence, à l'est, au lever du soleil. »⁹⁴¹

Eochaid parvient enfin à obtenir l'aide d'un druide, qui lui indique où se trouve Etaine ; Eochaid et son armée vont la chercher afin de restaurer la royauté. Cette version de la « Courtise d'Etain » est la seule où apparaissent explicitement Eochaid et Midir en alternance l'un de l'autre, l'un roi et l'autre « sous une forme sombre ». Nous en inférons que les directions Ouest et Est indiquées successivement à Croichenn, désignent l'équinoxe d'automne et l'équinoxe de printemps : Midir incarne la royauté durant le semestre de dormance végétale. Nous l'avons vu plus haut exécuter pour Eochaid les travaux préparatoires à l'abondance estivale, essartant douze plaines et creusant douze rivières, ou dépierrant une province, créant une chaussée. Toutes ces tâches ont pour effet la prospérité, à l'autre pôle du calendrier.

Une dernière version du même mythe indique d'autres noms et agence différemment les noms déjà cités. Ce texte est connu sous l'intitulé « La nourriture de la maison des deux gobelets ». Le roi suprême est Manannan, qui entreprend la tournée de l'Irlande. Elcmar est l'un de ses vassaux, établi dans le Brug sur la Boyne. Elcmar a pour fils adoptif Aengus, fils du Dagda. Lorsque Manannan se trouve chez Elcmar, il prend à part Aengus pour lui conseiller de revendiquer le fief à la place d'Elcmar :

« Sais-tu, ô Aengus, qu'il ne convient pas à Elcmar et que ce n'est pas à lui que le Brug sera donné en bien héréditaire ? Quand la maison de boisson aura été préparée à notre intention, va devant Elcmar et donne lui l'ordre de partir, car cela sera bon signe et bonne fortune pour toi. Ce sera pour lui destruction, adversité et exil [...] Avertis-le de ne pas venir à la maison d'où il sort avant que ne soient mêlés le soleil et la lune. »⁹⁴²

Oengus chasse Elcmar du Brug de la Boyne et règne à sa place. On lui confie deux filles à élever, l'un est la fille de Manannan, l'autre est celle de son intendant et se nomme Etaine. Ces jeunes filles deviennent les plus belles du pays : Oengus reçoit la visite de tous les nobles en quête d'une épouse. Finnbar, frère cadet d'Oengus vient à son tour, reluke Etaine mais n'obtient pas son amour. Etaine se laisse mourir de faim car il n'y a rien qu'elle puisse avaler, sauf le lait d'une vache brune. Elle s'enquiert de l'origine de cette vache :

« Tu vas le savoir », dit Aengus, « j'avais entrepris un voyage circulaire avec Manannan, au-delà des mers et nous avons atteint les Colonnes d'Or, à l'est du monde. Nous arrivâmes jusqu'en Inde. Nous trouvâmes là une acquisition étrange [...] à savoir deux vaches à cornes tordues, donnant perpétuellement du lait : une vache tachetée et une vache brune, deux beaux gobelets en or et deux entraves de soie spéciale en même temps. Nous rapportâmes tout cela en Irlande [...] j'ai apporté la part que tu vois, à savoir la vache brune d'Aengus. En toute saison de l'année elle donne du lait ; il a toujours le goût de miel et il enivre comme du vin. Il rassasie comme une bonne nourriture [...] »⁹⁴³

Oengus cherche un remède pour Etaine et ne le trouve pas. Manannan s'attelle à la tâche et n'y réussit guère mieux : la jeune fille ne peut boire que le lait de l'autre vache :

« Et voici comment la jeune fille vécut en ce temps-là : un temps dans la maison de son tuteur Aengus dans le Brug na Boine et un autre temps dans la maison de Manannan à Emain Ablach. Elle ne goûta ni nourriture ni boisson dans la maison de Manannan hormis le lait de la vache tachetée, et elle ne consomma dans le Brug que le lait de la vache brune d'Aengus. »⁹⁴⁴

Un jour d'été, alors qu'Etaine et les jeunes filles se baignent dans la Boyne, Etaine perd les capacités surnaturelles qui étaient les leurs : elle redevient visible aux yeux de tous. Elle se réfugie auprès d'un clerc, puis tombe sous l'emprise de saint Patrick. Oengus ne peut que constater son impuissance à reprendre Etaine, qui meurt peu après en odeur de sainteté. Cette version du mythe assure le relais entre des récits autochtones et l'hagiographie chrétienne. L'ampleur des circuits est beaucoup plus vaste dans la dernière version -de l'Inde à l'Irlande- qu'elle ne l'est dans les versions précédentes -les quatre provinces ou le tour de la source-. Dans ce mythe, l'ordre de grandeur est l'ethnie.

L'un des points communs au mythe d'Etaine et aux romans ou lais médiévaux, est la place accordée aux chevaux, lors du solstice d'été.

Le lai de l'aubépine :

Un garçon et une fille sont élevés comme frère et sœur alors qu'ils ne le sont pas, lui, fils du roi et d'une concubine, elle, fille de la reine, née du premier mariage de sa mère. Ils s'aiment. Un jour de fortes chaleurs, le jeune homme est alité et sa « sœur » vient le rejoindre ; ils sont surpris par la reine. Celle-ci impose au roi de séparer les jeunes gents. Le jeune homme est fait chevalier huit jours avant la saint Jean ; il se propose de garder les défilés et les passages. Il entend dire qu'au gué de l'épine, le soir de la saint Jean, on peut trouver l'aventure plus qu'en toute l'année.

« [...] Entri'aus avoit une meschine ;
ele dist : au gué de l'Espine,
en la nuit de la saint Jehan,
en avenoit plus qu'en tout l'an,
mais ja nus chouars chevalier
cele nuit n'i iroit gaitier [...] »⁹⁴⁵

Il y part, tandis que la jeune fille se retire au verger et prie pour lui. Elle s'endort sous les arbres : elle est transportée magiquement au gué de l'épine. Les amants sont réunis, alors que survient un chevalier qui défie le jeune homme. Il monte un cheval féérique, au-delà du gué :

« Ses armes sont toutes vermelles,
e del cheval les deus orelles,
et li autres cors fu tous blans,
bien fu estrois esos les flans;
mais n'a mie passé le gué »⁹⁴⁶

Au prétendant de franchir le gué ! Le damoiseau gagne le combat et garde le cheval de son adversaire. Surviennent deux autres chevaliers qu'il combat avec autant de bravoure, jusqu'à ce que le premier chevalier mette fin à la mêlée, avant que le jour ne se lève. Il épargne le jeune homme pour que sa prouesse soit reconnue des chevaliers de la cour. Il lui apprend aussi que le cheval qu'il a gagné, se passe de manger, reste beau et gras tant qu'on lui laisse la bride. Si on l'ôtait, le cheval disparaîtrait :

« [...] Ains mais ne vistes tel richece

car, tant que le frains lui lairois,
ja mar que mangier li donrois,
et tous jors l'arois cras e biel,
ainc mais ne vies plus iniel.
Mais ne soiés ja esbahis
por cho qu'estes preus e hardis,
puis que le frain l'avrois tolu,
isnelement l'avrois perdu. »⁹⁴⁷

Le jeune homme éprouve son cheval et ses adversaires, encore une fois. Le combat terminé, ceux-ci repassent le gué tandis que le jeune homme retourne à la cour. On le marie avec la jeune fille. Le cheval fût ensuite perdu à cause de l'épouse :

« [...] Tant garda e tint le destrier
que la dame volt essaier.
Ce c'est du cheval vérité
que son signor a tant gardé,
le frain del chief li a tolu,
ensi ot le cheval pierdu. »⁹⁴⁸

Nous paraphrasons le lai en disant que le premier retournement de situation lors de la nuit de saint Jean, consacre la prouesse du jeune homme. Avant le solstice, le jeune homme a été mis à l'écart de sa fiancée ; après le solstice, ils se marient. Comme dans le conte de la fille aux cheveux d'or, la perte subie par le chevalier est complémentaire de sa prouesse, virile ou guerrière selon les textes. Ensuite le récit devient ambigu : faut-il comprendre que la fée se donne sous l'apparence humaine et se dérobe sous l'apparence équine ? Si le lai de l'aubépine indiquait à quelle date fut perdu le cheval, nous saurions si le second retournement de situation est le motif inverse de sa conquête, en été.

Où les indications estivales révèlent le calendrier archaïque :

Dilatation temporelle dans le mythe marial :

Reprenons ici quelques unes des croyances relatives aux apparences de l'aubépine, sans ouvrir le dossier de « l'aubépin », l'arbre majeur de la symbolique du roman de Tristan :

« La foudre ne tombe pas sur l'aubépine parce que dans sa fuite en Egypte, la sainte Vierge s'est endormie sous ce arbre. »⁹⁴⁹
« Si les fleurs de l'aubépine exhalent l'odeur légèrement urinoise qu'on leur connaît, c'est parce que c'est sur cet arbrisseau que la sainte Vierge mettait réchuer les drapiaux de l'Enfant Jésus. »⁹⁵⁰

L'aubépine est en fleur au printemps, à date pascale. Dans un conte populaire, ce n'est pas l'aubépine printanière mais le solstice d'été, qui est signifié. Le thème est associé à la Vierge Marie, fuyant à travers champs pour échapper à Hérode :

« Marie aperçut un laboureur jetant à pleines mains autour de lui la semence qui bientôt se transformerait en blonds épis : -Laboureur, bon laboureur, li dit-elle, va chercher ta famille pour couper ton blé et faire des gerbes. [...] Vous voulez rire, répliqua-t-il, ne voyez vous pas que je sème mon grain ! N'importe, obéis, hâte-toi ! [...] A son retour, il cria au miracle, les blés étaient mûrs. »⁹⁵¹

On moissonne tandis que la Vierge se cache sous les javelles, quoiqu'un bout de son manteau bleu soit encore visible :

«Les branches des sauges et des basilics qui l'entouraient se penchèrent, s'entrelacèrent et formèrent un faisceau qui abrita et protégea Marie. »⁹⁵²

Hérode arrive au galop et demande où se trouve la fuyarde :

« Seigneur, dit le paysan, j'ai bien aperçu une femme, mais c'était au moment des semailles. -S'il en est ainsi, répond Hérode furieux, elle doit être bien loin en ce moment, puisque ta moisson est achevée. Je cours à sa poursuite. »⁹⁵³

Le récit hésite à consacrer les blés ou les plantes médicinales, comme espèces salvatrices. Une autre variante est plus explicite :

« [...] Des hurlements de mort vinrent percer le cœur de la Mère de Dieu. Elle tourna la tête et que vit-elle ? Elle vit là-bas, là-bas au loin, les soldats d'Hérode qui les poursuivaient. »⁹⁵⁴

Marie cherche un abri auprès de la rose, qui le lui refuse. De même, la giroflée. Enfin, la sauge accepte :

« Sauge, bonne petite sauge ! Epanouis-toi bien, et cache, avec tes feuilles, le pauvre enfant que l'on veut faire mourir, et sa pauvre mère demi-morte. Et tant et si bien s'épanouit la bonne petite sauge, elle élargit tant ses feuilles et ses fleurs, qu'elle abrita et cacha l'Enfant-Dieu et sa mère. Et quand les bourreaux passèrent, la mère épouvantée frissonna [...] »⁹⁵⁵

Le thème calendaire est peu explicite, car les contes ne disent pas à quelle saison la sauge et le basilic sont en fleur. Une variante du même récit, reprend le motif d'une fleur mythique, un lys virginal agrémenté du bleu marial. Le bleu des sauges et celui du lys, s'accordent avec l'indication printanière. Les dates de récolte des plantes de « bonne fame » et celle des blés, sont espacées d'un trimestre environ. Nous retrouvons ces motifs dans la légende de saint Séverin (fêté le 20 juin). Le saint homme évangélise la Gaule, vivant au milieu des marais dans la plus parfaite ascèse : il prie cependant la Vierge Marie d'alléger sa peine :

« Saint Séverin pria la bonne Sainte Vierge d'envoyer une jolie fleur qui pût assainir les marais, guérir les hommes, et par là permettre à ses derniers de se réjouir du chant des oiseaux. Le lendemain, à son réveil, saint Séverin trouvait le marais tout couvert d'un tapis bleu de ciel, formé par une innombrable quantité de lis bleus. »⁹⁵⁶

Le bleu des plantes mariales, la sauge et le basilic (dont on fait le bouquet des mariées), est alors remplacé par un lys indéterminé : il s'agit vraisemblablement d'un iris. Enfin, une dernière variante du même récit, pour décrire le fourré dans lequel est caché la Vierge, met en scène un oiseau forestier, la bécasse :

« Un jour la Sainte Vierge était poursuivie par une bande de soudards. La malheureuse fuyait à travers champs et bois, mais si légère qu'elle ne semblait pas toucher le sol. Elle gagnait du terrain... apparaissant, disparaissant tour à tour, entre les grands chênes, changeant souvent de direction, décrivant de grands crochets... mais les soudards finissaient toujours par retrouver sa trace. »⁹⁵⁷

Peu à peu, la Vierge s'épuise, elle perd ses chaussures :

« Elle alla nu-pieds. Ses forces diminuaient. Elle avançait de moins en moins vite. Ses jambes n'obéissaient plus, lui semblait-il. »⁹⁵⁸

La Vierge se cache dans un « fourré si épais qu'elle se crut invisible ».

« Mais tout à coup, ô miracle ! Au premier coup donné sur le fourré une bécasse en sortit et s'envola. - Un oiseau s'envole ! cria l'un d'eux. Ne perdons pas de temps ! Elle n'est pas ici ! Puisque cet oiseau s'envole à notre approche, c'est que personne n'est entré là-dedans... »⁹⁵⁹

L'indication est printanière, mais elle n'est compréhensible que par les chasseurs « à la croule », une traque crépusculaire, à l'équinoxe de printemps. Cette version cynégétique de l'Annonciation est symétrique d'une hiérogamie durant le rut des cerfs.

Le renouvellement du serpent :

L'indication printanière de la manducation des serpents, qui sous-tend le psaume 42, est contredite par un motif naturaliste intercalé entre le solstice d'été et l'équinoxe d'automne. Il s'agit de l'ingestion par le Cerf en pleine cervaison, des lambeaux de velours de sa ramure : ces lambeaux sont l'équivalent des « charcois », les carcasses vides des écrevisses après la mue ou les dépouilles vides des serpents. Que sont les charcois dans le lexique de la vénerie d'aujourd'hui ? La peau des lièvres, une fois l'animal dépouillé :

« Ce mot [pas, past ou panse] désigne [...] la poche contenant cette mangeaille que l'on doit enlever et mettre hors de la portée des chiens, avant de leur donner le charquois du lièvre. »⁹⁶⁰

Pour interpréter l'ingestion du velours, il faut considérer d'une part la date estivale mais non solsticiale, et de l'autre, la substance ingérée. C'est durant l'aoûtement des plantes, quand la sève cesse de monter dans les rameaux de l'année, que le sang cesse d'irriguer les velours et que les bois se desquament. Le cuir velouté du bois des cerfs n'est pas la peau glabre des serpents mais l'argument morphologique prévaut. Les lambeaux de velours tombant du bois des cerfs, sont l'équivalent anatomique des peaux abandonnées par les serpents. En conséquence, la mue estivale des serpents est reliée à la mue estivale des cerfs comme sont homéopathes la flèche de l'archer et le venin des serpents, considérés du côté de leur cible. Il en résulte que les « charcois » (au sens restreint de la peau sèche des serpents, après leur mue) et les lambeaux de velours tombant des bois du cerf, semblent être homéothérapeutiques. Nous n'avons d'argument qu'étymologique, où le charquois qui contient les flèches est l'équivalent du « charquois » ayant contenu le serpent. Les différents traités de cynégétique et bestiaires antiques sont à peine plus précis. Comme le psaume 42 ne dit pas que la cause de la soif du cerf est la manducation du serpent, voyons ce qu'en pensent les naturalistes antiques. L'important est de situer la date des différents motifs. Pour Elien, la soif du cerf est hivernale :

« Antipathie du serpent et du cerf : le cerf vient à bout du serpent grâce à un extraordinaire don de la nature. Et son ennemi mortel ne saurait lui échapper en se terrant dans son repaire : appliquant ses narines sur le refuge du reptile, il souffle très violemment à l'intérieur, attire la bête comme si son souffle avait un pouvoir magique, le fait sortir contre sa volonté et, dès que sa tête pointe au dehors, se met à le manger. C'est en fait surtout pendant l'hiver qu'il agit ainsi. D'ailleurs, si on réduit en poudre une corne de cerf et qu'on en jette ensuite la poudre dans un feu, la fumée qui s'en élève fait fuir les serpents partout alentour, car ils ne peuvent pas non plus supporter cette odeur. »⁹⁶¹

Pour Oppien, la saison est l'automne : la description qu'il fait du sourire des cerfs est la mimique caractéristique des mâles durant le rut, le « Flehmen » des éthologues :

« Les races des serpents et des cerfs se portent depuis toujours une haine farouche l'une envers l'autre. Le cerf cherche le courageux serpent partout dans les vallons montagneux et lorsqu'il voit la piste du serpent, tissée en longues spirales, il se réjouit grandement et s'approche de sa tanière. Il pose son nez sur le trou et d'un souffle violent, tire le funeste serpent vers le combat. Le souffle contraignant extirpe le serpent du fond de son repaire, même s'il ne veut pas combattre. Aussitôt qu'elle voit son ennemi, la bête venimeuse lève son cou sinistre haut dans les airs, montre ses dents blanches et, en frémissant vivement, fait claquer ses mâchoires, puis pousse des sifflements stridents. En retour le cerf, en faisant une espèce de sourire, déchire de ses mâchoires le serpent qui lutte en vain et, pendant qu'il

s'entortille autour de ses genoux et de son cou, il le dévore avec résolution. Sur la terre tombent plusieurs restes frémissants et palpitants dans leur agonie. Même s'il est cruel, tu aurais rapidement pitié du mangeur de chair crue, abattu par des lacérations mortelles. »⁹⁶²

Oppien signale explicitement le cri rugissant du cerf : l'indication est suffisante pour signifier l'équinoxe d'automne.

« Aux confins de la Lybie, erre une grande et innombrable armée de funestes serpents tachetés. Lorsqu'un cerf est étendu seul sur les dunes de sables, aussitôt, de tous les côtés, s'élance un essaim hostile de serpents innombrables, une odieuse phalange venimeuse. Ils enfoncent leurs dents acérées dans sa peau et se répandent tout autour, en se tenant aux membres du cerf. Les uns se tournent vers le haut, sur sa tête, et alors mordent profondément dans ses sourcils et son front, plus bas les autres déchirent avec leur bouche son frêle cou et sa poitrine, ainsi que ses flancs et son ventre. D'autres encore s'accrochent à ses côtes, tandis que d'autres se nourrissent de ses membres et de son dos. L'un ici, l'autre là, ils se tiennent dans les airs, en le transperçant odieusement de part en part. Lui par ailleurs, assailli de toutes sortes de douleurs, veut d'abord s'enfuir avec ses pieds rapides, mais il n'en a pas la force, tant est innombrable la foule des serpents tachetés et âpres qui l'enveloppe. Alors, accablé par la dure nécessité, il se lève et dévore la tribu hostile et innombrable en rugissant de douleur. Il se tourne de tous côtés et détruit de fond en comble la horde des serpents qui ne se défend pas. Ceux-ci ne relâchent pas, ils demeurent sur place pour périr, car ils ont un cœur immuable et un esprit insolent. Le cerf en coupe certains en deux avec ses mâchoires, et en tue d'autres, avec ses pieds et ses sabots. Sur la terre coule en flots incessants l'humeur sanguinolente des serpents ; les membres et les articulations à demi dévorées des bêtes palpitent sur le sol. Il en écrase d'autres encore, à demi déchirés, contre ses côtes et, même agonisants, ils tiennent bon avec leurs puissantes dents. Seules leurs têtes, comme enracinées dans sa peau, continuent à mugir. Ensuite, le cerf, connaissant le don qu'il a justement obtenu des dieux, cherche partout le sombre cours d'un fleuve. Une fois là, il tue des crabes avec ses mâchoires et trouve ainsi un remède instinctif à son pénible malheur. Rapidement, les restes des cruelles bêtes se détachent eux-mêmes de sa peau et tombent sur le sol, à ses pieds. De chaque côté, les blessures infligées par leurs dents se referment. »⁹⁶³

La manducation de crabes ou d'écrevisses (« *carcinus* », dans le texte grec) est reprise d'Aristote, quoique l'auteur n'en précise pas la saison :

« Et lorsque les cerfs ont été mordu par une tarentule ou par quelque chose de ce genre, ils récoltent des crabes qu'ils mangent. Et il paraît que c'est bon pour l'homme de boire cela, mais ce n'est pas agréable [...] »⁹⁶⁴

Quid du serpent ? Quand le héros d'un conte combat un dragon, il manque ensuite de mourir du poison issant de la langue de l'animal qu'il a glissée dans sa chausse.

Les cerfs mangent leur velours :

« Le jeune mâle d'un an s'appelle hère. A une année, ses bois poussent en une dague plus ou moins longue et il est appelé daguet. Ensuite, les bois tombent chaque année en mars et repoussent bientôt après de plus en plus ramifiés, entourée d'une peau velue, ou velours. En juin ils sont complètement formés, en juillet la peau se dessèche et l'animal s'en débarrasse en « frayant » contre les arbres dont il arrache l'écorce. Il se promène alors avec des lanières de peau pendantes, parfois tout sanglant. »⁹⁶⁵

Gilbert Colleaux en livre une description plus saisissante :

« Tout à coup, dans le taillis, un grand cerf fut là, immobile, imposant, majestueux, un grand quatorze cors, à moins de vingt mètres. Son refait était terminé mais encore en velours, ce qui faisait paraître sa parure encore plus massive. Nous contemplions cette bête magnifique, mais comment, lui, ne nous voyait-il pas ? Et voilà qu'il fit encore quelques pas dans notre direction. Son comportement nous parut insolite : il était agité, il balançait sans cesse la tête comme agacé par des mouches. Mais à cette heure matinale, ce ne pouvait être le cas. Brusquement il tourna à angle droit et frotta vigoureusement sa tête à un buisson de coudrier. [...] Et voilà que des lambeaux de velours sanguinolents étaient arrachés, restaient accrochés aux branches et que le cerf les mangeait avec avidité. C'est la seule occasion, paraît-il, où il retrouve son caractère ancestral de carnassier, car sans doute le velours est-il encore gorgé de principes nutritifs fortement minéralisés et veut-il les récupérer. Il travaillait fébrilement le buisson, mettait autant d'acharnement à décortiquer ses bois que de voracité à absorber le velours.»⁹⁶⁶

Outre le fait que le cerf ingère sa propre substance, à l'instar de l'ouroboros du mythe, son apparence du moment favorise le rapprochement implicite avec les scènes mystiques :

(926) : « S'avancant de quelques pas, il entra dans un îlot de lumière que les rayons du soleil naissant venaient de créer en se glissant entre les houppiers des chênes voisins. Il y resta immobile, telle une statue : vision fantomatique, où les bois enfin dénudés éclataient de blancheur dans cette clarté, pendant que la robe se perlait de sueur après les moments d'exaltation qu'il venait de connaître et prenait une touche vermeil sous les rayons obliques. [...] Pour un instant, le roi de la forêt nous apparut comme le dieu des bois.»⁹⁶⁷

Les cerfs mangent les serpents :

Les cerfs coiraux manifestent la capacité printanière à se renouveler. Le phénomène se manifeste aussi par un changement de pelage, à l'équinoxe de printemps. Par métonymie, la peau de cerf est censée restituer les vertus de l'animal vivant. Elle est censée protéger de la morsure des serpents et facilite les accouchements :

« Cet animal n'est pas sensible aux fièvres, et même il les guérit. Nous savons que certaines dames de rang princier avaient coutume naguère de manger un peu de viande de cerf chaque matin, et que durant leur longue vie, elles échappèrent aux fièvres. Mais on estime que ce remède ne vaut que si l'animal est mort d'une seule blessure [...] »⁹⁶⁸

L'énoncé a été repris par tous les auteurs anciens, tant on se méfie des venins et poisons, même sous notre climat :

« Aspic mort au lit, couleuvre donne la fièvre, vipère met en bière, orvet couche au tombeau.»⁹⁶⁹

« Le cerf est aussi en lutte avec les serpents ; il cherche leur trou, et par le souffle de ses narines, les en fait sortir malgré leur résistance ; aussi l'odeur de la corne de cerf brûlée a-t-elle une singulière vertu pour chasser les serpents ; quant à leurs morsures, le meilleur remède est la présure d'un faon tué dans le ventre de sa mère.»⁹⁷⁰

« L'odeur que répand en brûlant n'importe laquelle des deux cornes [de cerf] met en fuite les serpents et décèle les épileptiques.»⁹⁷¹

Citons Pierre de Beauvais :

« David dit dans le Psaume 42 : "de même que le cerf désire se plonger aux sources des eaux courantes, de même mon âme aspire à Toi, mon Dieu". Physiologue dit que lorsque le cerf connaît le lieu où demeure le serpent, il va emplir sa bouche d'eau et la répand dans les trous où se cache le serpent, et par l'exhalaison de sa bouche, il l'attire au dehors ; il le foule alors aux pieds et le tue. »⁹⁷²

Mieux encore, Brunetto Latini :

« Et bien que d'une façon générale les cerfs soient les ennemis des serpents, toutefois ceux-ci constituent pour eux un médicament très efficace, et vous allez entendre de quelle façon : le cerf se rend à l'orifice de la tanière du serpent avec la bouche pleine d'eau, et il verse cette eau à l'intérieur; et cela fait, il attire le serpent à lui par l'effet des exhalaisons de son nez et de sa bouche, si bien qu'il le fait sortir de son trou malgré lui : alors il le frappe de ses pieds et le tue. Mais lorsque le cerf veut se débarrasser de sa vieillesse ou d'une maladie qui le frappe, il mange le serpent, et, par crainte du venin, il se précipite vers une source et boit abondamment : c'est de cette manière qu'il change de poils et de cornes, et qu'il se débarrasse entièrement de la vieillesse. »⁹⁷³

Naître à la vie chrétienne est-il réductible à une date calendaire ? Le psaume 42 « *Sicut cervus ad fontes* » était inscrit à l'ordo liturgique de Pâques. La période annuelle est emboîtée dans une pseudo période eschatologique, via un parallèle établi entre trois motifs, la soif du cerf, la renaissance du Christ et le renouveau spirituel du catéchumène, dont l'un seulement est explicitement printanier. Les représentations du cerf aux fontaines ou buvant aux quatre fleuves du paradis, montrent un serpent que le cerf foule aux pieds, s'apprête à ingérer ou qu'il est en train d'ingérer. Le cerf –proie du chasseur en automne- inverse alors sa position, au printemps :

« Proies de prédilection de quelques prédateurs : il semble bien que les ânes constituent une proie facile à prendre et à attraper pour les loups, comme les abeilles pour les guêpiers, les cigales pour les hirondelles, et les serpents pour les cerfs. »⁹⁷⁴

L'interprétation repose d'une sur l'analogie entre la mue des cerfs et celles des serpents, et d'autre part, sur la concomitance entre le refait des cerfs, le renouveau printanier et la résurrection du Christ. L'ingestion des serpents et/ou de l'eau des fontaines par le cerf, le baptême à Pâques ou l'élévation du calice durant la messe, la métaphore du vin de messe et du sang du Christ, constituent autant de termes commutables entre eux.

Légende de saint Patrice (fêté le 17 mars) :

Saint Patrice, né près de Boulogne ou en Ecosse, selon les sources. Trois fois pris par les pirates et vendu comme esclave, il se réfugie près de saint Martin ou de saint Germain selon les sources, à l'abbaye de Marmoutier. Il fait le pèlerinage de Rome où il reçoit la mission d'évangéliser l'Irlande. Ayant guéri le roi Daire, il reçoit en échange des terres et l'autorisation d'y bâtir un monastère. Il en faisait le tour avec ses disciples quand, arrivé à la colline -depuis appelée « Croagh Patrick »- il rencontra une biche et son faon. Il prit sous sa protection les animaux dont ses disciples voulaient faire leur repas. Il chargea le faon sur ses épaules pour aller au sommet puis il rendit leur liberté aux animaux. Ceux-ci libres d'aller où bon leur semblait, choisirent de rester définitivement auprès du saint homme.

Dans une autre version de sa légende, saint Patrice échappe à ses ennemis en devenant cerf : est-ce la métaphore relative à la rapidité de sa course ? Le récit parle d'un brouillard magique, propice aux métamorphoses animales, une spécialité des

anciens Celtes que les personnages des légendes hagiographiques auraient adoptée. Saint Patrice est parfois représenté avec la biche et son faon, sinon avec un serpent enroulé autour de sa crosse, en souvenir de ceux qu'il a chassé à son arrivée sur l'île avec défense d'y revenir. Il n'y a pas de crapauds, ni de serpents en Irlande, nous dit-on. A nos latitudes, l'indicateur animal est l'écrevisse, à l'équinoxe de printemps :

« Quand il fait doux à saint Patrice, de leur trou sortent les écrevisses. »⁹⁷⁵

Plus au Nord, l'écrevisse indique une autre occurrence remarquable : c'est le plat traditionnel à « Midsommer », l'équivalent scandinave du « Simiuisonna » gaulois. Le motif s'explique en référence au signe du Cancer.

La légende de saint Patrice recoupe celle de saint Aventin de Troyes (fêté le 4 février). Le saint homme vivait en ermite. Il a recueilli une biche qui devint sa compagne, comme Merlin dont la sœur Gwendoline a été assimilée à une biche. Dans la version ophiomorphe, une « couleuvre » s'est réfugiée dans sa cellule et y a élevé ses petits (sic) en toute quiétude. On rapporte aussi que saint Aventin de Troyes rencontra un ours hurlant de douleur, en raison d'une épine fichée dans sa patte. Le saint homme retira l'épine et l'ours, reconnaissant, se coucha à ses pieds et le couvrit de caresses.

Décidément, le cerf, le serpent et l'ours se bousculent aux calendes de février, sous l'apparence du saint ermite et de sa sœur. Le rapprochement avec la date équinoxiale de saint Patrice, laisse envisager que les motifs narratifs initialement affectés au changement de millésime et au printemps, ont été artificiellement rétrogradés aux calendes de février. Ces indications redondantes valident l'équivalence entre les saints Tégo (fêté le 14 mars) et Télo (fêté le 9 février), cependant honorés en doublon à Plogonnec et Landeleau.

La légende de saint Barnabé (fêté le 11 juin) :

La biographie du saint homme n'apporte aucun élément à la compréhension des phénomènes. En revanche, la date patronale fournit une indication astronomique intéressante : selon l'ancien calendrier liturgique figé par un dicton décrivant l'état du ciel dans un référentiel antérieur à la réforme grégorienne, Barnabé « personnifie » le solstice d'été :

A la saint Barnabé, le soleil au fond du piché.

Le plus grand jour de l'été, c'est la saint Barnabé.⁹⁷⁶

Le piché est l'ancienne jauge publique du commerce des grains, matérialisée par une borne creuse dont la contenance est officielle pour le lieu en question. Il n'est pas besoin d'être grand clerc pour reconnaître l'actualisation médiévale de la mesure des dimensions de la Terre, faite par Eratosthène au II^e siècle avant notre ère : la référence directe à la lumière au fond du piché, permet de reconstituer la méthode de mesure du diamètre de la Terre et partant, de sa circonférence. Le génie d'Eratosthène est d'avoir calculé la différence angulaire d'incidence des rayons lumineux, qu'il savait parallèles, entre Syène et Alexandrie pour en inférer la différence de latitude entre les deux villes, dont il avait auparavant estimé la distance selon la vitesse constante d'une caravane chamelière en 25 jours de voyage. Il n'avait plus qu'à extrapoler pour connaître la circonférence du globe terrestre.

Dans notre folklore, saint Médard (fêté le 8 juin) est antagoniste de saint Barnabé, lequel incarne la récolte estivale et les semailles des produits de l'hiver :

A la saint Barnabé, fauche ton pré.

A la saint Barnabé, la faux au pré.

A la saint Barnabé, on sème le navet.⁹⁷⁷

Le cerf recherche le dictame et la biche, le tordyle :

L'immunité du cerf vis-à-vis des flèches et des venins est connue de longue date :

« On prétend que les chèvres sauvages de Crète, quand elles sont percées d'une flèche, se mettent à chercher le dictame, qui paraît avoir la propriété de faire sortir le fer de la plaie. »⁹⁷⁸

Elle est reprise par Brunetto Latini et perdure jusqu'à nos jours :

« Ce sont les cerfs eux-mêmes qui nous ont appris l'usage du dictame : c'est une herbe qu'ils mangent lorsqu'ils ont reçu une blessure, car la vertu de cette herbe leur ôte la flèche du corps et les guérit de leur plaie. »⁹⁷⁹

Sur une vignette du Harley Ms. 4751, représentant l'armature d'une flèche issant du corps d'un cerf au dictame, la bique est appelée « capra » comme dans la tradition carnavalesque. L'animal est représenté sans son bois, au printemps : s'il s'agissait d'une chèvre, la bête aurait des cornes. Chez Elien, l'indication thérapeutique n'est pas réservée au cerf :

« Remèdes végétaux des chiens et des oiseaux : [...] Les perdrix, les cigognes et les palombes, d'après la tradition, mâchent de l'origan lorsqu'elles sont blessées. Après quoi elles l'appliquent sur leurs plaies et soignent leur corps, sans avoir le moins du monde besoin, en vérité, de la médecine des hommes.»⁹⁸⁰

« Contrepoison de la tortue : si une tortue mange un serpent et avale ensuite de l'origan, elle se trouve immunisée contre le poison qui aurait dû théoriquement la tuer. »⁹⁸¹

« Antipathie des reptiles pour certaines plantes : [...] les animaux qui mordent ont également peur de l'herbe appelée romarin. »⁹⁸²

Nous avons rencontré quelques difficultés pour établir à quelle espèce botanique, le « dictame » fait référence. En effet, certains traducteurs parlent expressément du dictame et de la rue, des plantes médicinales, alors que les autres dont référence à l'origan, le thym, l'estragon, le fenouil ou le romarin (des plantes aromatiques) :

«[Les animaux] qui viandent [...] d'une herbe nommée Serpolet ou Poliot. »⁹⁸³

La confusion vient de ce que la plante vulnérable des cerfs et chèvres, est appelée « *artémidion* » par Dioscoride et « *dycnamnon* » par Aristote, quand les traducteurs produisent «origan de Crète» pour le même référent. Comme Avicenne recommande l'estragon (herbe au dragon ou armoise âcre) comme plante abortive et emménagogue, et qu'elle fut aussi utilisée dans les monastères comme anaphrodisiaque, nous en inférons que la plante décrite par les veneurs de la Renaissance peut être la plante aromatique, et non le dictame ou le séséli des auteurs antiques. La « tragoncée » des veneurs citant Du Fouilloux, doit être un arum dont l'odeur lors de la floraison se prête mieux aux rapprochements avec le monde de la chasse, tant elle sent la charogne. Ses noms vernaculaires sont « vipérine » ou « serpenteire », et non, « estragon ». La confusion vient de l'assimilation des flux de sang, pour expulser la flèche (le dictame), pour la délivrance du faon (le séséli, le baccar ou le tordyle), pour les soins gynécologiques (les armoises) ou afin que les biches se défassent des serpents censés les têter (l'arum) :

« Les femelles avant de mettre bas, se purgent avec une herbe nommée séséli, qui facilite la délivrance ; après le part, elles broutent deux herbes qu'on appelle dictame et séséli, et retournent à leurs petits, voulant, pour une raison ou pour une autre, que le premier lait qu'ils têtent soit imprégné du suc de ces plantes. »⁹⁸⁴

« Avant que la biche ayt son faon, elle se purge avec une herbe nommée tragoncée. »⁹⁸⁵

Ces textes ne révèlent pas comment la plante du mont Dikté a été associée à la guérison des cerfs atteints d'une flèche empoisonnée. En revanche, le dictame est devenu la métaphore courante des remèdes aux douleurs de l'âme, ce qui fait du cerf, le symbole du tempérament mélancolique. Est-ce en raison de ses larmes ? De son isolement, au printemps ? La représentation imagée d'un cerf atteint d'une flèche et ayant en bouche la plante vulnérable, laisse entendre que son mal est incurable : « *malum immedicabile* ». L'allégorie se rapporte à la souffrance de l'amant isolé. La source littéraire se trouve chez Ovide, dans les « Métamorphoses » (1, 523). Apollon, au moment où Daphné lui échappe, se plaint : « Malheur à moi, dont l'amour ne saurait être guéri par aucune herbe ». Le motif de la plante médicinale, associé à la belette, a été repris dans le lai d'Eliduc.

Le lai d'Eliduc :

Eliduc est un chevalier renommé, marié à Guildeluec en Petite Bretagne. Eliduc a le privilège de chasser sur les réserves royales, ce qui fait des jaloux. Il perd la faveur du roi et se retire en ses terres, qu'il décide alors de quitter pour passer en Grande Bretagne et se mettre au service d'un autre roi. Il laisse Guildeluec, non sans jurer de sa fidélité. Au cours d'une campagne militaire, il s'éprend de la fille du roi, Guilliadon, qui lui fait parvenir un anneau d'or et une ceinture. Il est engagé pour un an et aura, croit-il, tout le temps pour résoudre le dilemme. Mais le roi de Petite Bretagne le rappelle et il doit retourner chez lui. Eliduc revient pour régler les affaires puis retourne au plus vite enlever Guilliadon, qu'il décide de ramener en Petite Bretagne. Une tempête se lève et un marin parle de mettre la fille à la mer, pour calmer la colère divine. Le chevalier tue le marin et jette son corps à l'eau. Guilliadon, depuis la révélation du parjure, est inanimée. Eliduc la croit morte et fait le vœu de rejoindre un ermite afin d'édifier un monastère consacré à sa belle. Il se fera lui-même moine. Il dépose le corps de son amie morte dans l'ermitage et s'en retourne chez lui, abattu. Guildeluec cherche à comprendre. Elle découvre son secret : sur sa tombe, la morte n'a pas changé d'apparence. Guildeluec comprend son mari, en considérant la beauté de la fille. Une belette surgit sous la « morte » ; on la tue. Une autre belette vient qui rend la vie à la morte en présentant certaine fleur rouge. Guildeluec fait tuer l'animal pour s'emparer de la fleur, puis l'expose aux lèvres de Guilliadon : celle-ci revient à la vie :

« Une musteile vint curant,
De suz l'auter esteit eissie ;
Et le vadlet l'aveit ferue :
Por ceo que sur le cors passa,
Deun bastun qu'il tint la tua.
En mi l'eire l'aveit getée.
Ne demura ke une loëe,
Quant sa cumpaine i accurut,
Si vit la place u ele jut.
[...]De la chapeile esteit eissue
As herbes estel bois venue,
Od ses denz ed prise une flur
Tute de vermeille colur.
Hastivement reveit ariere ;
Dedenz la buche en teu manere
A sa cumpaine l'aveit mise

Que le vadlez avez ocise,
En es l'ure fu revescue. »⁹⁸⁶

Les deux femmes s'expliquent et Eliduc est prévenu. Quand Guildeluec voit l'amour que se portent les deux amants, elle réclame la moitié de sa terre, pour y fonder un monastère. Eliduc la lui donne puis épouse son amie. Plus tard, Eliduc fait bâtir une église et y consacre ses biens. Guilliadon rejoint Guildeluec, tandis qu'Eliduc se retire de son côté.

Le héros ne chassant pas le cerf, aucun indicateur saisonnier ne signale le retournement de situation, sinon la belette ou la fleur rouge. Pour imaginer que l'animal puisse signifier l'une des apparences féminines équinoxiale, il faut se rapprocher d'Esopé qui nous décrit une métamorphose dans la fable n° 76 :

« Une belette, s'étant éprise d'un beau jeune homme, pria Aphrodite de la métamorphoser en femme. La déesse prenant en pitié sa passion, la changea en une gracieuse jeune fille ; et alors le jeune homme l'ayant vue s'en amouracha et l'emmena dans sa maison. Comme ils reposaient dans la chambre nuptiale, Aphrodite, voulant savoir si, en changeant de corps, la belette avait aussi changé de caractère, lâcha une souris au milieu de la chambre. La belette, oubliant sa condition présente, se leva du lit et poursuivit la souris pour la croquer. Alors la déesse indignée contre elle la remit dans son premier état. Pareillement les hommes naturellement méchants ont beau changer d'état, ils ne changent point de caractère. »⁹⁸⁷

Aucune indication saisonnière n'est donnée, sinon la phénologie commune aux plantes et animaux. Dans le lai d'Eliduc, la fleur est vermeille quand la belette s'en empare. Le motif est interprété selon les valeurs équinoxiales opposées (l'antinomie entre floraison et maturation) car l'apparition de la belette marque l'année équinoxiale : l'animale est censé devenir blanc à l'équinoxe. Citons Eugène Rolland, à partir du nom des hermines et belettes durant la saison sombre, qui donne l'énoncé d'une croyance eschatologique :

« Les laitiches, suivant la superstition normande, ne sont autre chose que les âmes des enfants morts sans baptême. »⁹⁸⁸

Le dicton suivant restitue une croyance nettement plus inquiétante, selon laquelle ces animaux peuvent saigner à blanc un nourrisson :

« Si la taupe voyait, si la salamandre entendait, si la belette savait, jamais enfant vivant dans son berceau ne resterait. »⁹⁸⁹

Le signifié de puissance de la belette et de l'hermine est le changement de saison, selon l'antinomie été/hiver, ou le changement de couleur, selon l'antinomie clair/sombre. Ces bêtes sont protectrices dans un semestre et prédatrices dans l'autre, aussi bien du bétail qu'elles têtent ou mordent à l'oreille, que des nourrissons qu'elles tuent dans leur berceau ! Le rapport associant la belette à la plante salvatrice indique le semestre clair de l'année équinoxiale. Les dictons indiquant le changement de livrée sont inscrits dans la logique calendaire mythique :

« Si la belette est grise à la Chandeleur, c'est signe de froid. Si elle est blanche, signe de neige. Si elle est rousse, signe de beau temps. »⁹⁹⁰

« A la saint Lothain, si la belette est blanche, emplis deux fois ta remise de branches. »⁹⁹¹

Le saint homme est un pieux ermite dont l'ascèse est particulièrement remarquable. Un saint homophone, saint Lothaire, est fêté le 15 juin. Les indications temporelles liées au changement de couleur des belettes sont concordantes : saint Lothain est fêté aux calendes de novembre, la Chandeleur l'est aux calendes de février et la conjonction des deux signifie le solstice d'été. Le changement de temps est associé au changement d'apparence :

« Voir des belettes claires, c'est signe de mauvais temps »⁹⁹²

La mort et le retour à la vie de Guilliadon ont lieu au solstice d'été, quand les cerfs traversent les détroits marins à la nage, guidés par l'odeur du dictame.

Résultats :

La déesse aux éléphants et le dieu au cerf :

David de Gourcuff avait remarqué l'homologie de composition d'une plaque du chaudron de Gundestrup, avec la représentation canonique de Gaja Lakshmi, la déesse aux éléphants des textes védiques⁹⁹³. Considéré isolément, ce rapprochement ne pouvait que plaider en faveur d'une origine commune, la fameuse étape du développement culturel que l'on nomme la « civilisation indo-européenne » par abus de sens. Comme les voies de la transmission culturelle d'une extrémité à l'autre de l'aire de diffusion de ces motifs figuratifs ne pouvaient être restituées par comparaison avec les cultures grecque ou romaine, il fallut considérer ces motifs datés du II^e siècle avant notre ère, comme une exception. Sans un argument tiré de l'anatomie comparée, l'interprétation tournait court.

On sait que les cervidés se distinguent des autres bovidés en raison de leurs cornes caduques. Dans le taxon des cervidés, il est tentant de comparer les espèces entre elles selon l'importance relative de leur bois par rapport au reste du corps. Les rennes viennent en tête du classement, et ceci d'autant plus facilement que même les femelles ont un bois, ce qu'on n'observe pas chez les biches des différentes autres espèces. Les rennes sont des animaux de la zone septentrionale du continent eurasiatique. Les éléphants sont des animaux de la zone méridionale du continent ; on en trouve même au-delà de l'écoumène antique, sous le climat austral : le critère biogéographique était indiqué par le climat, selon un gradient de latitude. Au Nord, on trouve des animaux à cornes caduques, au Sud, des animaux à dents saillantes. Elien le note justement :

« Les cochons sauvages et les cerfs sont absents de Lybie [...] »⁹⁹⁴

Une « explication » était proposée par Aristote ; encore fallait-il en trouver la confirmation faunistique dans un gradient de taille décroissante des bois du Nord vers le Sud, compensé par un gradient de taille décroissante des dents du Sud vers le Nord. C'était facile à faire. La théorie aristotélicienne, reprise par les zoologues jusqu'à Goethe, trouvait une confirmation à travers un cervidé particulier, sans bois mais avec des dents saillantes. Le chevrotain porte-musc vit dans les climats intermédiaires, dans les reliefs montagneux de l'Asie centrale : le point d'équilibre climatique entre la zone boréale trop froide pour les éléphants et la zone tropicale trop froide pour les cerfs, était représenté par la chaîne des Himalaya. Il restait à identifier l'animal ressemblant à un éléphant, mais sans ses dents et avec des cornes. La théorie était prise en défaut : la seule « chimère » susceptible de confirmer la théorie est un porc, encore semblable aux éléphants par son groin et déjà comparable aux cerfs, par son pied. Un sanglier cornu eût été de meilleur aloi, la licorne médiévale l'a remplacé. Citons Jean Corbechon, reprenant Aristote :

« Toute bête qui possède des cornes a les pieds fendus, excepté la licorne, qui possède une corne au front et qui a le sabot entier comme celui d'un cheval. Et toutes les bêtes cornues ont les cornes vides à l'intérieur, excepté le cerf et la licorne. Toute bête cornue a quatre pieds, excepté un serpent d'Égypte appelé cerastes, qui est cornu. Item, certaines bêtes ont des molaires dessus et dessous, mais les bêtes qui sont cornues n'en ont aucune à la mâchoire supérieure, car la matière des dents se convertit en cornes. Et si

une bête a les dents recourbées, comme le sanglier, elle ne possède pas de cornes, car la matière s'en va dans les dents. »⁹⁹⁵

Une fois les zoologues antiques et médiévaux assurés que le monde était bien tel qu'il doit être, au moins sur ce point, ces phénomènes pouvaient donner lieu à quelque théorie plus générale : il devenait évident que le climat était la cause première de la distribution biogéographique des êtres vivants.

De cette opposition, nous retrouvons l'écho dans les traités de vénerie car les tons sonnés selon les différentes saisons, correspondent à l'antinomie entre les bêtes douces, capables de vivre au Nord sous un climat plus froid, et les bêtes mordantes, vivant au Sud sous un climat plus chaud. Les tons clairs sont sonnés en été, les tons bas en hiver. Cette opposition se retrouve-t-elle dans la composition du décor interne du chaudron de Gundestrup ? La scène représentant la déesse homologue de Gaja Lakshmi est indubitablement sous la tutelle féminine. Celle représentant l'entité andromorphe à bois de cerf devient, par antithèse, masculine. Or, il n'y a aucun critère qui permette d'attribuer un genre sexué aux représentations du soleil. La correspondance est alors établie autrement : le soleil haut sur l'horizon en été, quand ses levers et couchers solsticiaux sont aux points les plus septentrionaux de la course annuelle de l'astre, sont associés au genre masculin. Le soleil bas sur l'horizon en période de dormance hivernale de la végétation, devient par antithèse, un « astre féminin » : la dormance végétale est analogue à la gestation animale. Une fois le signifié de puissance du soleil établi selon l'antinomie haut/bas, nous n'avons qu'à proposer un paradigme plus large : les azimuts Nord-Est et Nord-Ouest correspondaient respectivement au début et à la fin de la « saison claire », signifiée par une bête douce, et les azimuts Sud-Ouest et Sud-Est, au « début » et à la « fin » de la saison sombre, signifiée par une bête mordante (le fameux éléphant. Cependant, la composition des deux scènes n'est pas strictement identique, ce qui introduit un argument à l'encontre d'une interprétation réductrice. Cernunnos est représenté entre une bête douce, le cerf à sa droite, et une bête mordante, le loup, à sa gauche.

Nous pensons à une représentation des solstices, en raison des tons sonnés différemment, à la Renaissance, pour signifier la chasse des uns et des autres. Nous en induisons que la plaque représentant l'entité gynémorphe encadrée de façon symétrique par les éléphants, pourrait signifier les équinoxes. Tout ceci repose sur la dyade masculin/féminin comme si les trois autres plaques internes n'avaient aucune importance. Nous y reviendrons mais avant de clore ce dossier, remarquons que la composition de la plaque représentant Cernunnos est orientable dans un référentiel géographique : à droite du personnage se trouve le cerf, assimilé au Couchant, à gauche, le loup, assimilé au Levant. Aussitôt l'arbitraire apparaît : quel critère justifie qu'on oriente la scène en référence au Nord ? Claude Gaignebet ne savait comment résoudre cette difficulté : nous allons tenter de le faire.

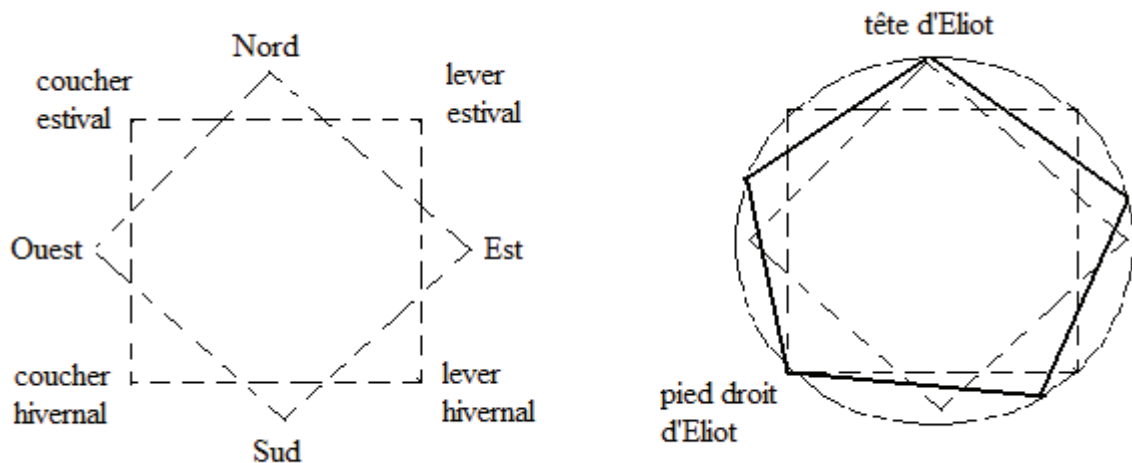
L'axe Nord/Sud et les solstices, les orientations intermédiaires et les dates homologues :

Un lieu commun veut que l'année celtique commence aux calendes de novembre ou se termine aux calendes de mai. On croit l'expliquer en disant que les calendes de novembre sont le début de la saison « sombre » et les calendes de mai, sa fin. Tout ceci ne prouve rien. Notre interprétation s'appuie sur les deux carrés inscrits dans le cercle, et décalés de façon à ce que les levers et couchers solsticiaux soient parfaitement équilibrés par rapport aux levers et couchers équinoxiaux. Nous rejetons d'emblée l'idée que le calage des levers et couchers solsticiaux de part et d'autre de

l'axe équinoxial soit dissymétrique. Soutenir le contraire revient à confondre les repères calendaires décalés dans le décompte julien, avec les repères astronomiques.

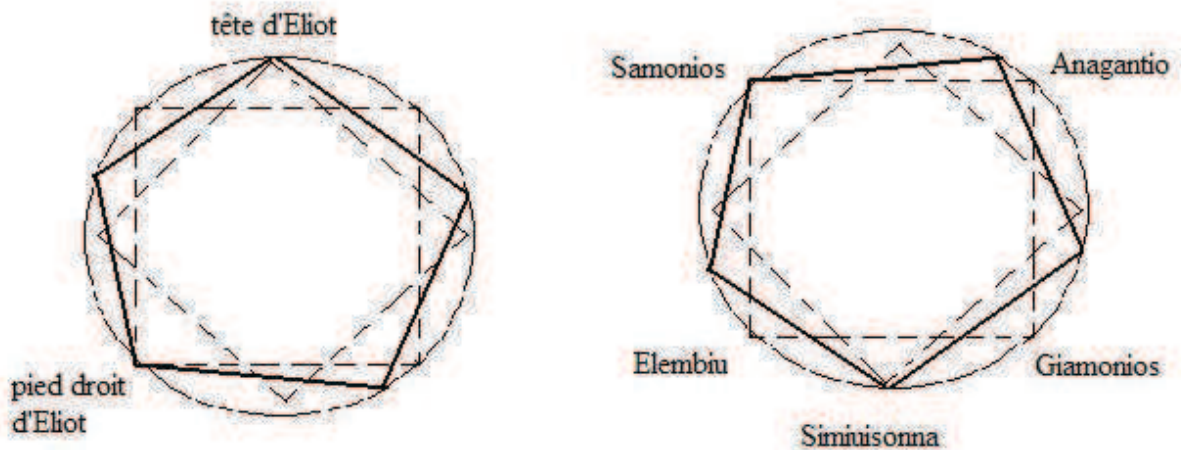
Il faut être à la latitude de Gundestrup pour observer les levers et couchers solaires solsticiaux en carré, justifiant l'agencement des dates festives. Le chaudron culturel est constitué de huit plaques externes et de cinq plaques internes. En supposant leur épaisseur nulle, il est facile de restituer l'assemblage : chacune des plaques externes embrasse un angle au centre en 45° , chacune des plaques internes, un angle de 72° . La commensurabilité d'une partition du cycle en huit secteurs et d'une partition en cinq secteurs, est assurée. Les deux carrés décalés composent un octogone à partir duquel il faut reconstruire un pentagone. Une fois posé ce principe, appliquons-le à d'autres représentations archéologiques. Sur le schéma suivant, nous avons pris comme exemple le pentagone construit à partir de la tête de l'Hercule de Cerne Abbas et de son pied droit. Par rotation au tour de l'axis mundi, passant cette fois par le « garguilloun » du géant, on pourrait très bien restituer un autre pentagone, mais la représentation archéologique nous a conduits à le faire ainsi :

Figure 16



Il reste maintenant à comprendre comment passer du contenu du chaudron de Gundestrup, les cinq plaques internes, au contenant, les cinq plaques externes. On sait que les plaques externes représentent non seulement les âges successifs du couple divin, mais encore les directions cardinales et intermédiaires. Nous avons donc calé une figure symétrique par rotation, le pentagone, sur des apparences saisonnières bien distinctes les unes des autres, les mois du calendrier celtique. Reprenons l'exemple de Cerne Abbas :

Figure 17



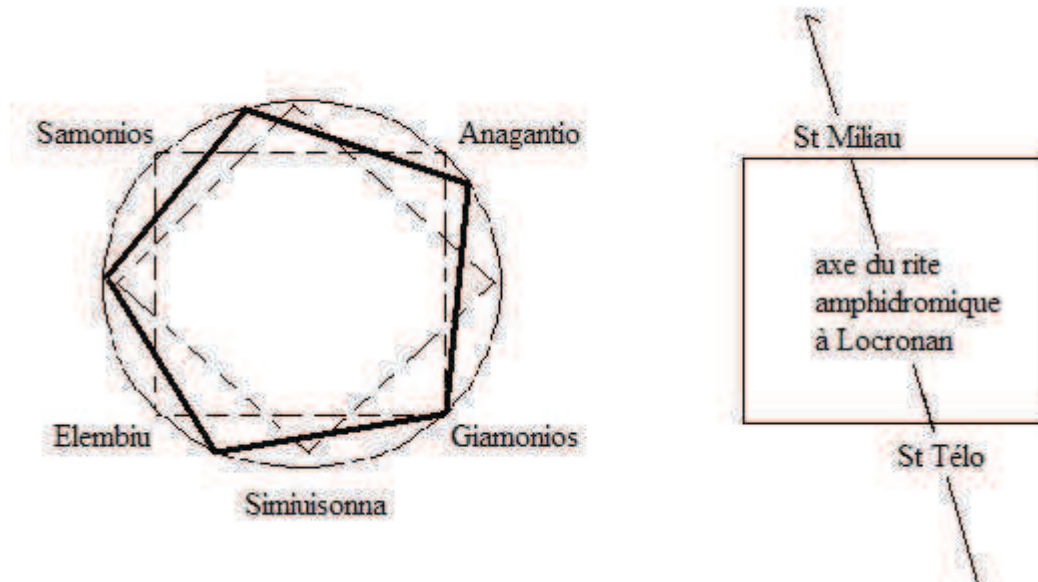
La correspondance est immédiate et la dissymétrie, heuristique. Nous en inférons que le mois de « *Simuisonna* », qui contient le solstice d'été, indique pour les années « claires », le changement d'année. Le mois de « *Dumanios* » en est l'équivalent, pour les années « sombres ». Les mois « *Anagantio* » et « *Elembiu* » constituent le même mytheme, où le renouvellement du cerf au jour sainte Madeleine, et sa blessure à la « cuisse » au jour sainte Véronique -tant il faut couper haut, à la jointe du pied-, sont signifiés sur la plaque intérieure du chaudron représentant Cernunnos. L'entité exhibe son bois et son pied impudique. Il s'agit donc des années « claires » où la tête du géant de Cerne Abbas est dirigée vers le Nord, comme le soleil au solstice d'été. De ce fait, le pentagone perd l'une de ses caractéristiques, puisque le sommet dirigé vers le Nord devient l'apex, quand le sommet dirigé vers le Sud-Ouest signifie le pied droit. La version norroise du roman de Tristan rend compte du motif. La coutume contemporaine des veneurs français continue à mettre le pied droit en valeur, plutôt que d'offrir à l'invité d'honneur, les dainties et la verge du cerf.

Par antithèse, nous supposons que durant les années « sombres », quand l'apex du pentagone est dirigé vers le bas, les théologiens gaulois auront fait appel à une entité d'apparence masculine. Par rapprochement avec la quatrième branche du Mabinogi, nous songeons à la paire Gronw/Lieu. Si Grannos est l'équivalent de Cernunnos, alors Lugus pourrait être l'entité tutélaire des années « sombres ». Les motifs narratifs du roman d'Yvain, notamment le bouleversement saisonnier déclenché par l'eau versée sur le perron, laissent entendre que le chevalier au lion est l'un des avatars de l'entité tutélaire de l'année « sombre ». Cette conjecture permet de rapprocher le bouleversement déterminé par la réforme du calendrier julien, avec l'une des modalités éventuelles du comput liturgique gaulois. Il suffisait de compter le temps en années « sombres », pour s'adapter à la « norme » romaine.

L'ancienne liturgie transparait cependant à travers les quatre fêtes insulaires. Les orientations significatives seraient alors les suivantes : la paire calendes d'août/solstice d'hiver signifie les années « sombres », où Lugus est fêté à « *Lugnasad* ». La paire calendes de novembre/solstice d'été signifie les années « claires », où une autre tutelle –vraisemblablement l'entité à bois de cerf- est honorée à « *Samain* ». Ce rapprochement n'est établi qu'à partir du géoglyphe de Cerne Abbas. Déployons tout le paradigme, puisque le membre viril du géant sert d'axe de symétrie, par rotation : il est évident que si le pentagone est restitué à partir du mois « *Anagantio* » au lieu du mois « *Elembiu* », les résultats seront les mêmes.

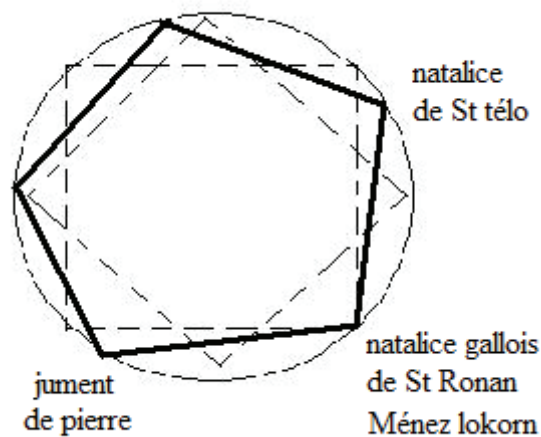
En revanche, si le pentagone est généré à partir de « *Samonios* » ou de « *Giamonios* », une dissonance est résolue car l'apex de la figure, a lieu d'être parallèle à la direction cardinale, est décalé. Nous retrouverons l'écart angulaire à Locronan, où la droite entre les deux stations représentant l'axe cardinal de la procession, est décalée de l'axe Nord/Sud géographique :

Figure 18



Il est alors facile de superposer les indications calendaires et directionnelles, sans recourir aux termes intermédiaires, les levers et couchers solaires solsticiaux. Nous reviendrons plus loin sur les différentes visées nécessaires pour aligner le parcours rituel avec des repères topographiques : notons d'ores et déjà que la « *Plaz ar c'horn* » et la « *jument de pierre* » sont au paysage rituel, ce que sont au calendrier, la date de troménie, la date de natalice du saint homme éponyme et celle du saint homme au cerf :

Figure 19

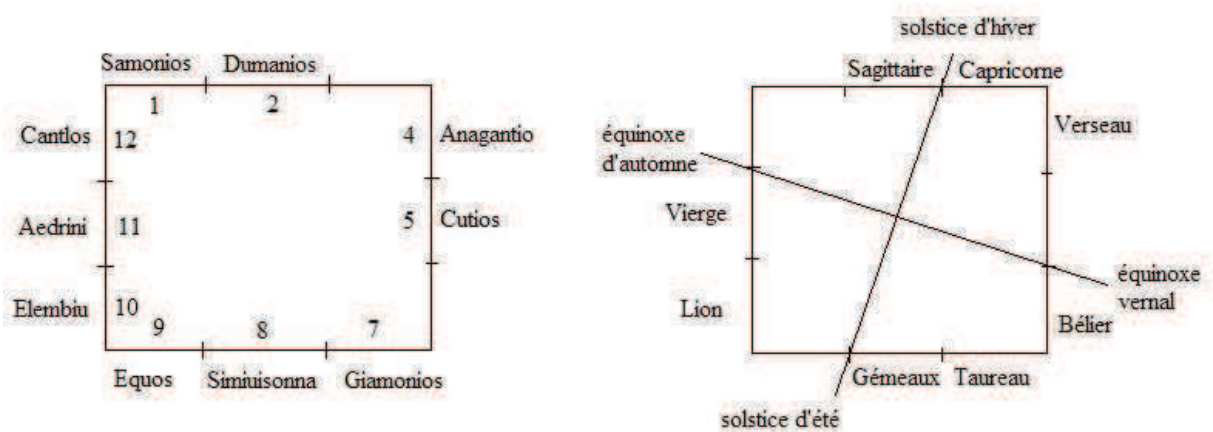


Comment le prouver ? C'est impossible tant qu'on ne saura pas quels repères stellaires étaient considérés par les astronomes gaulois. Cependant, une méthode indirecte est envisageable qui consiste à calquer le décalage des repères stellaires sur celui du zodiaque astrologique. Considérons le Bélier, du 21 mars grégorien au 20 avril, qui signifie l'équinoxe de printemps dans notre ère zodiacale, et le Taureau qui signifiait la même chose à l'époque d'Hipparque, c'est-à-dire avec 2150 ans de décalage. Autrement dit, le signe zodiacal situé en arrière-plan du solstice d'été à l'époque d'Hipparque, était le Lion. Ce signe est aujourd'hui affecté à l'intervalle calendaire allant du 23 juillet grégorien au 22 août. De même, l'équinoxe d'automne à l'époque d'Hipparque, tombait dans le signe du Scorpion. Aujourd'hui ce signe correspond à l'intervalle allant du 23 octobre grégorien au 21 novembre. Et enfin, le solstice d'hiver à l'époque d'Hipparque, tombait dans le signe du Verseau. Aujourd'hui, ce signe couvre l'intervalle allant du 21 janvier au 18 février.

Je pense que la tradition narrative a conservé la mémoire des dates mais en les nommant selon la coutume gréco-romaine ou médiévale : cette opinion est fondée sur le roman d'Yvain, placé sous le signe du Verseau non seulement pour signifier le solstice d'hiver et le changement d'année, mais aussi pour évoquer des occurrences stellaires archaïques. Il y a donc deux référentiels à considérer avant d'interpréter les motifs du roman de Chrétien de Troyes. Si l'on génère le pentagone à partir du début du signe du Lion (le 23 juillet, au jour sainte Madeleine), on obtient une indication apicale au solstice d'hiver. A la date archaïque, le signe correspondant est le Verseau. Si on le génère à partir de la fin du signe du Lion (le 22 août, au jour saint Yvain), on obtient la même indication. Invertissons le propos, et restituons le pentagone à partir du signe du Verseau. Au début de ce signe, le 20 janvier, nous trouvons saint Féchin (pour lequel nous n'avons pas réussi à identifier le motif au cerf) et en fin de signe, le 18 février, correspondant aux dates médianes de carnaval. L'indication apicale est alors inversée et la pointe est dirigée vers le solstice d'été. Toutes ces informations sont latentes : Chrétien de Troyes ne les a pas explicitement formulées.

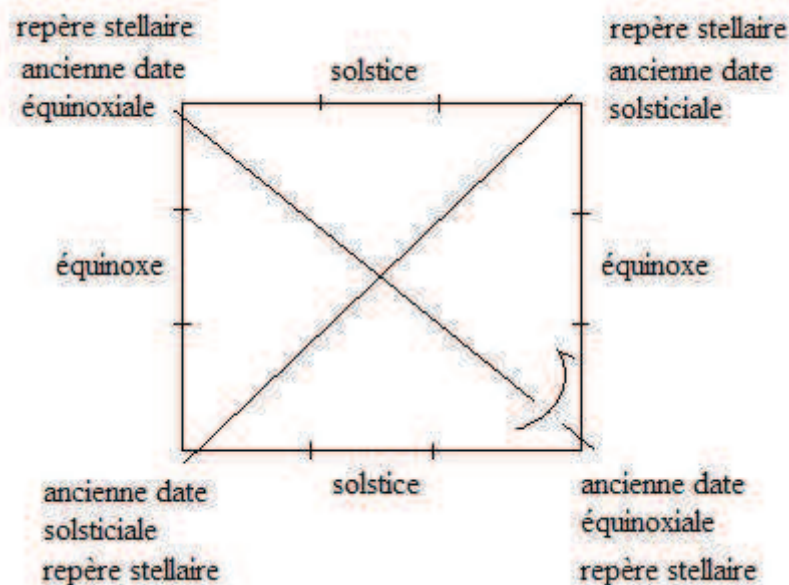
Rappelons qu'il s'agit de réfuter les lieux communs relatifs au calendrier celtique. L'argument est le suivant : si le début du mois « *Elembiu* », le dixième mois du calendrier de Coligny a pour équivalent archaïque, un lever ou coucher d'étoile dans l'intervalle couvert par le signe du Lion, alors le début de « *Simiuisonna* », le huitième mois, aura pour correspondant un lever ou coucher d'étoile dans celui des Gémeaux. Sa fin est alors le solstice d'été. Dans ce contexte, le mois « *Aedrini* », le onzième de l'année, finit par l'équinoxe d'automne (dans le signe astrologique de la Vierge), tandis que « *Dumanios* », le deuxième mois de la plaque de Coligny, finit à la veille du solstice d'hiver (dans le signe astrologique du Sagittaire). Le signe du Capricorne, débute par le solstice d'hiver. Enfin, le mois « *Cutios* », le sixième de l'année, débute par l'équinoxe de printemps (dans le signe astrologique du Bélier). Sur le schéma suivant nous avons placé à gauche, les mois du calendrier de Coligny. A droite, nous avons placé les repères zodiacaux (faute de savoir quels repères stellaires utiliser) puis avons fait passer les axes astronomiques aux dates actuelles, le point vernal situé au début du Bélier. La dissonance saute aux yeux : pour restituer un alignement « correct » des axes par rapport aux côtés du carré (représentant le référentiel ptoléméen, avec le Nord en haut du dessin), il les faut faire pivoter dans le sens anti-horaire et entraîner dans le mouvement les repères zodiacaux. Supposons que ce type de translation soit appliqué au dessin de droite : on verrait la fin de l'année celtique, ailleurs qu'à la fin de « *Cantlos* » et au début de « *Samonios* ».

Figure 20



Sur le schéma suivant, nous plaçons les anciens repères zodiacaux –toujours faute de savoir quels repères stellaires étaient utilisés par les astronomes celtiques- tels qu’ils pouvaient être observés à l’époque d’Hipparque. Du fait de la précession, l’écart entre l’équinoxe vernal et le repère stellaire est nettement plus ouvert. Il correspond approximativement à des indications du début du II^e millénaire avant notre ère :

Figure 21



En définitive, nous envisageons quatre façons de concevoir la transmission culturelle. La première consiste à nier toute transmission, ce que font aisément les hagiographes. L’histoire de la Bretagne débute alors vers le V^e ou VI^e siècle de notre ère, avec l’immigration des missionnaires gallois et irlandais. Les critiques littéraires, en se fondant sur les textes disponibles, n’ont guère le choix de leurs arguments. Les repères solaires sont suffisamment explicites, alors que les repères stellaires font défaut : le principe d’Ockham sera appliqué, faisant des quatre dates festives, le résultat de la réaction celtique insulaire à des bouleversements culturels provoqués, une dizaine de siècles auparavant par la réforme du calendrier, et quelques siècles plus tard, par la christianisation. Les ethnologues seront plus circonspects, car leur approche plus subjective leur permet de considérer des sources que d’autres auraient

jugées inappropriées. Ils pourront sans problème s'appuyer sur le folklore religieux contemporain et considérer l'insertion, dans le rite breton, des énoncés de croyance relatifs aux mégalithes. S'ils s'en tiennent aux indications du zodiaque astrologique, leur horizon historique sera proche du II^e siècle avant notre ère, à l'époque d'Hipparque.

Les archéologues et archéoastronomes n'ont aucune raison de nier la datation largement antérieure à la culture celtique, des repères mégalithiques et des voies fluviales et terrestres du commerce de l'étain et/ou des produits manufacturés de bronze. En conséquence, ils peuvent trouver dans des récits comme « le songe de Maxen » des arguments à l'appui d'une géodésie astronomique à l'échelle de l'Europe. Si ce conte a transmis des éléments de la géographie antique jusqu'à nos jours, des indications calendaires auront pu être transmises à travers les figures du zodiaque gréco-romain plutôt que sous leur désignation stellaire indigène.

Constriction et dilatation temporelle, au solstice :

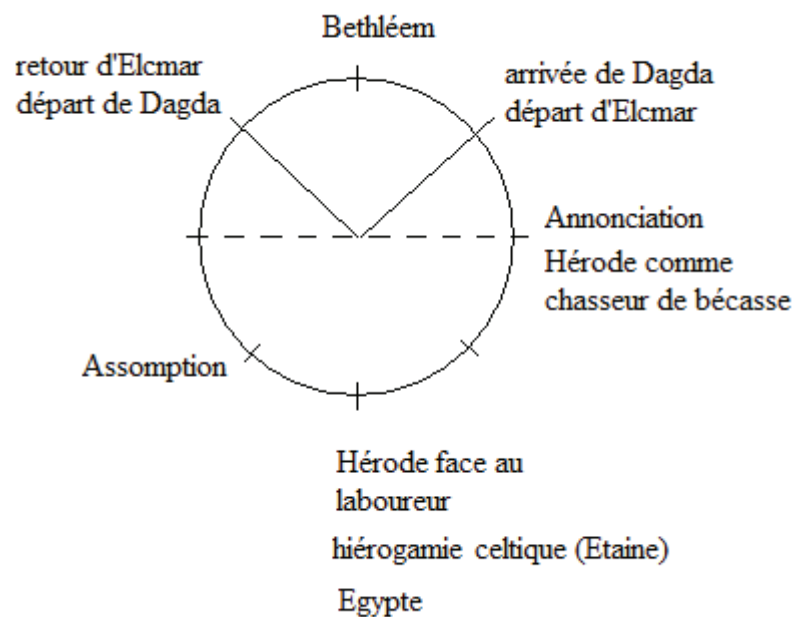
La grossesse divine sous l'apparence féminine s'écoule durant neuf mois : la description est réaliste mais le motif mythique est exprimé autrement. Du point de vue d'Elcmar, le temps solaire annuel a été annulé : il ne voit pas les neuf mois s'écouler. L'astuce narrative est simple à comprendre, puisque les 3/4 de la course des saisons, s'écoulent comme les 3/4 du cercle horaire et les 3/4 du cadran d'une boussole. Le récit crée deux dissonances. La première est relative aux trois provinces : implicitement, la quatrième province est celle d'Elcmar. Elle n'aurait pas d'étendue puisque en faisant le tour des provinces, il part d'une résidence et y retourne, en faisant les 3/4 d'un tour censé être entier. Le paradoxe est difficile à cerner : s'agit-il de la course en relais des deux frères ? La quatrième partie du trajet serait parcourue alternativement par l'un et par l'autre. Elcmar est présent sur Terre, de février à novembre ; de novembre à février, la terre est en dormance. Par antithèse, Dagda est présent sur Terre de novembre à février, il quitte son séjour terrestre en s'accouplant avec Etaine. C'est le coup de l'étrier et le reste de l'année, Dagda couche ailleurs. Comme Dagda est fécond, notre interprétation nécessite que la grossesse d'Etaine se déroule de février à novembre. Nous nous heurtons alors à une autre dissonance, relative aux dates de conception et de parturition : dans le calendrier archaïque, ce devrait être entre l'équinoxe automnal et le solstice d'été. Le mythe d'Etaine a été transcrit après la réforme julienne : est-ce la fonction narrative de l'arrêt du temps, que de raccorder le nouveau calendrier avec l'indication d'une parturition estivale ?

L'entité gauloise Stanna a vraisemblablement pour apparence animale une chèvre sauvage, s'accouplant au solstice d'hiver pour mettre bas au solstice d'été. La version médiévale du mythe aura maintenu la correspondance entre les apparences solaires et les dates de parturition de l'entité gynémorphe en sacrifiant la date d'accouplement : en passant du rut du cerf à l'équinoxe d'automne, à celui du bouquetin, en hiver, les apparences sont conservées. La durée de gestation n'est conservée qu'à condition de faire référence aux chèvres du genre *Capreolus*. Si l'épiclèse « Cernunnos » signifie le cornu, alors le cerf cède la place au chevreuil ou au bouc : en témoigne le théonyme *Caprio(nis)* cité par Jufer et Leginbühl. Mercure prend la place de l'entité gauloise.

Dans les versions chrétiennes, le motif de la constriction devient une dilatation temporelle. Les plantes poussent à telle vitesse qu'elles accomplissent leur cycle végétatif entre l'arrivée de la Vierge et celle de son poursuivant, à cheval. Hérode croit que six mois se sont écoulés entre ce qu'on lui dit et ce qu'il constate.

Cette fois, le temps quotidien a été annulé. L'astuce narrative est différente, car les directions significées sont le Nord et le Sud, la direction de fuite, vers l'Egypte. Les indications directionnelles corroborent les indications phénologiques : les semailles hivernales (au Nord, quand la roue des saisons est assimilée au cercle horaire et à la boussole) sont opposées aux récoltes estivales (au Sud, en culmination solsticiale). Les indications calendaires sont en concordance : la date de fuite étant hivernale, on suppose qu'il aura fallu six mois à Marie pour aller de Bethléem en Egypte. Le récit où saint Séverin fait fleurir les iris en invoquant la Vierge, confirme la date solsticiale. Nous rapprochons la date de la chasse de Marie sous l'apparence d'une bécasse, à l'Annonciation, de celle de la floraison des iris, à l'équinoxe vernal. Alors que la réforme julienne bouscule les repères calendaires, les indicateurs naturels fournissent autant de termes narratifs que de besoin :

Figure 22



Le récit où les chasseurs de bécasses traquent la Vierge, est comparable à la version du mythe contemporain, où les chasseurs alsaciens pistent les cerfs aussi bien que leurs chiens. Le passage d'une saison cynégétique à l'autre, annoncé par l'Assomption de la Vierge correspond au début de la saison de chasse, en Alsace. Les transitions équinoxiales entre la saison de chasse au vol (l'oiseau de proie étant l'instrument du chasseur), et celle de la chasse à courre (le chien étant l'instrument), a toujours été un des grands sujets de discorde entre les titulaires des offices royaux. Les équipages de vénerie créancés sur le cerf ne savent guère à quelle saison rattacher leur art, puisqu'ils devraient chasser à courre quand la chasse au vol est impossible (durant la me printanière ou estivale des oiseaux de proie) mais devraient de surcroît chasser à pied et à l'arc, durant le brame.

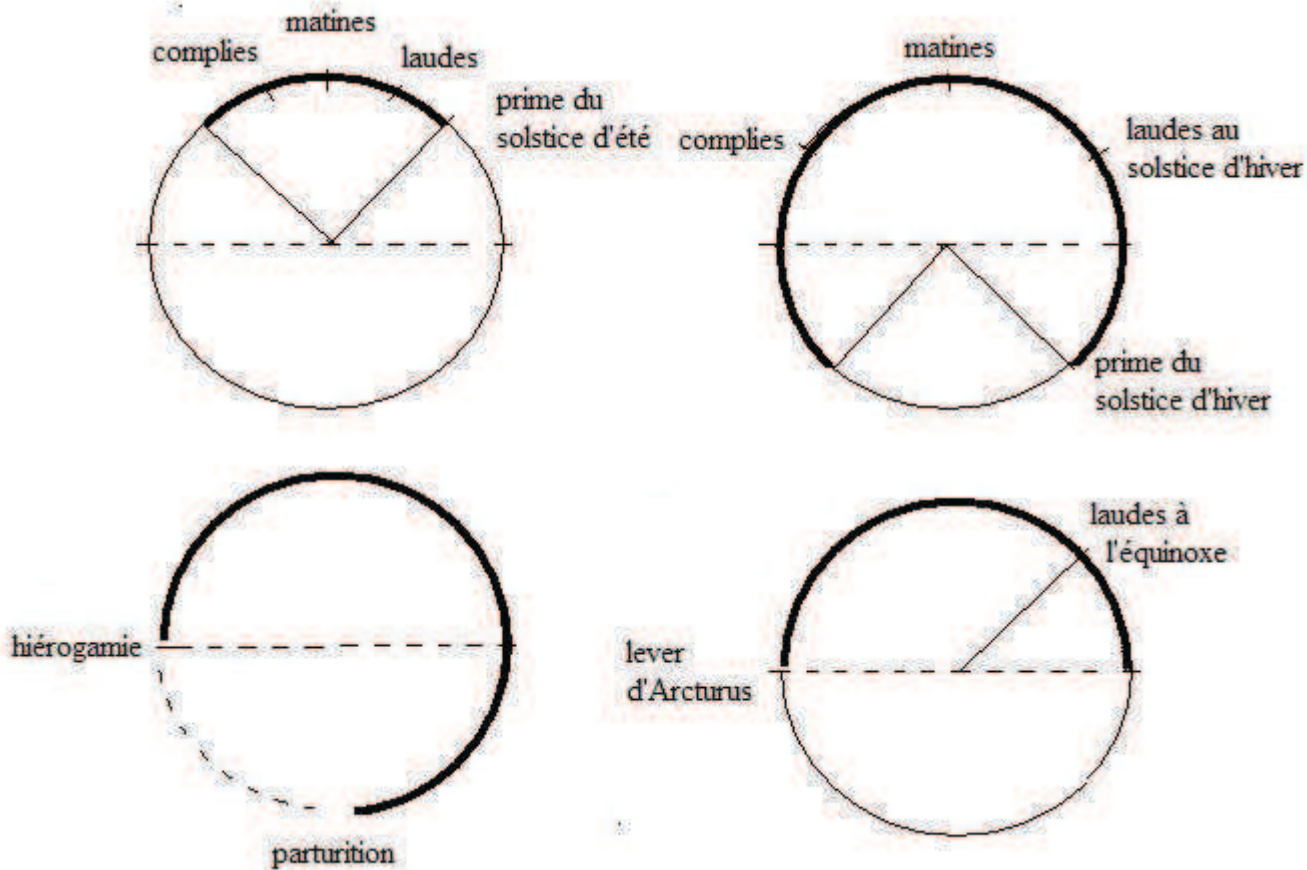
La date de naissance d'Arthur :

Merlin et le roi Uther Pendragon ont affaire commune dans une ruse adultérine : il s'agit de tromper Ygerne, pour coucher avec elle avant qu'elle n'apprenne la mort de son mari et ne prenne le deuil. Les indications calendaires sont délicates à restituer. Elles se déroulent entre l'équinoxe d'automne et le solstice d'été, si l'on assimile Arcturus (l'étoile) au héros : « Ensi furent li rois et Ygerne cele

nuit, et en ce nuit engendra le bon roi qui fu apeliés Artus ». L'interprétation est délicate parce que l'indication temporelle est stellaire : le lever d'Arcturus équivaut à l'équinoxe d'automne. Néanmoins il est difficile d'ignorer la relation entre le nom du héros et celui de l'étoile.

Aussitôt après avoir passé une nuit avec Ygerne, Uther et Merlin quittent les lieux. Merlin disparaît : il ne revient au palais d'Uther que six mois plus tard, à l'équinoxe de printemps, pour mettre au point la substitution de l'enfant à naître, avec celui du sage Auctor. L'été venu, la reine Ygerne est délivrée de son enfant, qui naît entre minuit et l'aube. En heures médiévales, Arthur naît entre matines et prime, à laudes. Si la date de référence est la parturition (le solstice d'été), il n'y a pas de date remarquable homologue de l'heure de laudes. En revanche, si la référence est la conception (l'équinoxe d'automne), la date homologue de laudes est la Chandeleur, le 2 février. L'indication est corroborée par le 3 février ; la date est dédiée à saint Blaise, homonyme du « parrain » d'Arthur. La grossesse d'Ygerne est concomitante de la dormance végétale mais la gestation dure neuf mois :

Figure 23



Ces indications calendaires mêlent les dates intermédiaires du calendrier celtique et le calendrier liturgique. Si l'enfant avait été le fils de Merlin, l'enfant aurait été conçu aux calendes de février, homologues du lever solsticial estival et serait né aux calendes de novembre, au coucher solsticial estival. Les titulatures seraient alors saint Blaise pour la conception et une sainte femme pour l'accouchement. La date attribuée à Arthur dans le calendrier sanctoral est le 6 octobre : si Merlin est le père d'Arthur, alors sa mère est une biche dont la gestation ne dure que huit mois.

Discussion :

Le nom alémanique du mois de février selon Otto Ebner :

Dans un article de 1907, Ebner analyse le nom des mois dans les anciens calendriers de l'aire culturelle alémanique. Nous trouvons y l'argument pour introduire une conjecture sur le mot « *Aedrini* », l'un des mois du calendrier gaulois. L'auteur y liste plusieurs dizaines d'occurrences du nom du mois de février, dans les différents dialectes et au cours des siècles, depuis le X^e jusqu'au XIX^e siècle. Nous n'allons pas tous les lister : retenons que l'accent est mis en février sur la corne. L'auteur n'imagine absolument pas que la corne en question soit celle des cerfs. Il n'y voit que la dureté de la substance et son âpreté, comme si le froid piquant était au début du mois, ce que l'organe est à un animal dangereux. Il cite cependant en cours d'exposé, un dicton local (connu en Souabe, en Aargau et dans les cantons de Zürich et de Soleure) :

« Der Hornet gôt ia mit eme hörnere Schnabel und use eme guldene Wadel. »⁹⁹⁶

Dicton traduit par « février vient avec son bec pointu et s'en va sur des gaufres dorées ». En fait, l'allusion aux festivités de Carême prenant (vers la fin février) et des gaufres (la Chandeleur) permet de reconnaître l'oiseau au bec pointu, le « *Schnabelgans* » des mascarades carnavalesques rhénanes contemporaines. Il s'agit de la cigogne censée apporter les nouveau-nés. Le dicton évoque indirectement le mythe d'Étairie, s'accouplant en début février pour accoucher en début novembre, durant le « solstice d'été » mythique. La cigogne ou la grue sont ici l'équivalent de l'ours des dictons français de Chandeleur. Nous regroupons les données fournies par Ebner pour le X^e siècle, dans le tableau suivant :

Tableau 20

février	août
Hornunc	Aran(manoth)
Hornung	Erne(manoth)
Hornvng	Erne(manot)
Hornung	Arno(manoth)
Hornunc	Aerni(manot)
Hornung	Erre(manot)
Hornung	Aernd(t)
Hornung	Erne(manot)
Hornung	Aernd

Au cours des siècles qui suivent, c'est à dire à partir du XIII^e, les choses changent : le mot « Hornung » reste corroboré par des données plus tardives, tandis que le mot « Aedrin(i) » ou « Edrin(i) » devient « *ärnd(t)* », « *ärhn(monat)* », et par corruption, « *Erntemonat* » au sens de « mois des récoltes ». La première mention ambiguë « *vor dem aernde* », date du XIII^e siècle et vient en concurrence du nom romain du mois (August) qu'on retrouve de plus en plus fréquemment dans les calendriers à partir du XII^e siècle. Le tournant est pris à la fin du Moyen Age : le nom d'Auguste s'impose, sauf quand il s'agit de désigner les tâches agricoles tout au long de l'année.

Toujours est-il que l'ancien nom « Edrin(i) » ou « Aedrin(i) » disparaît vers le X^e siècle. Nous y voyons la raison pour laquelle Ebner n'a pas reconnu sous les

formes tardives, les formes archaïques « Aernd » ou « Aedren » qui l'auraient conduit à s'interroger sur « Aran -», « Arno » ou « Erne ». Comment justifier ces termes sinon par le calendrier de Coligny ? La liste des noms de mois du calendrier gaulois établie par Delamarre (2001) ou Kruta (2000), comportent deux valeurs opposées, selon nous rattachées aux équinoxes : ces valeurs sont « *Ogronios* » et « *Aedrini* ». Le premier désigne le mois froid et l'autre le mois brûlant, quand chacun des mois contient l'équinoxe. Je pense que ces qualificatifs opposent l'équinoxe « froid » à la fin de l'hiver à l'équinoxe « chaud » à la fin de l'été. Cette opinion s'appuie sur la fête de saint Edern dans le calendrier sanctoral, qui pourrait correspondre au début du mois « *Aedrini* ».

Le calage entre les calendriers est fait sur la base actuelle, comme si l'écart était nul entre les 21^{es} jours des mois correspondants aux équinoxes et solstices actuels et les 25^{es} jours des mois antiques contenant ces mêmes occurrences. Nous postulons que le calendrier de Coligny intègre la réforme julienne. La question est alors de savoir si les paronymes Edern et Aedrini fournissent les mêmes indications sur la « chaleur » et si le changement de temps qui débute à l'équinoxe d'automne peut être mis en relation avec les pulsions sexuelles des hommes et des cerfs. L'analogie est que le refroidissement de l'air (la bascule des vents) équivaut au changement de direction d'une humeur corporelle (le sang montait à la tête des cerfs, le sperme s'écoule comme « ils pissent leur suif »). Comme d'autres saints hommes (Gilles et Fiacre le 30 août, Quirin le 27 et Guérin le 28) accompagnent saint Edern aux anciennes dates des calendes du mois Aedrini, il n'y aura aucune difficulté à satisfaire les adeptes du comparatisme religieux : Quirinus se cache là. Il s'agit juste de replacer le Rex Sacrorum romain, tel que l'a analysé Koptev (2011), dans le référentiel calendaire approprié. La cohérence du rite romain ne peut être obtenue que si les débuts de chaque semestre, sont les équinoxes. Quant les pontifes eurent laissé dériver leur calendrier liturgique, le rite exécuté aux solstices fut en contradiction flagrante avec l'année agricole, dont les repères ne pouvaient être changés par décret. Le rite fut abandonné.

L'hypothèse concerne les trajets des figures mythiques associées à l'une des directions de l'espace, la direction parallèle à l'équateur. L'hypothèse est fondée sur le récit d'un déplacement selon la direction Est/Ouest, associé aux dates équinoxiales. Elle est validée quand les dates équinoxiales correspondent l'une au « départ » ou au « début » d'un processus ou d'un trajet, et la date opposée, à « l'arrivée » ou sa « fin ». Elle est réfutée quand les départ ou début, et les arrivée ou fin, ne sont pas équinoxiaux.

Où le trajet du cerf suit la direction Est/Ouest :

La légende de saint Géry (fêté le 11 août) :

Géry est diacre de Trèves. On se souvient de lui à cause d'un prodige : le saint homme courut de Trèves à Chelles, pour intercéder auprès du roi Lothaire ou Clotaire, en faveur d'un peuple rétif à l'impôt. Mort le 11 août, il est enterré dans une chapelle, devenue ensuite l'église Saint-Médard à Cambrai, selon Blockmans (1941). Les dates des calendes d'août sont rapportées à celles de saint Médard (fêté le 8 juin) par un curieux rapport avec la saint Barnabé (le 11 juin), signifiant le solstice d'été à la veille de la réforme grégorienne :

« S'il pleut le jour de saint Médard, un tiers des biens au hasard. Vient le bon saint Barnabé, tout est réparé : mets la faux au pré.

« S'il pleut pour la saint Médard, il pleut quarante jours plus tard sauf si saint Barnabé lui coupe l'herbe sous le pied. »⁹⁹⁷

La légende prétend que la pluie se mit à tomber pendant que Médard gardait les chevaux de son père : un aigle ouvrant ses ailes, lui servait de parapluie. Par antiphrase, le dicton commente l'anomalie climatique ainsi :

« Quand il pleut à la saint Médard, il pleut quarante jours plus tard. »

Le site de la chapelle funéraire de saint Géry était auparavant nommé le Mont-des-Bœufs : c'est un lieu de culte païen dont saint Géry a fait abattre les idoles.

La légende de saint Géry rapporte que le roi Childebert II intervient afin que Géry soit élu évêque du diocèse de Cambrai-Arras. Une autre version prétend que c'est Aegidius, archevêque de Reims qui intervient pour que Géry soit nommé à Cambrai. Cependant une autre légende rapporte la même recommandation royale pour l'élection de l'évêque de Cambrai-Arras, mais cette fois en faveur de saint

Gilles, alors évêque de Reims et successeur de saint Rémy en Provence. La confrontation des légendes hagiographiques permet de conclure la substitution de saint Gilles à Aegidius. Les indications calendaires ne peuvent être établies que par comparaison avec saint Ronan, via saint Médard et saint Barnabé. Bien que la légende de saint Géry ne soit associée ni à une chasse fantastique, ni à un cerf servant de monture, ni à une scène de lycanthropie, il est possible de rapprocher sa légende avec celle de saint Ronan. Les deux parcours sont orientés d'Est en Ouest : la course de Trèves à Chelles correspond au trajet du Ménez Lokorn de Plogonnec vers le *nemeton* de Locronan.

Le nom réapparaît sous une graphie légèrement différente dans la chanson de Roland :

« Le comte Gerin est sur son destrier Sorel,
son compagnon Gerier sur Passecerf;
je ne sais pas, jamais je n'entendis dire,
lequel des deux était le plus rapide.
Ils lâchent les brides, piquent fort des deux,
et vont frapper un païen, Timozel,
l'un sur l'écu, l'autre sur le haubert.[...] »⁹⁹⁸

« Geraint » est le nom transcrit en français de « Waroc » ou « Ewroc », noms archaïques du héros Erec de Chrétien de Troyes. Les trois dates cardinales données au sujet d'Erec, devraient être cohérentes avec celles dédiées à saint Geraint ou Géry (le 11 août), saint Guérin (les 6 février et 27 août) ou saint Gireg (l'Ascension). La dissonance sera résolue plus loin, par la confrontation avec deux récits où trois animaux domestiques (le bœuf, le cheval, le mouton) sont homologues de trois animaux sauvages (le rouge-gorge, la souris et le corbeau).

La légende de saint Gwazien (fêté le 1er novembre) :

Le fleuve Goyen prend sa source à Plonéis, au Sud de Locronan. Il s'écoule sur une trentaine de kilomètres vers l'Ouest, jusqu'à Pont-Croix, où il forme un estuaire jusqu'à Audierne. Le nom « Goyen » est la transcription du breton « *gwazhienn* » (« *gwazh* » pour ruisseau). Le fleuve est appelé « *stêr Gwaien* », soit « rivière d'Audierne ». Il a donné son nom à la ville riveraine : « *Gwaien* » est le nom breton d'Audierne. La correspondance entre la fête des morts et la direction d'écoulement du fleuve, fut établie en référence aux conditions propices au trépas, telles qu'elles sont exprimées encore de nos jours chez les îliens de la mer d'Iroise, à Molène et Ouessant. Un vent d'Est, au jusant, est censé porter la barque des morts vers Avallon. Coulant d'Est en Ouest, le fleuve Goyen indique la direction du couchant équinoxial. Les dates de saint Tého ou Tégonnec, le 7 ou 14 mars selon les paroisses, n'ont pas été trop bousculées, ce qui permet de faire le rapprochement entre le cours du fleuve et les indications équinoxiales.

Nous n'avons trouvé qu'une mention indirecte de la vie de saint Gwazien : il aurait violé la propriété de Telaw, ce qui aurait déterminé sa mort le 1^{er} novembre. Gwazien serait le père adoptif de Goulc'hen (saint Goulven, fêté le 1^{er} juillet). Il est un peu mieux connu sous d'autres noms, « Gouzien », « Goyen » ou « Oyen ». Son inscription au martyrologe officiel est saint Ouen (fêté le 24 août). Saint Oyn, saint Audouin, voire saint Dodon ou Dadon sont ses homonymes. Toutes ces figures sont invoquées pour les troubles de l'ouïe. Les calendes de février (natalice de saint Télo) sont en quadrature avec les calendes de novembre (natalice de saint Gwazien). Cette conjonction indique le solstice d'été. Toutefois dans la version galloise de la légende de saint Ronan, sa fête tombe le 1^{er} mai, ce qui contredit notre interprétation d'un rite

solsticial estival. La troménie de Locronan a lieu après le solstice d'été. Celle de Landeleau se déroule avant le solstice, à la Pentecôte. Comment résoudre ces incohérences ? La dérive du calendrier julien par rapport aux saisons, laisse entendre que la date primitive de la procession de Locronan pouvait être solsticiale. A partir de la clé antérieure de Pâques, il est possible de calculer l'écart entre Pentecôte - quand Pâques est au 22 mars- et le solstice d'été. C'est le même que l'écart entre le solstice d'été et la date actuelle de troménie, à Locronan. Autrement dit, la troménie de Locronan a été figée en clé postérieure d'un comput en dates mobiles chrétiennes. Le report du natalice de saint Ronan depuis les calendes de mai (date galloise) vers le 1^{er} juin (date bretonne) tient compte de l'intervalle de 45 jours entre les dates cardinales et les dates intermédiaires. Du 1^{er} mai au solstice d'été dans le décompte gallois, ou du 1^{er} juin à la date de troménie dans le décompte breton, l'écart reste de 45 jours.

La légende de saint Needs, Neets ou Néotus (fêté le 31 juillet) :

Parmi les nombreux prodiges qui sont attribués à saint Neets, nous retenons les deux *exempla* suivants : l'apprivoisement des cerfs et les ressources inépuisables fournies par des poissons. Selon Albert le Grand, le saint homme et ses compagnons défrichent les terres alentour de leur ermitage. On leur vole leurs bœufs ; néanmoins les moines se rendent sur leur chantier. Des cerfs sortent de la forêt qu'on attelle aux charrois ; les voleurs apprennent le miracle et rendent les bœufs. Les moines laissent repartir les cerfs. La légende dit encore que ces cerfs avaient une tache blanche à l'endroit où portait le joug et que, quatre siècles durant, cette tache blanche fut visible sur les cerfs de l'endroit. L'autre prodige est la nourriture des saints hommes ; saint Neets et son compagnon Barrius quittent leur monastère pour mener une vie d'anachorètes. Ils choisissent un lieu isolé, où la seule ressource est une fontaine. Dans son bassin nagent trois poissons dont un seul suffit à nourrir les deux ermites. Jour après jour, ils retrouvent le bassin où nagent toujours trois poissons. Un jour, Barrius en fait cuire deux plutôt qu'un : Neets lui demande de remettre à l'eau le poisson de supplémentaire, alors qu'il est déjà cuit : le poisson retrouve la vie à l'instant. Il manque à la biographie de saint Neets les anecdotes relatives aux corbeaux et aux aigles ; sinon, cette figure hagiographique serait l'exemple même de la transmission, sous couvert de récits édifiants, des thèmes temporels caractéristiques de la culture celtique. Nous verrons plus loin que trois cerfs valent un corbeau, et trois saumons, un if.

Quant à savoir quelle est l'origine du nom, Deshayes (1999) reste prudent : il « suppose un ancien *Neth* [qui] reste de sens obscur ». L'hagionyme viendrait du cornique « *Neot* » équivalent à l'irlandais « *Nuada* ». Il se décline en breton sous une dizaine d'orthographe distinctes. Le rapprochement entre les textes médiévaux et la toponymie, facilite la filiation entre Edern fils de Nudd en Bretagne insulaire, et Edern fils de Nuz en Bretagne armoricaine. Au Pays de Galles, Nwyton, le père de Kydelir, a été tué par Gwythyr ; le meurtrier contraint le fils à manger le cœur de son père. Le théonyme gallois correspond à notre « nuiton », le génie des sources et des maisons. La série onomastique en « Nizien », « Neizan », « Nizan » ou « Naitan » évoque directement Nechtan, l'entité andromorphe tutélaire des sources. A Edern, au hameau de Lannien (« Lannizien » en 1536) sont situés la chapelle et la fontaine sacrée du saint éponyme. A Plonéis, la paroisse lui est dédiée : le fleuve Goyen y prend sa source. Nous rapprochons « *Neth* » du gallois « *Neithon* », devenu « Nizon » à Pont-Aven et « Nizun » à Loudéac. Le saint homme est le nom du frère de

Gwengustle. Gurgentelu Ilfin est le père adoptif de Neth et Gwengustle. Il les a conduits de Bretagne insulaire en Bretagne armoricaine, où le comte Erec leur a donné ses terres.

Les autres saints du fleuve Goyen :

Nous retrouvons dans la légende de saint Alouarn (fêté le 2 novembre) quelques éléments congruents. Le saint homme est le doublet de saint Telaw quoique selon sa légende hagiographique, il en soit le disciple. Nous le retrouvons dans la troménie de Locronan, associé à Télo et Tégonnec en Plogonnec et dans le paysage légendaire d'Edern, associé à Fiacre en Guengat. Ce même personnage apparaît sous son nom propre (Fiacre) ou sous un surnom (« Alouarn », les « sourcils de fer »). Le doublon onomastique va de pair avec la double occurrence calendaire, aux dates homologues des lever et coucher solsticiaux estivaux. Le changement de saison, à Guengat, est dissimulé sous l'apparence du lièvre variable, dont le poil blanchit à la fin de l'été.

La légende de saint Gwen (fêté le 1er novembre) évoque de multiples figures. Lui sont associés les saints éponymes, fêtés le 15 juin, le 24 août ou le 12 novembre, le 30 novembre ou le 1^{er} décembre, respectivement à Saint-Vougay, à Saint-Barthélémy, à Saint-Tugdual. La paire Alar (Eloi, fêté le 1^{er} décembre pour) et Tudwal (Tugdual, le 30 novembre et le 1^{er} décembre) témoigne de la plasticité des titulatures, pour une date donnée, en des lieux différents. La cohérence est parfois rétablie par leurs attributs : sous des appellations synonymes de leur apparence animale, l'hagionyme « Gwen » et le toponyme « Guengat », on retrouve les mêmes dates alors que sous des appellations homophones, Alar et Alouarn sont fêtés à des dates distinctes.

Nous avons déjà rencontré saint Tegonnec (fêté le 14 mars ou le 7/8 septembre). Les dates dédiées à « Tého » ou « Tegonnec » sont opposées dans le calendrier archaïque. La légende de saint Tegonnec reprend une partie de celle de saint Télo et un motif de celle de saint Hubert, en tant que guérisseur de la rage. En Ergué-Gabéric, à Kerdévet, le pardon a lieu le dimanche consécutif du 8 septembre ; la date de pardon concomitante de la fête patronale facilite l'assimilation de « Télo », nommément représenté dans l'église de Kerdévet, avec « Tého » ou « Tegonnec ». A Landeleau, le site éponyme et la quasi totalité du mobilier culturel sont dédiés à saint Télo, tandis que le sarcophage est dit « lit de saint Tého ». A Daoulas, la fontaine qui est directement placée sous le patronage de saint Télo ou de saint Tého selon les auteurs. En Angleterre, à Abbot's Bromley, la date de sortie des masques du Horn Dance est variable, mais toujours proche des 6 et 7 septembre. Sous les noms « Tégarec » ou « Egarec », le saint homme fait un parcours amphidromique sur le dos d'un cerf. Sa source en Plogonnec est censée soigner les déficiences de l'ouïe, comme celles placées sous la tutelle de saint Ouen ailleurs en France.

Sous une série onomastique hétérogène (Télo, Tegonnec, Tégarec, Gwazien, Ouen, Alouarn, Alar, Eloi, Gwen, Neis, Nizun ou Nizien, Hernin ou Karne), nous retrouvons des éléments congruents : la cohérence s'établit autour des calendes de février, de mai, d'août et de novembre. Le mythe celtique dont les légendes hagiographiques bretonnes semblent prendre le relais, est le récit de la hiérogamie estivale, quand Dagda supplante Elcmar : le rôle féminin et la parturition sont passés sous silence. Dans la version galloise, l'accouchement a lieu aux calendes de mai.

L'orientation des fontaines au cerf :

Dès le III^e siècle, Origène assimile le catéchumène au cerf buvant aux fontaines. La première représentation connue est à peu près contemporaine de l'Édit de Milan, en 313, sous Constantin, par lequel l'empereur accorde aux peuples soumis, la liberté du culte au dieu céleste. Cet édit a favorisé la représentation, dans les baptistères chrétiens, du cerf aux fontaines. La « parole » ou à la « lumière » divines sont au catéchumène, ce que l'eau des fontaines est au cerf assoiffé:

« Il désire venir au Christ en qui est « source » de lumière afin qu'absous par le baptême, il reçoive don de rémission. »⁹⁹⁹

La métaphore « *est fons luminis, ut ablutus baptismo* » est suffisamment explicite du baptême. Aux premiers temps de l'Église, les baptêmes étaient de préférence célébrés à Pâques pour commémorer la mort et la résurrection du Christ. Citons saint Augustin :

« Le Psaume dont nous voulons vous parler aujourd'hui, est en accord avec l'ardeur de vos désirs. C'est par un saint désir en effet qu'il commence; et le chantre s'écrie : « Comme le cerf altéré brame après les sources d'eau vive, ainsi mon âme soupire après vous, ô mon Dieu ! ». Qui donc parle ainsi ? C'est nous, si nous voulons. Pourquoi chercher ailleurs celui qui parle, quand tu peux être toi-même ce que tu cherches? Toutefois, ce n'est point un seul homme, mais bien tout un corps. C'est le corps du Christ ou l'Église. Il est vrai qu'on ne trouve point le même désir chez tous ceux qui entrent dans l'Église : et néanmoins ceux qui ont goûté combien le Seigneur est doux, et retrouvé cette douceur dans ce cantique, ne doivent pas croire que cette faveur est pour eux seuls ; mais qu'ils se persuadent que cette semence est répandue dans le champ du Seigneur, par toute la terre, et que les chrétiens disent avec une certaine unité : « Comme le cerf altéré brame après les sources d'eau vive, ainsi mon âme soupire après vous, ô mon Dieu ». On peut en effet, sans erreur, appliquer ces paroles aux catéchumènes, qui s'empressent d'arriver à la grâce du baptême. De là tient qu'on leur chante solennellement ce psaume, afin qu'ils soupirent après cette source de la rémission des péchés. « Comme le cerf brame après les fontaines d'eau vive ». Qu'il en soit ainsi, et que cette interprétation, qui est vraie, qu'autorisent nos solennités, soit reçue dans l'Église. Toutefois, mes frères, il me semble que le baptême n'assouvit pas chez les fidèles cet ardent désir; qu'il ne sert qu'à l'attiser davantage, s'ils savent bien en quel lieu ils voyagent comme étrangers, et où leur pèlerinage doit aboutir. »¹⁰⁰⁰

Dans le référentiel romain, la « source » de lumière mystique est Jérusalem. La métonymie est facile à établir qui fait du Levant, le crépuscule matinal ou l'équinoxe de printemps. Les « cornes » de rhinocéros et les dents d'éléphants, censées avoir le même pouvoir de régénération que celle des cerfs, vont servir à illustrer la métonymie substituant l'eau ou le vin contenus dans le cor béni, au principe vital circulant dans le bois des arbres et des cerfs.

Le mascaret des fleuves irlandais :

Notre interprétation du mascaret comme un bouc ne remet nullement en cause son identification possible comme un bœuf tacheté. Ainsi Boand, dont le nom est celui d'une vache blanche, se trouve « brune » dans l'une de ses maisons mais tachetée dans l'autre. La fille du conte des deux gobelets, passe la saison claire dans l'une de ses résidences et la saison sombre dans l'autre :

« Et voici comment la jeune fille vécut en ce temps-là : un temps dans la maison de son tuteur Aengus dans le Brug na Boine et un autre temps dans la

maison de Manannan à Emain Ablach. Elle ne goûta ni nourriture ni boisson dans la maison de Manannan hormis le lait de la vache tachetée, et elle ne consomma dans le Brug que le lait de la vache brune d'Aengus. »¹⁰⁰¹

La vache brune est celle d'Oengus, la vache tachetée est-elle le mascaret qui remonte depuis la mer vers la source de la Boyne ? Essayons de nous repérer dans l'espace : la Boyne marque la frontière entre les comtés de Meath et de Louth. Elle se jette dans la mer et son cours d'abord torrentueux s'apaise ensuite, suivant l'orientation Est/Ouest sur les derniers kilomètres : l'amont est à l'Ouest. A l'estuaire, le trait de côte est parallèle à la direction Nord/Sud, ce qui facilite les repérages d'azimuts des levers solaires solsticiaux. La conjonction pertinente est la suivante : à l'équinoxe de printemps, le soleil levant et le mascaret « remontent » la Boyne. La conjonction congruente est la suivante : chaque soir, le soleil couchant et le fleuve alimentent la mer d'Irlande. Si le fleuve et le mascaret sont les apparences respectives de Boand et Manawyddan, la hiérogamie annuelle est printanière. Où se tient Oengus durant ce temps là ? Tout dépend des apparences qu'il est susceptible prendre : si Oengus est représenté par un vent, il soufflera de l'Ouest quand la fille boit au gobelet de la vache brune. Si Oengus est assimilé à l'équinoxe d'automne, la vache brune est une biche.

Quant à la vague de la source Segais noyant à demi Boand et la portant à la mer, elle est l'inverse d'un mascaret remontant la Boyne depuis l'estuaire jusqu'à sa source. Les deux motifs analogiques, la course solaire annuelle selon la direction Nord/Sud et le cours fluvial annuel selon la pente orographique, sont indépendants : les demi-tours solsticiaux (les phénomènes célestes : le trajet solaire ou la direction des vents de chacune des deux saisons) n'ont rien de commun avec les phénomènes gravitaires (l'écoulement quotidien d'amont vers l'aval) et le renversement équinoxial du cours des fleuves. Dans le cas de la Boyne, ces phénomènes peuvent être reliés par analogie : le demi-tour solsticial est au trait de côte, ce que le mascaret équinoxial est à l'axe de l'estuaire. Dès lors, la vague recouvrant Boand, dont le signifiant s'inscrit dans une année équinoxiale alors que le signifié est l'une des quatre fêtes celtiques, prouve que le mythe a été adapté à la réforme julienne du calendrier. La cadence est équinoxiale, qui oppose le sens d'écoulement normal de la Boyne, et un mascaret qui la remonte jusqu'à la source. Ainsi Boand devrait accoucher en juin d'un jaillissement du sperme du taureau divin, en septembre, tandis que Epona devrait accoucher en mars d'un jaillissement du sperme de Nechtan. Etalon au printemps comme apparence d'une entité aquatique, cerf et taureau à l'automne comme apparences d'une entité céleste, se partageaient l'année équinoxiale à la façon dont Zeus et Poséidon, ailleurs, coursent les filles et les nymphes.

Une fois la réforme julienne appliquée dans les territoires celtiques insulaires soumis à l'administration ecclésiastique, quatre fêtes furent nécessaires pour rétablir une orthodoxie : l'Étaine médiévale conçoit et accouche entre prime et vêpres du solstice d'été tandis que sainte Rivanone est fêtée au solstice d'été. Ces deux-là sont la même figure théologique mais le nom « étagne », soit la Stanna gauloise parèdre de Telo, correspond au « bouc'h » qui se manifestait pour la féconder dans la version authentique du mythe. Le mascaret se trouve décalé de 91 jours par rapport à la version médiévale du mythe, ce qui fait que certains exégètes prennent pour un mammifère, le bouc marin montant le fleuve féminin. Cette version du mythe celtique insulaire correspondait sur le continent aux figures de Taruos trigaranos et de Cernunnos. La grossesse des filles ou des nymphes qu'ils fécondent, se déroule

durant la phase de dormance des plantes, car taureaux et cerfs sont synchrones de la pulsion sexuelle masculine saisonnière.

Rhiannon conçoit en mai et accouche en mai d'un poulain, mais une conception superfétatoire en août lui permet d'accoucher à terme d'un enfant, en mai ! Cette version semble beaucoup plus proche des cycles naturels, puisque la grossesse se déroule pendant la phase de dormance et qu'il n'est pas nécessaire d'arrêter le temps : en conséquence, il devient superflu de rajouter un motif narratif connotant le solstice d'hiver. La rupture d'intégrité référentielle passe aisément... Nous en concluons que le mythe, bien que décalé de l'équinoxe de printemps aux calendes de mai, restait à peu près intelligible dans sa version primitive. L'identification de l'entité divine est faite directement à partir du mythe gallois : sous l'apparence masculine, le théonyme est Nwython, soit Nodens ou Nodons en Gaule, assimilé à Mars après la conquête. Sous une apparence féminine, il s'agit de Rigantona et sous l'apparence animale, d'Epona. Dans l'hagiographie, sainte Reine est substituée à Rigantona ou Rigani : là encore, le mythe est cohérent avec les pulsions sexuelles masculines.

Ainsi les deux versions médiévales du mythe sociogonique, dont le mérite est de s'adapter au festiaire celtique insulaire, peuvent être restituées dans une version continentale indépendamment de la réforme calendaire, à condition d'une concordance étroite dans les genres humain et animal, entre les dates de rut, les durées de gestation et les dates de parturition. Quatre figures animales sont nécessaires : le cerf pour l'équinoxe d'automne et la durée de huit mois, le loup pour le complément de quatre mois, le cheval pour la durée de douze mois et pour l'équinoxe de printemps, le taureau et l'homme pour la durée de neuf mois, la biche et la vache pour le solstice d'été. Le mythe marial a bouleversé de fond en comble la théologie celtique et la version selon laquelle Rhiannon conçoit et accouche au solstice d'hiver en est l'effet.

Comment retrouver, dans le roman médiéval, quelque rémanence narrative d'une vague remontant le fleuve ? Partons de l'homophonie entre Stanna et l'étang devenant dans le genre sexué opposé, Stannus et le bouc. Tristan est un bon candidat, à son arrivée en Cornouailles, pour évoquer ce fameux mascaret équinoxial :

« Un puissant vent contraire s'abatit sur leur voile, avec de violentes rafales accompagnées de courants dans la mer, de sorte qu'ils étaient comme perdus s'ils n'avaient pas amené la voile au plus vite. Toute la mer était démontée [...] ils laissèrent alors dériver le bateau dans le sens du vent. »¹⁰⁰²

Les marins s'affolent et décident de rendre sa liberté à Tristan :

« Peu après, l'obscurité disparut, le soleil commença à briller et la tempête à s'apaiser. »¹⁰⁰³

Tristan accoste en Cornouailles mais on ne sait pas s'il s'agit d'un coup de vent à l'équinoxe ou à une autre date. Le rapprochement avec le mythe d'Étaïne est révélateur. En effet, saint Tristan est fêté en Bretagne le 12 novembre, c'est à dire au coucher solsticial estival ; la direction du couchant, au solstice d'été est le noroît, c'est à dire le vent homologue de la date patronale sur la roue des saisons. Il y a là une rupture d'intégrité référentielle, comme si une date équinoxiale primitive avait été modifiée en une date solsticial du fait de la réforme julienne. L'indication directionnelle est au couchant, ce qui correspond à l'équinoxe d'automne et rend vraisemblable la chasse du cerf qui s'ensuit. Notre interprétation s'appuie sur le mythe de Math : l'un des fils d'Aranhrod est Dylan, dont le nom gallois signifie la vague océane. Dans les notices hagiographiques, ces détails disparaissent au profit de la fête patronale, le 4 septembre. Le saint homme est aussi fêté le 24 juin.

Où le trajet du gibier n'est pas précisément orienté :

Vitruve, dans l'incapacité de reconnaître un mythe là où il se situe, annonce sans sourciller que :

« En la partie de l'Arcadie qui est appelée Nonacris, il distille de certaines montagnes une eau très-froide, que les Grecs appellent Stygos hydor, qui ne peut estre reçuë dans aucun vaisseau ny d'argent, ny de cuivre, ny de fer, qu'elle ne rompe, & il n'y a que dans la seule corne du pié d'un mulet où on la puisse garder. On dit qu'Antipater fit porter de cette eau par son fils Iolas dans la province où estoit Alexandre, & qu'elle fut le poison qui fit mourir ce roy.[...] Au païs des Salisques, près du chemin qui va à Naples, dans un bocage qui est au milieu d'un champ appelé Cornetus, il sort une fontaine dans laquelle on trouve des os de serpent, de lézards & d'autres bestes venimeuses. »¹⁰⁰⁴

Nous rapprochons les descriptions de Vitruve de celles d'Elieen au sujet de la corne fabuleuse contenant l'eau du Styx. Ceci va permettre d'en identifier la substance.

La coupe qui peut contenir l'eau du Styx :

« Sur la vertu des cornes des ânes scythes : sur la terre de Scythie naissent des ânes cornus dont les cornes peuvent contenir de l'eau du fleuve d'Arcadie connu sous le nom de Styx, alors que cette eau fait éclater tous les autres récipients, même ceux qui sont en fer. Il paraît qu'une des ces cornes fut apportée par Sopatros à Alexandre de Macédoine [...] qui fit de cette corne une offrande au dieu Pythien et fit graver dessous l'inscription suivante : pour toi, ô Péan, Alexandre de Macédoine a consacré cette corne provenant d'un âne scythe, merveilleux objet qui n'a pas connu la loi du flot immaculé du Styx de Louses et qui a contenu la puissance de l'eau. »¹⁰⁰⁵

Citons Elieen à travers différentes notices sur l'unicorne :

« Unicorns indiens : il paraît que le pays des Indiens produit des chevaux à une corne, qu'il nourrit également des ânes à une corne, et que de ces cornes on fait des coupes. Et si l'on verse dedans un poison mortel et qu'un homme en boit, l'attentat échoue et il s'en sort indemne. Il semble bel et bien que la corne, celle du cheval comme celle de l'âne, constitue un antidote contre le poison. »¹⁰⁰⁶

Encore au sujet du rhinocéros :

« Sur les onagres d'Inde : j'ai appris qu'il naissait en Inde des onagres dont la taille n'est pas inférieure à celle des chevaux. [...] ils ont sur le front une corne qui atteint bien une coudée et demi de long : la base de la corne est blanche, la pointe rouge vif, et la partie médiane d'un noir profond. J'ai entendu dire que les Indiens buvaient dans ces cornes polychromes mais pas tous : seulement les notables indiens ; et ils les cerclent, à intervalles, de lignes d'or [...] et il paraît que l'homme qui a bu dans cette corne ignore les maladies incurables et n'en souffre pas : jamais il ne sera saisi de convulsions, atteint du mal que l'on dit sacré, ou anéanti par des poisons. Et s'il a bu auparavant une substance nocive, il la vomit et recouvre la santé. »¹⁰⁰⁷

Toujours au sujet du rhinocéros :

« Sur le cartazônos indien : [...] On raconte qu'il y a dans cette faune un animal unicolore qu'ils [les brahmanes] appellent « cartazônos ». Il a la taille et la crinière d'un cheval adulte, un pelage roux, et jouit de pattes excellentes. Ses pieds sont comme ceux de l'éléphant, dépourvus d'articulations, et il a une queue de cochon. Plantée entre ses sourcils, il possède une corne proéminente qui n'est pas lisse mais vrillée de façon tout à

fait naturelle et qui est de couleur noire. On raconte que cette corne est extrêmement pointue. D'après mes informations cet animal a la voix le plus discordante et la plus sonore qui soit. Il tolère que les autres animaux s'approchent de lui et se montre paisible avec eux, mais on raconte qu'il est relativement querelleur avec ses congénères. Il paraît que les mâles ne manifestent pas ce penchant instinctif pour les duels et les combats à coup de cornes dans les seuls rapports entre mâles mais qu'ils ont la même rage avec les femelles, et qu'ils combattent avec un tel acharnement à vaincre qu'ils ne s'arrêtent qu'à la mort du vaincu. A vrai dire sa puissance réside dans toutes les parties de son corps, mais son invincibilité tient à la force de sa corne. Il aime les pâturages désolés et se promène seul. Il s'adoucit à l'époque des amours, quand il s'unit à la femelle, et ils paissent même côte à côte. Mais après, quand cette époque est révolue et que la femelle est pleine, le cartazônos indien redevient sauvage et solitaire. »¹⁰⁰⁸

La chasse à la licorne :

Elle est l'aventure la plus valorisante pour les chevaliers. L'exercice se pratiquait également au détriment de « l'urus », le bœuf sauvage :

« Ce genre de chasse est pour les jeunes gens un exercice qui les endure à la fatigue ; ceux qui ont tué le plus de ces urus en apportent les cornes en public, comme trophée, et reçoivent de grands éloges. On ne peut les apprivoiser, même dans le jeune âge. La grandeur, la forme et l'espèce de leurs cornes diffèrent beaucoup de celles de nos bœufs. On les recherche avidement, on les garnit d'argent sur les bords, et elles servent de coupes dans les festins solennels. »¹⁰⁰⁹

La licorne combat farouchement les chasseurs mais s'apaise auprès d'une vierge :

« Il existe une bête qui est appelée en grec monocheros, c'est-à-dire en latin unicolore. Physiologue dit que la nature de la licorne est telle qu'elle est de petite taille et qu'elle ressemble à un chevreau. Elle possède une corne au milieu de la tête, et elle est si féroce qu'aucun homme ne peut s'emparer d'elle, si ce n'est de la manière que je vais vous dire : les chasseurs conduisent une jeune fille vierge à l'endroit où demeure la licorne et ils la laissent assise sur un siège, seule dans un bois. Aussitôt que la licorne voit la jeune fille, elle vient d'endormir sur ses genoux. C'est de cette manière que les chasseurs peuvent s'emparer d'elle et la conduire dans le palais des rois. »¹⁰¹⁰

L'enjeu de la chasse est d'offrir au roi une licorne :

« Nous allons parler maintenant de la licorne : c'est un animal qui ne possède qu'une seule corne, placée au beau milieu du front. Cette bête a tant de témérité, elle est si agressive et si hardie qu'elle s'attaque à l'éléphant : c'est le plus redoutable de tous les animaux qui existent au monde. La licorne a le sabot si dur et si tranchant qu'elle peut parfaitement se battre contre l'éléphant ; et l'ongle de son sabot est si aigu que, quoi que ce soit qu'elle en frappe, il n'est rien qu'elle ne puisse percer ou fendre. L'éléphant n'a aucun moyen de se défendre quand elle l'attaque, car elle le frappera sous le ventre si fort, de son sabot tranchant comme une lame, qu'elle l'éventre entièrement. Cette bête possède une telle vigueur qu'elle ne craint aucun chasseur. Ceux qui veulent tenter de la prendre par ruse et de la lier vont d'abord l'épier tandis qu'elle est en train de jouer sur la montagne ou dans la vallée : une fois qu'ils ont découvert son gîte et relevé avec soin ses traces, ils vont chercher une demoiselle qu'ils savent vierge, puis la font asseoir au gîte de la bête et attendre là pour la capturer. Lorsque la licorne arrive et qu'elle voit la jeune fille, elle vient aussitôt à elle et se couche sur ses genoux : alors les

chasseurs qui sont en train de l'épier, s'élancent ; ils s'emparent d'elle et la lient, puis la conduisent devant le roi, de force et aussi vite qu'ils le peuvent. »¹⁰¹¹

La voix de la licorne est remarquable :

« La licorne est une bête redoutable dont le corps ressemble un peu à celui d'un cheval ; mais elle a le pied de l'éléphant et une queue de cerf, et sa voix est tout à fait épouvantable. Au milieu de sa tête se trouve une corne unique, extraordinairement étincelante, et qui a bien quatre pieds de long, mais elle est si résistante et acérée qu'elle transperce sans peine tout ce qu'elle frappe. Et sachez que la licorne est si cruelle et si redoutable que personne ne peut l'atteindre ou la capturer à l'aide d'un piège, quel qu'il soit : il est bien possible de la tuer mais on ne peut la capturer vivante. Cependant, les chasseurs envoient une jeune fille vierge dans un lieu que fréquente la licorne ; car telle est sa nature : elle se dirige aussitôt tout droit vers la jeune vierge en abandonnant tout orgueil, et elle s'endort doucement dans son sein, couchée dans les plis de son vêtement : et c'est de cette manière que les chasseurs arrivent à la tromper. »¹⁰¹²

Ainsi la mise en scène repérée dans le « dialogue » des cerfs et des chasseurs alsaciens, reproduit la chasse à la licorne : le motif contemporain est l'antinomie entre l'odeur exhalée par les femmes adultes et celle exhalée par les chasseurs. Dans le récit médiéval, l'odeur des jeunes filles est l'hypostase de leur charme. L'odeur de sainteté doit se confondre avec celle de la virginité. L'énigme zoologique est alors résolue par le gradient morphologique qui fait passer d'un cerf sans dents à un éléphant sans cornes, via les cervidés sans cornes mais avec de longues canines. Le terme médian servant à comparer les deux séries est le chevrotain porte-musc, un animal parfaitement connu des zoologistes antiques puisque le musc est une matière première de la composition des parfums, des poisons et des remèdes. Cette taxonomie d'inspiration aristotélicienne, en vigueur jusqu'à l'époque gothéenne, explique la valeur des canines des cerfs d'Europe, comme substitut des bézoards et autres talismans venus d'Orient. Le mystère de la morphologie des licornes se dissipe à la lecture de César décrivant maladroitement l'andouiller des rennes :

« On y rencontre un bœuf, ayant la forme d'un cerf et portant au milieu du front, entre les oreilles, une seule corne, plus élevée et plus droite que les cornes qui nous sont connues. À son sommet, elle se partage en rameaux très tendus, semblables à des palmes. La femelle est de même nature que le mâle ; la forme et la grandeur de ses cornes sont les mêmes. »¹⁰¹³

L'auteur a pris pour unique ce qui est dissymétrique.

La grandeur commune aux vierges et aux licornes :

L'emboîtement des périodes temporelles fournit une autre explication pour résoudre le mystère des licornes :

« Le trésor des éléphants maurétaniens et ses chasseurs : à propos des éléphants de Maurétanie, qui perdent leurs défenses tous les 10 ans, à l'instar des cerfs, à ceci près que ces derniers perdent leurs bois tous les ans. »¹⁰¹⁴

L'auteur explique la manière de faire des Mauritaniens : les éléphants cachent leurs défenses dans le sol et comme l'herbe repousse à cet endroit, les chasseurs ne les trouvent pas. Pour les retrouver, ils placent des outres pleines dans les endroits adéquats. Si l'outre se vide, on trouve les défenses, car celles-ci ont le pouvoir d'attirer l'eau à elles. Si l'outre reste pleine, les chasseurs recommencent l'opération ailleurs. On nous dit que l'olifant ne serait pas la dent d'éléphant mais la corne d'une autre bête :

« La corne dont est fait l'olifant de Roland a été prise sur un animal sauvage qui ne dort jamais. L'animal ne porte qu'une seule corne au milieu du front, se nourrit dans des vallées profondes en été et l'hiver sur les plus hautes montagnes. Il en est ainsi pendant trente ans et il perd à ce moment là sa corne. Il s'appelle en latin unicornium (en norrois, unicorne) et possède sous sa corne une pierre qui est la plus précieuse au monde. C'est avec douze d'entre elles qu'est faite la Jérusalem Céleste. Cette pierre se nomme carbunclus et elle possède de grands pouvoirs. On la trouve en Grande-Inde. »¹⁰¹⁵

En fait de pierre précieuse, il doit s'agir de « *lapis exsilis* » ou « *lapis ex caelis* », le matériau dont est fait le Graal, plutôt que du charbon minéral ou « escarboucle ». Les correspondances sont temporelles qui incitent à rapprocher l'unicorne de la licorne médiévale, de la vierge porte-pied du roi. La vierge est menstruée mais n'est pas mariée. En conséquence, sa période est mensuelle, s'il est permis de l'assimiler aux autres items de la série. Le cerf est annuel, l'éléphant décennal et la licorne tridécennale. En définitive, le mode de calcul révèle l'affinité de la vierge avec une période significative, à savoir le « siècle » gaulois, le mot « *saeculum* » étant compris comme l'intervalle entre deux générations :

« trois générations humaines font cent ans. »¹⁰¹⁶

La figure emblématique de la royauté, dans les romans de la Matière de Bretagne, est une vierge signifiant l'intervalle temporel entre celui-ci et son successeur. Faut-il alors comprendre la difficulté à chasser une licorne, comme l'équivalent de la difficulté à accéder au trône ? Faut-il voir dans l'empressement des chasseurs à exhiber une licorne comme un hommage au roi ? Nous pensons qu'il s'agit d'une évocation du renouvellement des générations dans la continuité dynastique, et trouvons dans le conte de Kulhwch et Olwenn une allusion à ces cornes magiques :

« Ce sang n'est efficace que si on l'utilise chaud. Aucun récipient au monde ne peut garder la chaleur du liquide qu'on y met, exceptés les bols de Gwiddolwyn Gorr : ils conservent en eux la chaleur depuis le moment où l'on y met le liquide, à l'orient, jusqu'à ce qu'on arrive au couchant. Il ne te le donnera de son plein gré. »¹⁰¹⁷

Cette partie du récit est assez obscure ; il y est fait allusion au sang de la sorcière « Gorddu » (toute noire). Il y a en fait deux sorcières, l'un est la mère « toute blanche », l'autre est sa fille « toute noire », dont il s'agit de prélever le sang pour une opération magique relative à la barbe d'Yspaddaden, le père d'Olwenn. Quant à Gwiddolwyn ou Gwendoline, c'est l'épouse de Merlin dans d'autres récits médiévaux. Ce passage est l'unique mention médiévale d'une corne associée à la course solaire équatoriale que nous ayons trouvée. Il s'agit de cornes de cerfs : la désignation est indirecte, mais le récit de la Vita Merlini en fait foi :

« La reine ordonna à Gwendoline de venir le plus rapidement possible assister au départ de Merlin. Cette dernière vint et supplia à genoux son époux de rester. Mais il rejeta ses prières [la reine propose alors que Gwendoline accompagne Merlin, ou qu'elle reste veuve, ou qu'elle se remarie] à ces mots le devin répondit : -ma sœur, je ne veux point d'une bête qui répand les eaux de la fontaine.»¹⁰¹⁸

Ensuite Gwendoline se remarie. Alors Merlin se défend d'être « cornard », au moment de la perte des bois que porte sa monture, en tuant le fiancé :

« [Merlin] parcourut successivement tous les bois et les breuils, rassembla en un seul troupeau des hardes de cerfs ainsi que des daims et des chevreuils. Puis il monta un cerf et, comme l'aube naissait, il poussa son troupeau devant lui et se hâta vers le lieu des noces de Gwendoline. A son arrivée il

força les cerfs à se tenir patiemment devant les portes et s'écria : "Gwendoline, Gwendoline, viens ! De somptueux présents t'attendent !" Gwendoline se présenta aussitôt en souriant. Elle s'étonna qu'un homme pût monter un cerf et que ce dernier lui obéît de la sorte. Elle s'étonna également qu'un si grand nombre d'animaux sauvages pût être regroupé et qu'un homme seul les poussât devant lui, tel un berger accoutumé à conduire ses moutons au pâturage. Le fiancé se tenait à une fenêtre élevée. A la vue du cavalier sur sa majestueuse monture, il éclata de rire. Lorsque le devin s'aperçut de sa présence et qu'il comprit que c'était le fiancé, il arracha sur-le-champ les cornes du cerf qu'il chevauchait et, d'un mouvement vif, les lança sur le promis. Il lui fracassa le crâne et le laissa inanimé. L'homme rendit bientôt son dernier soupir. Sans perdre de temps, le devin fit détalier le cerf en le talonnant et, hâtant sa fuite, chevaucha en direction des forêts. Aussitôt des hommes en armes sortirent de tous côtés et le poursuivirent à travers la campagne en entamant une course rapide. Mais le devin avait une telle avance sur eux qu'il aurait atteint sans dommage les bois n'eût été la présence d'un cours d'eau qui lui fit obstacle. En effet, alors que sa monture sauvage bondissait par dessus le torrent, Merlin glissa et tomba dans le courant rapide [...] »¹⁰¹⁹

La substance des « bols » est censée avoir la même valeur thermique que le sang de la sorcière « toute noire », puisque leurs « valeurs » ne se contrarient pas. Cette substance se prête en outre à l'analogie temporelle. L'indication est équivoque : l'Orient est aussi bien le crépuscule matinal que l'équinoxe de printemps, le couchant aussi bien le crépuscule vespéral que l'équinoxe d'automne. En conséquence, le « bol » de Gwendoline est censé conserver la force du sang de prime à vêpres à l'équinoxe ou depuis l'équinoxe de printemps jusqu'à l'équinoxe d'automne. Sachant la durée des refaits des cerfs et à condition d'assimiler le semestre clair à celle-ci, il est envisageable que la « sorcière toute noire » soit la phase de dormance végétale. Elle doit être « vidée de son sang » ou « tuée », durant la quête des objets magiques, comme l'est la Terre à cette époque de l'année. Nous retrouvons cette entité hippomorphe tuée ou vidée de son sang par une incision à la jointure du pied, dans le conte de « la belle aux cheveux d'or ».

Dans ce récit, le printemps est à l'année ce que l'aube est à la journée. Cela suffit-il à identifier la substance des cornes ? Le cerf est un animal diurne, actif en début et fin de journée dans les conditions naturelles. Son cycle de veille/sommeil est décalé de celui du jour et de la nuit, à la notable exception d'une partie de l'année, lors du refait du bois. De ce fait la comparaison avec l'homme, dont la routine quotidienne est diurne (était, dans le mode de vie traditionnel), n'est pas toujours pertinente. C'est pourquoi il faut trouver ailleurs que dans les indications relatives à l'alternance veille/sommeil ou été/hiver, la cause de la vertu des bols façonnés dans un bois de cerf. Citons Elien bien qu'il omette l'indication temporelle qui permettrait d'affecter les phases du cycle de la croissance, à leur cause :

« Théorie démocratéenne sur la pousse des bois du cerf : Démocrite donne la raison suivante de la repousse des bois, chez le cerf : il assure que leur estomac est très chaud, et dit que les veines qui parcourent naturellement tout son corps sont très étroites et que l'os qui contient le cerveau est à la fois très mince, membraneux et exigü, tandis que les veines qui montent de là vers le sommet de la tête sont très grosses. Ainsi la nourriture, et en particulier ses composants les plus féconds, se propage très rapidement vers le haut. Alors que la graisse se répand tout autour de leurs corps, la partie féconde de la nourriture s'élance vers la tête par le biais des veines. Il s'ensuit que les bois, irrigués par de sucres abondants, se mettent à pousser. Comme

ces suc s'écoulent en flots continus ils font sortir les premiers bois, et la portion humide qui pointe au dehors et surgit du corps se durcit, sous l'effet de l'air qui la fige et la racornit, tandis que la partie interne, toujours enclose, reste molle : une partie est donc durcie par la fraîcheur extérieure, tandis que l'autre reste molle du fait de la chaleur intérieure. Ainsi l'excroissance de la nouvelle encornure chasse l'ancienne comme un corps étranger [...] les bois sont en général extrudés par le dynamisme de la partie interne mais il arrive également que la bête, s'arrache d'elle même d'un geste brusque ses bois qui se sont empétrés dans des branchages et qui freinent sa course rapide ; alors ces bois tombent tandis que la nature pousse en avant ceux qui sont prêts à émerger. [...] »¹⁰²⁰

L'explication de Démocrite fait appel à un processus continu tel qu'on peut le restituer en comptant les anneaux de croissance sur les cornes de bovins, caprins et ovins, utilisées comme récipients ou instruments sonores. L'explication par un processus continu n'est évidemment pas pertinente chez les espèces à cornes caduques. Il manque donc, chez Elien ou Démocrite, le rapprochement entre les saisons des cerfs et celles des arbres, pour signifier toute l'originalité du genre animal. Il est vraisemblable que le climat méditerranéen, décalé du nôtre pour ce qui est de la floraison, du débourrage des feuilles et de l'aoûtement, ne facilitait pas l'assimilation de la ramure des cerfs avec la ramée végétale. Ainsi les auteurs gréco-latins assimilent l'organe et sa substance à la « corne », quand les veneurs français parlent du « bois ». Toujours est-il que la chaleur intérieure du cerf donne à son sang, de mars à septembre et du Levant au Couchant, la capacité d'entretenir celui de la sorcière « toute noire ». On ne s'étonnera pas que la « corne de cerf », comme ingrédient des préparations pharmaceutiques, ne soit sorti de la pharmacopée française que dans la seconde moitié du XX^e siècle.

La bête de la quête de Méliant :

La question de l'intégrité référentielle ne se pose guère : le haut du bois des cerfs est parfois conformé comme un gobelet ou un « calice ». On en lira la description dans le livre de Karl Lotze (1979). Cette configuration (« *Becher* », en allemand) est celle qui confère la plus grande valeur aux trophées de chasse, dans la tradition germanique. Il y a deux « calices » car le bois des cerfs est réparti sur deux merrains. Nous retrouvons dans un texte toscan inspiré de « La quête du saint Graal », la description d'un calice féerique. Le récit débute par un « signe » céleste :

« Lorsqu'ils furent tous assis, ils entendirent tout d'un coup un bruit de tonnerre assourdissant, si fort qu'il leur sembla que le palais allait s'effondrer. Immédiatement après, un rayon de soleil pénétra dans le palais et le rendit lumineux et cent fois plus resplendissant. Sur-le-champ ils se sentirent emplis de la grâce du Saint-Esprit ; ils se mirent à se regarder les uns les autres mais ils ne savaient point d'où leur venait cette merveilleuse nourriture.

Toutefois, personne parmi eux n'eût pu prononcer un mot de sa bouche ; ils restèrent tous muets un bon moment. Nul ne parlait, tous se regardaient comme des bêtes dépourvues de parole. C'est alors qu'une biche d'une très grande beauté fit son apparition dans la grande salle du palais, attachée de quatre chaînes d'or que tenaient dans leurs mains quatre hommes vêtus de blanc. La biche avait entre ses bois un vaisseau couvert d'une précieuse soie blanche : c'était le saint Graal. Dès que celui-ci entra dans la salle, le palais entier fut rempli d'une odeur suave, comme si toutes les espèces terrestres avaient été plantées là [...] Dès qu'il passait à un endroit, les tables se

couvraient sans tarder de tout ce que chaque chevalier aurait voulu manger. Lorsque tous furent servis à volonté, le vaissel du saint Graal disparut et personne ne sut ce qui était advenu ; personne ne sut où il avait disparu. Ce n'est qu'à ce moment qu'ils eurent le pouvoir de parler. »¹⁰²¹

La quête de Méliant se poursuit et le héros retrouve le même animal :

« Il se trouva à l'aube au milieu de la forêt, dans une très belle prairie. Il vit alors une biche (sic) de grande beauté ayant devant lui une couronne d'or de grand prix. Devant la biche se trouvaient beaucoup de tables que couvraient bien des plats. Méliant regarda cette aventure, mais il n'eut envie de s'emparer que de la riche couronne, car il se voyait bien la porter sur sa tête devant son peuple. Il tendit la main et dit qu'il l'emporterait. Il la mit sur son bras droit et s'en alla, laissant derrière lui toutes les autres choses. »¹⁰²²

La légende de saint Mélan (fêté le 15 juin ou le 6 novembre) comporte les éléments descriptifs nécessaires. Le saint homme est connu sous les noms de « Mélen », « Mélain », « Mélan », « Moëlan », « Meslan », « Mélaine ». Il s'agit vraisemblablement du saint Moling, fêté le 17 juin, de la légende du Merlin sylvestre. Ces hagionymes ne souffrent d'aucune ambiguïté : Mélan est « *melanius* » ou « *melanos* », le noir, le roi des Antipodes du roman d'Equitan ou le bouvier du roman d'Yvain. Fêté au solstice d'été et aux calendes de novembre, son culte emprunte à deux traditions. C'est d'abord un doublet de saint Hubert, car on l'invoque contre la rage, en novembre. C'est ensuite un doublet de « Beuzec », « Beuzic », « Budig » ou « Budoc », fêté le 15 juin, date où on l'invoque contre les incendies. Sa légende emprunte à celle de Riowenn ou Rivalain, le motif des miracles sur le long de la Vilaine, lorsque son corps fut remonté en barque, depuis le monastère de la Plaz Rennes -aujourd'hui Brain-sur-Vilaine-, où fut fondée l'abbaye Saint-Mélaine. Son homonyme Mel est fêté le 6 février. Nous avons rencontré ces triplets de dates lors de l'examen des structures mythiques estivales. Celle particulière à l'homme noir ne fait que suivre le même paradigme : lever solsticial estival (saint Mel le 6 février), solstice d'été (saint Mélan, le 15 ou le 17 juin), coucher solsticial estival (saint Mélan, 6 novembre). Nous en inférons que la quête de Méliant, héros homophone du saint homme, se déroule au solstice d'été ; le rayon de lumière qui suit le coup de tonnerre, illustre la culmination solaire. Ce rapprochement fait de la biche blanche de Méliant, l'apparence d'Etaine. Dagda est alors décrit sous les traits de Taranis.

Où le héros suit la direction Est/Ouest :

Selon Elien, Pindos est un jeune veneur isolé en forêt, auquel une voix commande de ne pas toucher aux cerfs de l'endroit. Apparaît ensuite le gardien des lieux, un dragon, auquel Pindos offre de son gibier. Une alliance se noue entre le jeune homme et le dragon, avec un tel succès que la renommée ultérieure de Pindos en tant que chasseur talentueux, est à l'origine de ses conquêtes féminines. Evidemment les autres chasseurs en conçoivent une jalousie si grande qu'ils complotent à son encontre. Le meurtre de Pindos est décidé. Son exécution entraîne une vengeance du dragon contre les meurtriers et la communauté. En réparation, on fait de grandioses funérailles à Pindos et son nom est d'abord donné au fleuve. Il est ensuite devenu celui de la chaîne montagneuse et des chevaux qu'on y élève. Dans ce récit le retournement de situation est explicitement mis en relation avec les succès cynégétiques et matrimoniaux. Les indications temporelles manquent mais comme la chaîne montagneuse du Pinde est orientée parallèlement à la course solaire diurne, l'espace mythique est orienté d'Est en Ouest.

La légende de saint Berchaire (fêté le 26 mars et le 26 septembre) :

Le saint homme, fils d'un duc d'Aquitaine, est connu pour avoir fondé plusieurs monastères champenois et donné des terres en conséquence. L'un des monastères est double : à Montier-en-Der, le couvent des hommes et à Puellermontier, celui des filles. Les deux monastères sont séparés de deux lieues et orientés l'un par rapport à l'autre selon la direction Est/Ouest. La tradition rapporte une rivalité entre Berchaire et son neveu Daguin (daguët ?) puisque Berchaire meurt assassiné par son neveu. Les deux dates dédiées à saint Berchaire sont opposées sur la roue des saisons, le 26 septembre pour sa fête patronale (variante, le 16 octobre) et le 26 mars, pour sa date de natalice. Le mobile du meurtre n'est pas connu. Si c'était une remontrance de Berchaire faite à Daguin au sujet des jeunes filles du couvent, la direction équatoriale serait directement en rapport avec la date printanière et le lieu de la renaissance spirituelle du saint homme, situés au Levant, et la date automnale et le lieu du forfait de Daguin, situés au Couchant.

La légende de saint Andéol (fêté le 1^{er} mai) :

A Bourg-Saint-Andéol se trouve un temple dédié à Mithra. Le sanctuaire gallo-romain montre le contexte mythologique du sacrifice. Apparaissent les figures complémentaires du taureau : des épis de blé sous sa queue, un serpent l'attaquant et un chien le prenant à la gorge. En ligne droite des notices antiques relatives au renouvellement du cerf, on voit l'écrevisse serrant les génitoires du taureau, comme si celui-ci était frappé de la même infirmité printanière que le cerf. Une partie de ces signifiants sont également illustrés sur la plaque de fond du chaudron de Gundestrup, antérieur d'au moins deux siècles à l'édification du sanctuaire gallo-romain de Bourg-Saint-Andéol. Il existe au moins un exemplaire de décor mithraïque où le cerf prend la place habituellement dévolue au taureau : dans ce cas, la représentation des écrevisses serrant les génitoires de l'animal est parfaitement justifiée par les notules antiques. L'indication saisonnière est alors le lever solsticial estival puisque le motif est inversé au « lever » solsticial hivernal (aux calendes d'août, lorsque les cerfs ont tout allongé et perdent leur velours).

L'intérêt du document mithraïque est son orientation, à l'Est. Le culte archaïque devait être équinoxial, quand le soleil levant printanier venait frapper la figure de face. Les aménagements des calendriers civils et liturgiques sont visibles sur ce seul site, avec successivement, un culte printanier à proximité des deux sources vauclusiennes, dédiées à une entité anonyme. Un culte hivernal au soleil vaincu, postérieur à la réforme julienne du calendrier, dédié à Mithra. Un culte chrétien, postérieur aux réaménagements celtiques du calendrier civil romain, dédié à saint Andéol. Une preuve indirecte de la tradition ancienne peut être trouvée dans l'orientation de l'abside de l'église Saint-Andéol : l'abside est à l'Ouest, ce qui est suffisamment rare en France pour être noté. La contre-abside de l'église reproduit sur la hauteur du bourg, l'orientation du lieu de culte des sources. Une étude de l'abbé Paradis (1887) fait remonter le tracé initial de la basilique au III^e siècle de notre ère. Le plan initial fut conservé lors de l'édification de l'église au IX^e puis sa reconstruction au XI^e siècle.

La légende de sainte Tréfine (fêtée le 14 ou le 21 juillet) :

La sainte femme passe pour être la fille du roi Gwereg et la mère de saint Trémeur. Elle est mariée à Conomor, comte de Cornouailles de sinistre réputation. Celui-ci a été prévenu par un oracle que son fils le tuerait, aussi tue-t-il lui-même ses

épouses avant qu'elles n'accouchent. Tréfine est sa cinquième épouse : elle a été convaincue par Veltas, le futur saint Gildas, qu'elle serait avertie de tout risque par une bague magique. Se sachant protégée, elle a accepté le mariage. Elle découvre qu'elle est enceinte au moment où Conomor s'absente plusieurs mois durant. Il est parti sans savoir la grossesse de sa femme. A son retour, la bague passe du blanc au noir : Tréfine se sait menacée et s'enfuit. Le comte ayant vu sa femme préparer le trousseau de l'enfant, se met à sa recherche pour la tuer. Il ne la trouve pas :

« Alors le comte monta à la tour du milieu et regarda aux quatre vents. Du côté de la mi-nuit, il vit un corbeau qui croassait ; du côté du lever du soleil, une hirondelle qui volait ; du côté du milieu du jour, un goéland qui planait ; et du côté du jour couchant, une tourterelle qui fuyait. »¹⁰²³

Conomor suit la même direction que l'oiseau fugitif, qui lui échappe. Tréfine parvient à distancer l'assassin. Deux jours plus tard, elle est à mi-chemin mais n'a plus la force de marcher. A Carhaix, elle accouche d'un fils, le futur saint Trémeur (fêté le 7 novembre). Conomor la trouve et lui tranche la tête, sans savoir qu'elle a eu le temps de confier sa bague à un faucon, pour qu'il l'emporte à Vannes. Le roi Gwereg est prévenu par l'oiseau et porte secours à Tréfine, en chevauchant derrière le faucon jusqu'à Carhaix. On trouve la mère morte et l'enfant vivant. Veltas alors la fait lever, portant sa tête sur le bras droit et son fils sur le bras gauche. Le roi Gwereg et sa suite suivent la morte jusqu'au château de Conomor, lequel refuse de se repentir. Veltas pose alors l'enfant au sol, qui se lève, marche, jette une poignée de sable contre la muraille et s'écrie : « la Trinité fait justice ». La forteresse s'écroule en ensevelissant le comte Conomor. Veltas remet la tête de Tréfine en place ; il lui rend la vie et son fils.

L'oiseau fugitif va vers le Couchant alors que la demeure du père de la fugitive se trouve au Levant : faut-il en conclure que Tréfine est l'hirondelle et non la tourterelle ? Nous n'avons de cette légende que la version de Souvestre : en conséquence, il est difficile de se prononcer sur l'éventuelle réinterprétation d'un motif initialement inverse de celui-là. Force est de proposer une conjecture selon laquelle Tréfine n'échappe à la vue de Conomor que grâce à la nuit tombante. Cette interprétation a le mérite de coïncider avec la date indiquée par Trémeur, le 7 novembre. Si la « naissance » de Trémeur vaut le natalice du saint homme, il s'agit de la date homologue de vêpres au solstice d'été. Cette indication suffit à faire de Trémeur un enfant né à la même date ou heure qu'Oengus, fils d'Etaine. Conomor se trouve être dans la même situation qu'Elcmar, faisant le tour des quatre provinces d'Irlande, durant le temps de la grossesse d'Etaine.

Au retour d'Elcmar, les choses se passent bien : l'enfant a été confié en fosterage et Elcmar ne sait rien de l'aventure d'Etaine. Au retour de Conomor, la situation tourne au drame : alors a lieu le retournement de situation où le faucon et à sa suite, le roi Gwereg, font un trajet diurne, d'Est en Ouest, de Vannes à Carhaix, puis de Carhaix à la forteresse, à Lanmeur, en Léon, sinon à Gouesnou. La date de fête de saint Gildas, le 29 janvier, permet de comprendre pourquoi Conomor tue ses épouses et comment Tréfine a pu être enceinte en l'absence de son mari. Il semble que Gildas soit à Conomor, ce que Dagda est à Elcmar. En dévoilant un secret d'alcôve, nous attribuons à Trémeur une place analogue à celle d'Oengus, le fils conçu le matin et né le soir. Le récit a la même structure que la légende de fondation de Lille ; comme Trémeur, Lyderic est associé à un faucon.

Où le trajet du héros n'est pas précisément orienté :

Dans « Le morte d'Arthur » l'épisode du bain bouillant n'a plus aucune valeur étimologique. Dans le lai d'Equitan, l'antinomie entre le chaud et le froid est reprise avec force détails à partir de « bains » destinés à des fins bien différentes. Ce récit n'aurait pas trouvé de place dans les structures calendaires qui nous intéressent, n'eut été le nom du héros, Equitan.

Le motif du bain brûlant :

L'épisode met Lancelot au défi d'extirper une dame d'un bain bouillant :

« Messire Lancelot entra dans la chambre où il faisait une chaleur d'étuve. Là il prit par la main la plus belle dame qu'il eut jamais vue. Elle était parfaitement nue. C'était par enchantement que la reine Morgane la Fée et la reine de Norgalles l'avaient mise en cette chambre et en ce tourment, pour ce qu'on disait d'elle qu'elle était la plus grande beauté du pays. Elle demeurait là depuis cinq ans et ne pouvait être délivrée de la souffrance extrême qu'elle endurait que lorsque le meilleur chevalier du monde l'aurait prise par la main. Lors les gens lui apportèrent ses vêtements. Et quand elle fut vêtue, messire Lancelot pensa qu'elle était la plus belle qu'il y eût sur terre, après la reine Guenièvre. »¹⁰²⁴

Dans le lai d'Equitan, le motif est nettement plus explicite. Equitan est le roi des Nains. C'est un seigneur de grande réputation, qui a pour sénéchal un bon chevalier, époux d'une belle femme. Au retour d'une chasse sur le domaine du sénéchal, Equitan s'éprend de la femme de celui-ci. Il ne peut s'endormir. Au matin il part chasser, puis revient s'aliter. Il offre son amour à la dame, qui hésite et finit par se donner à lui. Ils s'aiment longtemps sans que leur secret ne soit découvert. Equitan n'aime qu'elle et ne veut entendre parler d'aucune autre. Ses barons le pressent de se marier. Son amie en a connaissance. Elle s'en plaint auprès du roi, qui lui promet qu'il ne fera rien de ce qu'exigent ses barons, mais que si le mari vient à mourir, il fera d'elle la reine. La femme lui demande son aide pour mettre à mort le mari gênant. Elle propose un stratagème au moyen d'un bain, qui sera bouillant pour l'un et à température normale pour l'autre. Quand le sénéchal sera ébouillanté, on fera constater par les gens sa mort. Le roi promet son appui. Trois mois plus tard, le roi vient chasser chez son sénéchal, se fait saigner, fait préparer son bain et convie son sénéchal à faire de même. Alors que le sénéchal quitte momentanément sa chambre, le roi et son amante en profitent pour s'ébattre dans le lit du mari à proximité des deux cuves. A son retour, le sénéchal force la porte et surprend les amants. Equitan affolé et nu, cherche à cacher sa honte en plongeant dans le bain, mais se trompe de cuve et meurt ébouillanté :

« [...] Li reis garda, sil vit venir
Pur sa vileinie covrir
Dedenz la cuve saut joinz pez ;
E il fu nuz e despuillez,
Unques garde ne s'en dona :
Illeoc murut e escauda.
Sur lui est le mals reverti
E cil en est saufs e gariz
Le senescal ad bien veü
Coment del rei estavenu.
Sa femme prend demeintenant,
El bain la met le chief avant.
Issi mururent ambedui,

Li reis avant et ele od lui. »¹⁰²⁵

Le sénéchal comprend la trahison. Il achève la besogne en plongeant sa femme dans le même bain que son amant : il la tue.

Le retournement de situation est lié au motif d'une femme à l'exclusion de toute autre, mais inversé. Cette fois, la femme est mariée au lieu d'être la belle que nul n'a encore vue, voire aimée. La structure temporelle du récit n'est pas explicitement indiquée mais il semble que les oppositions entre chaud et tiède, ne puissent guère s'apprécier que par référence au climat, réduit à l'antinomie été/hiver. Rien n'est signifié des directions. Si le récit doit être orienté, ce sera par analogie : le bain bouillant équivaut à l'été, le terme boréal de la course solaire annuelle, tandis que le bain froid représente l'hiver, le terme austral de la course solaire annuelle. Le soleil était vraisemblablement à l'extrémité Nord de sa course annuelle quand Equitan a plongé dans le baquet brûlant. La femme infidèle et le roi équin auront trouvé la mort au solstice d'été, quand les femmes sont les plus ardentes à l'accouplement selon Aristote. Eût-il pris son bain à l'équinoxe d'automne, quand le soleil est au milieu de sa course qu'Equitan n'aurait pas été ébouillanté. Une dénonciation ecclésiastique des mœurs barbares des Ulates révèle un curieux potlatch que rien n'interdit de comparer au bain d'Equitan, à condition de faire de son amante une « cavale ».

L'accession à la royauté chez les Celtes insulaires :

Selon le récit de Giraud de Barri, le roi d'Ulster est censé s'accoupler à une jument blanche, qu'on tue ensuite et dont on cuit la viande en bouillon. Le roi prend ensuite place dans un baquet et buvant à même le bouillon, répartit sa propre substance à ses sujets. Est-ce une façon de diluer le fluide séminal royal pour en faire bénéficier toutes les participantes au festin ?

« Toute la population de la région est réunie en un lieu et l'on amène au milieu de l'assemblée une jument blanche. Alors celui qui va être élevé non au rang d'un prince mais à celui de bête, non au rang de roi mais à celui de hors-la-loi, a devant tous des relations bestiales avec elle. [...]. Aussitôt après, on tue la jument, on la découpe en morceaux et on la fait cuire dans de l'eau. Dans cette eau on prépare un bain. L'homme s'y installe entouré de ses gens, et il mange avec eux la viande de la jument qui leur est alors apportée. Il boit à longs traits le jus de cuisson dans lequel il se baigne, sans utiliser de coupe ni même sa main, mais simplement en y trempant sa bouche autour de lui. Quand tout cela a été accompli conformément au rite – mais non à la morale- son autorité de roi et de souverain est consacrée. »¹⁰²⁶

Ce rite, largement commenté par les exégètes de la mythologie ou de la religion des Celtes, n'a pas à notre connaissance été interprété comme une ordalie. Le bouillonnement des liquides contenus dans le « cor béni » est-il le terme intermédiaire ? Pour tenter de comprendre, rapprochons la légende d'Hercule brisant la corne d'Achéloüs, de récits médiévaux plus ou moins congruents :

« [...] Tandis qu'il me tient par les cornes, il en rompt une, et l'arrache de mon front. Les Naïades l'ayant remplie de fruits et de fleurs, la consacrèrent, et elle devint la corne d'abondance. »¹⁰²⁷

La description des « cornes » d'Achéloüs est étymologique : la corne brisée signifie l'abondance comme la corne d'Amalthée. Le fleuve Achéloüs est un taureau mugissant dont les eaux « fécondent » le sol fertile. Ce fleuve s'appelle aujourd'hui « Assopos » : son cours s'oriente de l'Ouest vers l'Est où il aboutit à la mer. C'est l'inverse du Méandre, né de la mésaventure de Marsyas. Le fleuve coulant d'Est en

Ouest est à l'origine du « *nemeton* » de Plonéis, la paroisse primitive de l'entité bretonne tutélaire des sources. Le culte a été placé sous une autre tutelle et modifié : le rite est aujourd'hui exécuté à Locronan et la corne brisée du front d'un taureau indompté a été attribuée à « Kébenn », la lavandière de Locronan. Kebenn équivaut alors à Déjanire, dans le mythe d'Hercule. En filigrane, le bois jeté des cerfs équivaut à la corne brisée des taureaux. Reste à savoir ce que signifie la « corne » faite d'un ivoire d'éléphant.

L'animal qui a façonné la Terre :

Le mammoth est censé avoir drainé les vallées et façonné les collines, à l'aide de ses dents. La bête est connue des Sibériens qui en découvrent dans le permafrost, comme s'ils étaient ensevelis de la veille. Dans leurs légendes, il a façonné le paysage à tel point que les vallées se creusèrent et les montagnes s'exhaussèrent. Avec sa trompe, le mammoth a dessiné le cours des eaux de surface, à l'instar d'un serpent se glissant dans les méandres des fleuves. Dans le contexte antique, l'animal fouisseur est l'éléphant ; cette version du mythe est connue des auteurs médiévaux. Mmes Beffa et Delaby (2004) donnent des images très éloquents du mammoth mythique, où seuls les attributs signifiants sont représentés. Ces objets interviennent en tant qu'éléments du costume chamanique, dans des rites contemporains. Le mammoth chamanique est réduit à ses lignes principales : une silhouette de poisson (puisque le monde est encore un mélange de terre et d'eau), des longues dents (puisque celle-ci servent à séparer le solide du liquide), des pattes les plus réduites qui soient (puisque le mammoth est censé vivre dans l'eau et ne pas avoir d'articulations aux membres inférieurs). Les « *ongones* » de mammoth ressemblent tellement à des taupes, que le mammoth lui-même est qualifié de taupe géante en Sibérie ! Citons Elien et Aristote, au sujet de la conformation singulière de ces « taupes » :

« Termes classificatoires zoologiques : [...] on appelle [...] "animaux à dents externes", le sanglier, la taupe. Pour ce qui est de l'éléphant, je considère personnellement qu'il n'a pas de dents mais des cornes. »¹⁰²⁸

Et reprenant la controverse antique sur les « cornes » ou les dents des éléphants, Elien se range à l'avis d'Aristote, malgré la pertinence de l'observation d'Aristophane :

« Aristote affirme qu'ils n'ont pas de cornes ; pour Aristophane de Byzance, ces dents sont comme des cornes [elles ont les mêmes fonctions]. »¹⁰²⁹

La dent de l'éléphant, qui a servi à façonner la Terre primitive, a pour corollaire son nez, un organe qui lui sert aussi de main, car ses membres sont « inaptes à la flexion » :

« Par sa nature, [l'éléphant] est tout à la fois un animal qui peut vivre dans les marécages et sur terre ; et par conséquent, comme il peut tirer sa nourriture de l'eau, il fallait qu'il pût y respirer, en tant qu'animal terrestre qui a du sang, et qu'il ne fût pas forcé de passer trop vite, par un brusque changement, du liquide au sec, comme le font quelques-uns des vivipares, qui ont du sang et qui respirent. D'autre part, quoiqu'il soit d'une extrême grosseur, il n'était pas moins nécessaire qu'il pût vivre dans l'eau aussi bien que sur terre. De même que les plongeurs savent parfois se faire des instruments pour respirer et pouvoir rester longtemps au fond de la mer, et tirer par ce moyen l'air qui est en dehors de l'eau, de même la nature a donné une aussi grande dimension au nez de l'éléphant pour qu'il en fit un usage analogue. Quand les éléphants ont à faire route dans l'eau, ils élèvent leur nez au-dessus de l'eau, et ils respirent ainsi ; car la trompe des éléphants,

avons-nous dit, est leur nez. Or, il était bien impossible qu'un nez de cette forme ne fût pas mou et qu'il ne pût pas être flexible. Sa longueur aurait empêché que l'animal pût prendre sa nourriture qui est au dehors [...] »¹⁰³⁰

Et Aristote de conclure :

« La trompe de l'éléphant étant ce qu'elle est, la nature, selon son habitude, emploie ici les mêmes organes à plusieurs fonctions, et la trompe supplée au service des pieds de devant. Les quadrupèdes polydactyles ont les pieds de devant à la place des mains, et ils ne les ont pas seulement pour supporter le poids de leur corps. Les éléphants sont polydactyles et n'ont, ni pieds fendus en deux, ni pieds à sole unique. Mais comme l'animal est très grand et que le poids de son corps est énorme, les pieds ne sont faits absolument que pour le soutenir; ils ne pourraient servir à quoique ce soit, si ce n'est à cela, à cause de la lenteur de leur marche, et à cause de leur inaptitude naturelle à fléchir. L'éléphant a donc un nez pour respirer, comme doivent le faire tous les animaux qui ont un poumon. Mais comme il doit vivre dans l'eau et que le mouvement est très lent pour lui dans le liquide, sa trompe peut se replier et elle est fort longue. L'usage des pieds lui ayant été refusé, la nature emploie, en compensation, cet organe pour suppléer au secours que les pieds auraient pu donner. »¹⁰³¹

Ces textes, et l'imagerie mentale qui s'en dégage, peuvent être rapprochés des éléphants représentés sur une plaque intérieure du chaudron de Gundestrup. Leur place est éminente, puisque des cinq plaques intérieures, ils occupent la seule dédiée à l'entité gynémorphe. Les quatre autres figures sont dédiées aux trois entités andromorphes et au héros masculin. Si la déesse aux éléphants est l'épouse de partenaires représentant les strates d'un monde tripartite, alors la déesse celtique est assimilable à Gaïa. Il est alors vraisemblable que les ordalies par l'eau brûlante, l'eau bouillonnante ou « l'eau de vie » du cor béni, signifient les changements de phase d'une physique archaïque, assimilés au changement de saison à l'équinoxe.

Résultats :

L'irlandais Nechtan, le breton Neiz, Neizan ou Nizon :

L'interprétation de l'hagionyme « Gwazien » ne repose pas sur la biographie du saint homme, mais sur le fleuve Goyen qui, à Plonéis, indique le lieu de « naissance » de Neizan. Au Pouldu, c'est différent ; on préfère croire en l'existence d'un « Nizon » ou « Nizun » qui est indiqué. Le signifié de puissance du fleuve est son orientation Est/Ouest ; au Pouldu, le « fleuve » est représenté par des alignements mégalithiques orientés d'Est en Ouest : le prodige est attribué à saint Cornély. Le miracle a eu lieu quand saint Cornély fut rejoint par les soldats romains, qu'il pétrifia. Les alignements mégalithiques sont censés représenter la direction de fuite de saint Cornély.

On compte, à Carnac et alentours, plusieurs milliers de pierres dressées ; au sens large, les alignements s'étendent sur 8 km d'Est en Ouest, soit environ 8000 mégalithes. Trois sous-ensembles en réunissent la moitié ; dans chacun d'eux, les menhirs sont placés par ordre décroissant. Chaque sous-ensemble est orienté : le groupe de Kerlescan est orienté selon l'axe équinoxial. Celui du Ménec est intermédiaire avec celui de Kermario, lui-même orienté selon l'axe du lever solsticial estival et le coucher solsticial hivernal. Si l'on retient que saint Cornély était acculé à la mer quand il a créé les alignements, le « fleuve de pierres », s'écoulant d'Est en Ouest, marque l'extrémité de sa course. Le saint homme se trouvait alors sur le rivage de la baie de Plouharnel : nous en inférons que « Nizien » ou « Nizun »,

« Cornély » ou « Harn », « Harnel », « Hernin » sont des hagionymes substituables les uns aux autres. Pour ce qui concerne les deux derniers, la substitution des consonnes k et h est assez fréquente en passant de la langue romane à une langue celtique ou germanique.

Les saisons des fleuves. La Seine et le Rhône :

Nous n'avons pas assez d'éléments pour interpréter le régime de navigabilité des fleuves bretons. Aussi nous interpréterons la navigabilité des fleuves orientés parallèlement à la course quotidienne du soleil, à partir du seul exemple de la Seine. L'argument est le suivant : les fleuves dont l'estuaire est orienté à l'Est seront soumis à un mascaret signifiant s'il est matinal et printanier, mais dénué de sens s'il est vespéral et automnal. A l'inverse, les fleuves dont l'estuaire est orienté à l'Ouest, seront soumis à un mascaret signifiant s'il est vespéral et automnal, mais dénué de sens, le matin et/ou au printemps. Un mascaret n'a de sens que s'il est compris comme l'inversion du cours du fleuve, le rendant navigable de l'embouchure à la source, comme si la vie se passait de la tombe au berceau. Les fleuves dont le cours est orienté selon l'axe Nord/Sud, n'ont aucune chance d'être divinisés sous le genre féminin, car aucune « vague » équinoxiale ne viendra les remonter. Il en va ainsi du Rhône, d'autant plus qu'il abonde la mer intérieure.

La navigation fluviale sur la Seine est dédiée à Cernunnos et Smertrios, et aux Dioscures romains. En amont de la Seine, a été trouvée une statuette de Cernunnos à Toulon-sur-Arroux, et sur son cours même, le pilier des Nautes, à Paris. L'Arroux permet la jonction entre le bassin de la Loire, atteint depuis le Rhône en remontant le Giers, et le bassin de la Seine. Les théonymes voués à la divinité sous son apparence aqueuse, sont tous du genre masculin. Les Dioscures sont l'interprétation romaine de la paire gauloise Cernunnos/Smertrios : l'hypothèse la plus plausible est que les tutelles gémellaires décrivaient le régime saisonnier de navigabilité du fleuve. La référence au cerf, dans ce cas, est indirecte et l'interprétation du théonyme construit sur la racine « cern- » aura plus d'affinité avec la notion des quatre « coins », au sens des quatre orientations, qu'elle n'en a avec la corne. La paire gauloise équivalente aux Dioscures est vraisemblablement construite sur un régime bipolaire où Smertrios signifie l'un des mascarets inaugurant la saison de navigation profitable et Cernunnos, le mascaret à l'autre équinoxe. Smertrios préside vraisemblablement au début de la « saison » claire au printemps et Cernunnos, à celui de la « saison » sombre, à l'automne.

La dédicace actuelle des bateliers du Rhône est, à Seyssel, adressée à une paire hagionymique de genre sexué opposé, comme si les régimes du fleuve étaient alternativement masculin et féminin. L'interprétation repose sur les deux personnages associés, la Vierge dite de « Bona Moda » et saint Nicolas, fêté le 6 décembre. La Vierge est aujourd'hui dite « du Bon Départ » et son oratoire, situé sur l'éperon rocheux de la Rochette, à Seyssel. Comme la date de fête traditionnelle de saint Nicolas est plus ou moins confondue avec l'Avent, on peut induire qu'elle signifie la date au plus tard de navigabilité du fleuve, tandis que la date au plus tôt est placée sous la tutelle de l'entité féminine. Le régime des dédicaces n'est alors pas homologue de la strate céleste du cosmos, réduite aux déplacements du soleil, mais celle d'une autre strate du cosmos, réduite aux crues et décrues des fleuves sur le continent et aux marées en bordure de l'océan.

La déesse aux éléphants et le dieu au cerf :

Les descriptions de la grande faune de Gaule ou Germanie sont confuses ; en comparant les textes relatifs à l'éléphant et à l'élan, on comprend que le second (le mégacéros des tourbières irlandaises) a été confondu avec le premier (le mammoth des fondrières sibériennes). César indique le mode de capture de l'élan, qui ne peut plier ses jambes et doit appuyer sa tête aux arbres pour dormir : il suffit de laisser un bosquet dont les arbres auront été sabotés, pour le capturer quand il vient s'y accoter :

« Il y a aussi des animaux qu'on appelle élans. Leur forme se rapproche de celle d'une chèvre ; ils ont la peau tachetée, mais la taille un peu plus haute. Ils sont sans cornes, et leurs jambes, sans jointures ni articulations. Ils ne se couchent point pour dormir, et si quelque accident les fait tomber, ils ne peuvent se soulever ni se redresser. Les arbres leur servent de lits ; ils s'y appuient et prennent leur repos, ainsi inclinés légèrement. Lorsqu'à leurs traces les chasseurs découvrent les lieux qu'ils fréquentent, ils y déracinent tous les arbres, ou les coupent à fleur de terre, de manière qu'ils conservent encore toute l'apparence de la solidité. Ces animaux viennent s'y appuyer, selon leur coutume, renversent ce frêle appui par leur poids, et tombent avec l'arbre. »¹⁰³²

Les arbres s'écroulant, l'élan est-il incapable de se relever, faute d'avoir à l'arrière les « genoux » nécessaires ? En fait cette infirmité est celle des éléphants, pour les peuples des pays tropicaux. Pour les peuples des pays boréaux, les choses semblent plus complexes : ceux qui côtoient les mammoths congelés des toundras sibériennes, auront directement transposé l'énoncé. Ceux qui ne connaissent pas « l'éléphant » arctique, auront identifié l'animal « sans jambes arrières » comme un morse. Autrement dit, le point commun aux mammoths et aux morses est d'utiliser leurs dents pour se déplacer ou s'ancrer, alors que celui commun aux cerfs et aux boucs sauvages est d'utiliser leurs cornes pour se faire :

« Les morses possèdent des canines à croissance continue dont ils peuvent se servir pour se hisser sur la glace de la banquise en les plantant comme une grappin et en glissant sur leur ventre grâce à ce point d'appui. »¹⁰³³

« Les gros [bouquetins] mâles se jettent des quatre pattes contre le rocher, s'agrippent avec la pointe des sabots antérieurs, jettent la tête en avant et passent. Peut-être le poids des cornes les aide-t-il à franchir le point mort ? »¹⁰³⁴

Par antithèse, les serpents n'ont ni les cornes des cerfs, ni les dents des éléphants :

« La peau et les os de l'éléphant ont un pouvoir tel que si on les brûle, l'odeur en chasse les serpents ; et tous les êtres nuisibles et venimeux ne peuvent pas la supporter et sont obligés de fuir. »¹⁰³⁵

Revenons à l'arrière-train des « élans » selon les bestiaires antiques et médiévaux, ou des éléphants et des mammoths ; le handicap des femelles pour s'allonger et mettre bas, est censé être compensé par des naissances dans l'eau. Elles recherchent une mare à cette fin mais doivent alors se méfier des crocodiles ou des orques qui l'attaqueraient à cet instant. La parturiente est protégée du danger par ses sœurs ou cousines. Ainsi les éléphants et les mammoths se protègent habituellement les uns les autres, alignés en une file ondulante qui abuse les sauriens géants ou les baleines tueuses.

Dans la classe qui rassemble la femme vierge, le cerf, l'élan ou le mammoth et enfin, la licorne, un niveau de l'échelle de grandeur reste pour le moins ambigu : c'est la période annuelle, marquée aussi bien par les genres sexués (le genre masculin opposé au genre féminin) que par les espèces (le taxon animal opposé au taxon humain). Cette ambiguïté est résolue par l'être anthropomorphe à bois de cerf

de la théologie gauloise ou le géant noir du roman d'Yvain, régnant sur les animaux sauvages. Dans l'iconographie funéraire des Hans, les figures composites d'êtres à bois de cerf et trompe d'éléphant, jouent vraisemblablement le même rôle que les êtres souterrains cornus ou les géants dont la massue pend au cou. En conséquence, le motif relève de l'emboîtement temporel - le mois est à l'année ce que l'année est à la longue durée - mais il est exprimé au moyen de figures mythiques : la femme menstruée est à l'espèce humaine ce que le cerf est aux animaux fabuleux.

Discussion :

L'identification univoque des entités divines selon Bernard Sergent :

Sur un point précis, Sterckx (1986) a été réfuté par Sergent (2000) au sujet de « Nechtan », l'équivalent de « Neptunus ». Les autres noms sont l'irlandais « Manannan » et le gallois « Manawyddan » ; sous le nom irlandais « Nuada Necht », c'est à dire « Nodens » ou « Nodons », il est attesté en Gaule et Grande Bretagne. Il importait que soient rectifiées les illusions référentielles associant soit Apollon, soit Mars, aux entités andromorphes celtiques titulaires des sources, de l'ordalie, de la punition ou de la guérison. Il en va de la signification des gestes rituels. En effet, comment concevoir des gestes propitiatoires effectués à la date homologue du lever solsticial, s'il n'y a pas une instance souveraine en mesure de juger de leur effet, afin qu'ils soient suivis d'une sanction positive ou négative à la date homologue du coucher solsticial ? Nous pensons qu'il s'agit de la fonction dévolue à l'entité andromorphe, dont l'eau lave les fautes ou brûle les fautifs. Ce sujet est difficile ; citons Sergent :

« Le pouvoir curatif des eaux et, au moins autant que cela, leur fonction ordalique, ont permis de développer en certaines parties du monde indo-européen, un aspect médical : le Dieu dans l'eau est devenu guérisseur, médecin. C'est particulièrement le cas en Gaule. Les Romains ont retenu ce seul caractère lorsqu'ils ont procédé aux identifications de dieux gaulois en termes de dieux latins. Dans l'impossibilité d'identifier ce dieu médecin à leur Neptunus, ce qui eût été la bonne identification, ils ont reconnu en ce dieu leur propre dieu médecin, Apollo medicus, ce que d'ailleurs les aspects lumineux du Dieu dans l'eau gaulois ne contredisaient certes pas. Ils l'ont fait d'autant plus facilement que le véritable équivalent d'Apollon, Lug, ils l'identifiaient au même moment à Mercure. Le système était cohérent, et clos. Notre tâche d'exégètes de la religion celtique est absolument de déconstruire ce système qui ne correspond pas à nos exigences, et de ne pas prendre ces identifications-là au sérieux. »¹⁰³⁶

Nous pensons que l'univocité réclamée par Sergent est un leurre tant que la fonction des actes propitiatoires et des actes ex-voto n'est pas associée aux étapes d'un processus de création ou consommation des ressources, au sens où la propitiation marque le début du processus et l'acte ex-voto, sa fin. Alors seulement le référentiel sous-jacent fait appel aux fonctions créatrices ou régénératrices des entités imaginaires. Apollon guérisseur et Mars guerrier ne sont des représentations exclusives l'une de l'autre que si on associe leur nom à une occurrence calendaire ou horaire. On distinguera ainsi entre l'action propitiatoire à la date homologue des levers solsticiaux, les calendes de février pour le solstice d'été et celles d'août pour le solstice d'hiver, et l'action de grâce à la date homologue des couchers solsticiaux, les calendes de novembre pour le solstice d'été et celles de mai, pour le solstice d'hiver. L'hypostase sous-jacente est l'écart de neuf mois entre les dates propitiatoires et les

dates ex-voto, comme si la création des ressources était une gestation. L'acte propitiatoire devient l'équivalent d'une hiérogamie et l'acte ex-voto, celui d'une naissance.

Ceci nous ramène à Etaine et Rhiannon : Oengus, naît dans la nuit des calendes de novembre. Il lui est enlevé pour être élevé au delà ; il sera ensuite reconnu comme le fils du Dagda. Pryderi, l'enfant substitué à un poulain, « naît » dans la nuit des calendes de mai, pour être élevé dans le monde réel, par Teirnon et sa femme ; l'enfant sera ensuite reconnu comme le fils de Pwyll et Rhiannon. Les motifs sont inversés l'un à l'autre et le « plan de symétrie » évoqué plus haut, s'il est connu des exégètes, les conduit à faire du mythe d'Etaine le complément de celui de Rhiannon. La question est maintenant de savoir à quel niveau, dans une hiérarchie de la cohérence comparée des récits, situer chacun des mythes. Celui d'Etaine présente cet avantage que la grossesse y dure neuf mois ; nous avons vu précédemment les arguments à cet effet : l'homophonie Etaine/Stanna, l'homophonie Stanna/étagne, la parturition des chèvres du genre *Capreolus* couvertes en août et mettant bas en mai, le dicton selon lequel « les biches portent comme les femmes ». La dissonance porte sur le fait que la grossesse d'Etaine se déroule de prime à vèpres du solstice d'été, c'est à dire à contretemps de la gestation des chèvres ou biche dans le temps d'Elcmar ! La seule façon de s'y retrouver est de placer la rupture d'intégrité référentielle là où le texte la situe : le temps s'arrête durant neuf mois, entre le matin et le soir de la « journée » où Dagda rejoint Etaine, pendant qu'Elcmar fait le tour des provinces d'Irlande. Cette journée est celle du solstice d'été. Effectivement, les biches mettraient bas au solstice d'été, si elles portaient comme les femmes, puisqu'elles sont en œstrus au lever d'Arcturus, c'est à dire à l'équinoxe d'automne.

Le mythe de Rhiannon est différent, car la dissonance ne porte pas sur le moment de la grossesse dans le cycle des saisons. Sa grossesse s'est écoulée entre les calendes d'août et les calendes de mai. L'enfant naît nuitamment, on ne le retrouve qu'au matin du premier mai. La rupture d'intégrité référentielle consiste ici à faire du coucher solsticial hivernal (car les calendes d'août sont sur la roue des saisons, l'homologue de vèpres au solstice d'hiver) le début - et non la fin - d'une phase. Le « bricolage » cognitif consiste à faire coïncider la conception de Pryderi, avec le début de la phase de dormance végétale, l'aoûtement, au lieu de considérer que le coucher solsticial hivernal est intrinsèquement une fin de phase. Y avait-il moyen de faire autrement ? Evidemment oui : il suffisait de choisir une espèce concevant aux calendes de mai pour mettre bas aux calendes d'août, afin d'imaginer Pryderi, non comme le doublet d'un poulain, mais comme celui d'un rejeton de la femelle en question. L'animal idoine est le porc. Il est vraisemblable que la distinction entre les espèces chassées en été (les bêtes douces) et celles chassées en hiver (les bêtes mordantes) renvoie aux différences entre la gestation longue chez les unes (les biches ou les chèvres du genre *Capreolus*) et la gestation courte chez les autres (les laies et les louves), même si, in fine, les deux catégories mettent bas à peu près en même temps.

Dans le mythe de Rhiannon, l'apparence de l'entité divine est féminine mais son doublet animal est une jument. Le choix se révèle opportun tant la durée de grossesse se révèle neutre dans le décompte calendaire : si les juments sont censées mettre bas à la date anniversaire de leur accouplement, le décalage entre la date de conception (les calendes d'août) et celle d'accouchement (les calendes de mai) est passé sous silence. On le voit, chacun des mythes comporte sa propre rupture d'intégrité référentielle : arrêt du temps dans le mythe d'Etaine, grossesse de douze

mois dans celui de Rhiannon. Si l'enfant trouvé dans la nuit du premier mai à la place d'un poulain était un nourrisson de trois mois, cela ne changerait rien au mythe mais faciliterait le raccord avec la date de mai, celle de la parturition des chèvres du genre *Capreolus*, nécessaire à l'interprétation du mythe d'Étaine. Conçu aux calendes de mai, et trouvé au premier mai suivant, Pryderi serait resté trois mois hors du temps si Rhiannon était assimilée à une femme, alors qu'il a passé trois mois dans la matrice d'une jument ! En effet, à ce moment le récit mythique abandonne momentanément Pwyll et Rhiannon, pour s'intéresser à Teirnon, sa femme et sa jument.

A la différence de Sterckx, et répondant implicitement aux attentes formulées par Sergent, nous montrons comment les contingences temporelles déterminent les formes animales - au sens de l'hylémorphisme aristotélicien - des entités abstraites. Pour que la divinité soit à la fois représentative des cycles cosmiques (les alternances nyctémérales et saisonnières accordées entre elles), du cycle de la génération et de l'apparence humaine, il faut contraindre la génération humaine à ne se développer que dans un cadre très formalisé, très étroit de neuf mois, répartis de façon symétrique par rapport au solstice d'hiver. Sterckx n'en tient pas compte, qui se réfugie dans une conception ontologique tellement imprécise qu'elle échappe à l'exclusion du tiers. Si la logique des prédicats ne peut s'appliquer à des termes tels qu'être et non-être, ne nous étonnons pas que la cosmogonie celtique de Sterckx trouve immédiatement ses limites. Elle ne peut ni se déployer dans le paradigme ouvert par Dumézil, ni rendre compte des récits mythiques. Les analyses distinctes de Lombard-Jourdan et de Sterckx n'auront permis d'élucider le rôle des cocus et cornards des mythes celtiques, l'une parce qu'elle refusait de franchir l'obstacle des récits des hiérogamies insulaires, l'autre parce qu'il négligeait les indications calendaires.

La valeur historique de la toponymie selon Raymond Chevallier :

Nous nous référons ici à l'ouvrage intitulé « Lecture du temps dans l'espace » (2000), dont le thème temporel renvoie à la longue durée, au sens de l'archéologie. L'espace en question est anthropisé : c'est le paysage rural et/ou urbain résultant de l'aménagement de leur environnement par différentes communautés. L'auteur réhabilite un concept méconnu, celui de « topothèse », qu'il oppose aux concepts classiques de topographie ou de géotopographie :

« Topothesia désigne la description d'espaces fictifs. »¹⁰³⁷

L'ouvrage est un manuel universitaire dont un chapitre souligne ces « caractéristiques apparemment contradictoires de la toponymie : sa permanence et sa fluidité. » On pourrait en dire autant d'autres vecteurs de la transmission culturelle, qu'il s'agisse de sources orales ou écrites, de récits ou de rites. L'auteur ne prétend pas faire une recension complète des toponymes dérivés de la théonymie gauloise ou romaine. Les quelques exemples cités montrent l'extraordinaire plasticité des dédicaces votives, un « *Lucus Bormani* » français renvoyant à un « *Bormanus* » italien, une « *Bormana Augusta* » gallo-romaine renvoyant à une « Bormane » contemporaine. Dans cet exemple, le genre masculin est associé d'un côté des Alpes à Lug, de l'autre à Apollon ou à Auguste, puis le genre masculin de la dédicace devient le genre féminin de la fontaine ou de l'eau curative. En effet, associer de façon univoque un genre sexué à un théonyme, dans un contexte d'hydronymie ou d'oronymie, est une gageure. On peut inférer d'un hydronyme actuel en « Agau » que le changement de genre provient d'une réfection votive, le culte des eaux passant

sous la tutelle d'Auguste après avoir été honoré sous une tutelle féminine. Ce type de réfection expliquerait les incohérences sémantiques, quand de nombreuses sources dédiées à « *Sirona* » deviennent les hydronymes masculins « Serein » ou « Suran », plutôt que d'être dédiées au parèdre masculin de Sirona, Grannos. Heureusement, la dédicace aux « *Matrona* » semble être restée du genre féminin, en hydronymie pour le moins. Il semble impossible d'associer les oronymes à un genre sexué et les hydronymes au genre opposé : ce serait dédier les monts à Hercule, Jupiter, Mars ou Mercure à Rome, à Telo en Gaule, alors que le mont de Vénus est honoré.

On atteint très vite les limites de l'étude car Chevallier s'en tient à une conception historique du temps. Il ignore le thème de l'éternel retour, notamment des cycles saisonniers mieux signalés dans la toponymie que ne le sont les indications du temps qui passe. Ainsi, quand Chevallier évoque « les quelques 350 Saint-Martin de France (villages, églises, chapelles, fontaines) distribués le long des voies romaines, qui ont commandé la diffusion de cette vénération », il passe sous silence le processus déterminant la toponymie hagiographique. Il ne fait pas l'association entre les points remarquables du paysage anthropisé et le genre de leur dédicace votive, laquelle nécessite un terme descriptif intermédiaire définissant le type d'oratoire ou d'édifice de culte : ainsi « *altar* » (lieu où l'on sacrifie), « *fanum* » (temple ou espace dédié à la divinité) ou « *oratorium* » (lieu où l'on prie). Ces termes descriptifs, passés en toponymie, ont donné respectivement « Les Outards », « le Fain », « Oradour » ou « Ozoir », etc. Bien que les dictionnaires de Coste (2006) ou Deshayes (1999) n'aient pas été conçus dans l'optique de l'enseignement, ils se révèlent plus utiles pour expliquer l'anthropisation du paysage qu'un ouvrage ayant laissé de côté le rapport éventuel entre l'aménagement du territoire et les croyances, la coutume ou les rites. Admettons que l'historien, occupé à restituer une chronologie des lieux, n'ait que faire des détails toponymiques retraçant telle ou telle coutume.

Notre interprétation de la toponymie diffère de celle des historiens en ce qu'elle s'applique à un site défini par ses relations avec les alignements à très vaste échelle : les notions de début (décliné en lever solaire, équinoxe ou source) et de fin (respectivement, coucher solaire, équinoxe et estuaire) y ont plus d'importance que les repères de visée (arbres, mégalithe, clocher, sommet de montagne). Ensuite, nous tirons parti d'éventuelles dissonances : quand des toponymes ou hydronymes sont dissonants quant au genre grammatical des hagionymes associés, nous cherchons quelle période, synchronisée par une étoile, le soleil ou la lune, est susceptible d'être l'hypostase des noms incriminés. Et si nous nous l'identifions, nous restituons la correspondance entre la période et les repères avec comme objectif de restituer le mouvement (ou le changement) associé : il s'agit d'un angle entre les noms associés à son « début » et ceux associés à sa « fin ».

*Chapitre 12. Suivre
la direction
Nord/Sud.*

L'hypothèse traite des correspondances entre les dates solsticiales et des trajets selon la direction Nord/Sud. Il est nécessaire que les récits prennent en compte des relations établies dans les chapitres 8, 9 et 10. Sinon, la relation ne pourrait l'être que par contraste avec celle établie au chapitre 11, ce qui est absurde. L'hypothèse est validée quand les dates signifiées au solstice, soit en narration directe, soit par le biais des dates mythiques, correspondent à un déplacement sur l'axe Nord/Sud, avec un retournement de situation narrative à l'une des extrémités de cette course. Elle est quand les indications relatives au déplacement Nord/Sud ne sont pas solsticiales, au sens propre ou au sens figuré.

Où le cerf suit la direction Nord/Sud :

Le cerf de Sagremor :

Sagremor, fils du roi d'Irlande, a rejoint la cour d'Arthur pour y être fait chevalier. Il s'éprend de la jeune Sébille qui ne répond pas à ses avances. Pour la conquérir il compte sur ses exploits et part en quête d'aventures. Il se perd dans la forêt d'Archenai, dans le Northumberland. Cette forêt très périlleuse est ainsi faite qu'on la traverse « sans rien vouloir y goûter : on était toujours rassasié ». Sagremor se défait de ses armes, tandis que son cheval paît. Un cerf blanc surgit alors qui effraie le cheval, lequel s'enfuit. Sagremor poursuit son cheval tandis que le cerf le suit. Mais le cheval redouble de peur et Sagremor n'en peut plus :

« Le cerf s'arrête au même endroit et semble vouloir lui dire : "Montez donc sur moi". Sagremor se dit qu'en montant sur le cerf il poursuivra son cheval. »¹⁰³⁸

Sagremor fait ce qu'on lui dit de faire et il perd son cheval !

« Il se dispose à enfourcher le cerf, qui tolère la chose et même s'y prête volontiers. Une fois monté sur le cerf, Sagremor s'arrête et regarde dans quelle direction était parti son cheval. Pendant un moment il suit ses brisées, mais finit par perdre complètement sa trace. Le cerf, sans ralentir, poursuit sa course et sait bien ce qu'il doit faire. Sans nulle peine ni difficulté, il emmène Sagremor à son gré. Il arrive sans encombre au bord d'un lac et y pénètre. Sagremor a de l'eau jusqu'au ventre. »¹⁰³⁹

Des enchantements surviennent [lacune du texte] qui mettent en scène Sébille et/ou trois fées. [Le récit est tronqué].

Le trajet Nord/Sud à l'occasion de cette quête n'est indiqué que par le Northumberland. Toutefois la mention d'une circonstance extraordinaire (on n'y éprouve ni la faim, ni la soif) suffit pour faire de cette contrée l'équivalent du pays irlandais dont Elcmar fait le tour en un jour d'été, de prime à vêpres, durant les neuf mois de la grossesse d'Etaine. Ce conte fait alterner deux montures pour un seul cavalier, le cheval puis le cerf. Dans les légendes hagiographiques bretonnes, on voit successivement un cavalier (le roi donateur d'un lopin forestier) et un saint homme (l'ermite chevauchant le cerf, donataire d'une terre à défricher). Nous rapprochons le solstice d'été de l'indication « locale » d'une terre d'abondance, dont le héros doit marquer précisément les contours. Il accomplit en un « jour », de prime à vêpres, ce que d'autres feraient en neuf mois. Nous verrons plus loin que le prodige est inversé dans le temps quotidien: le parcours est réalisé nuitamment. Par analogie, les labours, ou l'union sexuelle, sont à l'hiver ce que la récolte, ou la parturition, sont à l'été.

La légende de saint Télo (fêté le 9 février) :

Nous avons reconstitué le trajet du cerf monté par saint Télo, depuis la Pénity-Saint-Laurent, au Nord de la paroisse de Landeleau, jusqu'au Sud de la paroisse. Le chêne de Keravel sert de gnomon. Il est situé au point « médian » d'un parcours suivant l'analemme solaire, dont il marque le nœud. Pris en chasse par les chiens de Kastell Gall, le cerf a continué sa course, tandis que le saint homme se réfugiait dans le chêne. Nous comparerons ce trajet linéaire à des trajets quadrangulaires, dans la section suivante. Examinons auparavant la légende de saint Eliant ou Elient (fêté le 13 janvier) : ce récit conduit à examiner la paronymie entre « **elentia* » (la biche) et « Elient ». La légende bretonne reprend le thème propre à saint Gilles (fêté le 1er septembre) : des chasseurs sont conduits par une biche vers l'ermite. Le seigneur Cadwallon Lawhir reconnaît les mérites du saint, se convertit et procède au don de terres selon ce que la biche pourra cerner en un jour. Le mobilier de culte, dans l'église paroissiale d'Eliant, confond les deux saints.

La date est très proche du Nouvel An, comme si elle n'avait pas été fixée lors de la réforme grégorienne du calendrier après avoir subi la dérive julienne. C'est à cette date que sortent les « *Sylvesterklause* » de Suisse alémanique, dont le premier nom (« *Sylvester* » pour Sylvestre) et le second (« *Klaus* » pour Nicolas) indiquent les deux occurrences calendaires rituelles, la Nativité pour Klaus et le Nouvel An pour Sylvestre. En conséquence, l'intercession à la date du 13 janvier, sous les noms d'Elient, Kentigern, Sylvestre ou Nicolas, pourrait être un rite Nouvel An ayant subi la dérive julienne. Si l'intervention de saint Elient est relative à la fertilité agraire et que le mérite reconnu par Cadwallon l'est à la date de changement d'année, la réforme julienne du calendrier aura fait remonter le motif de deux mois sur le cercle calendaire : la date primitive était les calendes de mars. Il n'en faut pas plus pour passer d'un genre sexué à l'autre : du cerf sans les bois en équinoxe de printemps, on passe à la « biche » substituée au cerf à Nouvel An, date ces animaux ont encore leurs bois.

La dissonance se répète au sujet de saint Kentigern (fêté le 13 janvier) : le saint homme est parfois une sainte Kentigerne. Le motif pertinent raconte le défrichement des terres incultes, avec des cerfs attelés à la place des bœufs. Le « désert » forestier devient une terre arable ; une communauté s'installe, en autarcie. L'interprétation suit celle proposée pour saint Elient : le jour de l'An est la

synecdoque de l'année entière. L'indication directionnelle (le Nord et la Polaire) et calendaire (le Nouvel An julien) n'a de pertinence que par son signifié de puissance, la direction cardinale, selon l'antinomie entre la culmination solaire méridienne et la culmination de la Polaire, à minuit.

Merlin et Grisandole, le rite « cervulum facere » à Rome :

La « Suite Vulgate » met en œuvre aussi bien la direction Nord/Sud des déplacements à travers l'Europe, que l'inversion entre les genres masculin et féminin, et celle entre les genres animal et humain. Le prologue du conte expose la triste situation de l'empire romain à l'époque d'Arthur. Toutes les valeurs sont perverties : la femme de César le trompe avec douze jeunes gens grimées en femmes, tandis que le sénéchal de César, qui se fait appeler Grisandole, est en réalité une jeune fille, venue d'Allemagne et élevée à la dignité de chevalier ! Les Romains n'y connaissant rien l'ont prise pour un homme quand à la saint Jean, ils adoubaient leurs jeunes gens.

César fait de mauvais rêves, qu'il ne sait interpréter. Troublé, il demande conseil à des barons qui ne lui sont d'aucune aide. On entend alors le vacarme d'une chasse dans la cité ; Merlin se présente à César sous l'apparence d'un cerf :

« Lors jeta son enchantement et se mua en merveilleuse figure. Car il devint uns cers li plus grans et li plus merveilleux que nus eüst onques veü, et il ot un des piés devant blanc et .V. branches en son chief, les greignoures c'onques fuissent veües sur cerf. »¹⁰⁴⁰

L'arrivée du cerf à Rome suscite un grand émoi :

« Lors se feri parmi Rome si bruiant que se toutes les gens le chaçaissent. Et quant li pules le vit si courre, si leva li hus et li cris de toutes pars, si grans c'on n'i oïst mie Dieu tonnansant [...] Si coururent et petit et grant après lui a fus et a batons et a toutes armes. »¹⁰⁴¹

La séquence qui suit se trouve à l'identique dans plusieurs autres récits arthuriens : le « cerf » pénètre dans le palais, puis dans la grand salle où il sème la plus grande confusion :

« Lors se drecha li cers et vit que li huis del palais furent clos. Et lors jete son enchantement si que li huis del palais ouvrirent si roidement qu'il volerent en pieces ; [...] Lors s'en vait tous abrievés parmi ces tables et espant mengiers et vins et viandes et commença illuec un si grant tooul de pos et de vaissiaus com a grant merveille. »¹⁰⁴²

Le « cerf » s'agenouille devant César et lui explique que personne hormis l'homme sauvage, ne lui expliquera ses songes. Là-dessus il s'échappe :

« Quant li huis furent ouvert, li cers sailli fors et s'en tourne fuint aval la vile. Et la chace commence après lui qui longuement dura. »¹⁰⁴³

César promet sa fille et la moitié de l'empire à qui retrouvera ce « cerf » ou l'homme sauvage. Les jeunes nobles romains se précipitent, ne trouvent rien et se découragent aussitôt ; seul Grisandole persévère durant huit jours. Le cerf lui apparaît alors et lui indique comment attirer l'homme sauvage : ce moyen sera un festin grandiose organisé au plus profond des bois. Grisandole devra être accompagné de quatre hommes, s'il veut maîtriser l'homme sauvage. Grisandole accepte la confrontation :

« Et Grisandoles monta sor un cheval, si pensa molt a ce que li cers li ot dit, et dist en son corage que ce est choses esperitex qui l'apela par son droit non, si dist que ce ne puet estre que de cesti chose ne viengne grant senefiance. »¹⁰⁴⁴

Le sénéchal exécute ce qui lui a été prescrit ; survient alors l'homme sauvage, d'aspect effrayant. Il frappe les chênes de sa massue et conduit une harde de cerfs et

de biches, comme un berger le ferait d'un troupeau. Il s'assied auprès du feu et dévore le repas, puis s'endort. Grisandole et ses acolytes l'enchaînent, le hissent sur un cheval et le ramènent à Rome. Durant le trajet, l'homme sauvage rit à maintes occasions mais Grisandole ne parvient pas à en tirer d'explications : la « signifiante » est réservée à César. Parvenu au palais, l'homme sauvage explique devant César et ses barons, non seulement les rêves de l'empereur (ce qui conduit à démasquer l'impératrice et ses amants ; tous seront mis à mort) mais également le moyen de récompenser Grisandole. L'ultime péripétie conduit à ce que Grisandole redevienne Avenable, la fille du duc d'Allemagne. Finalement, la fille du Nord épouse l'empereur du Sud.

L'auteur de la Vulgate oppose la culture bretonne à la décadence romaine ; le « cervulum facere » romain, rite annonçant le changement d'année, est doublé d'indications directionnelles. Citons Mme Fabry-Tehranchi (2010) à qui on doit le recensement des illustrations de ce récit arthurien :

«La cour romaine est un monde à l'envers où règne le désordre puisque l'empereur lui-même est déshonoré par la conduite de sa femme qui se fait accompagner d'hommes déguisés en femmes tandis que lui-même à son insu, a pour bras droit une jeune fille. »¹⁰⁴⁵

«La poursuite du cerf prend la trajectoire inverse de celle qui avait mené Merlin au palais de l'empereur et elle a lieu en deux parties. Ce sont d'abord les habitants de la ville de Rome qui le chassent, sans succès, comme au début de l'épisode. La première chasse au cerf, dans les rues de Rome, était l'œuvre du peuple et faisait l'objet d'un mouvement spontané face à l'apparition extraordinaire de l'animal. La chasse lancée à l'initiative de l'empereur se déroule en forêt. Elle constitue une épreuve initiatique où les jeunes gens du royaume peuvent espérer gagner la main de la fille de l'empereur. Attirés par la récompense promise, de jeunes et nobles cavaliers se lancent à la poursuite du cerf. On passe donc dans un registre supérieur, le récit quittant la sphère du divertissement populaire pour retrouver la tradition romanesque et chevaleresque. »¹⁰⁴⁶

La seule originalité du texte médiéval se situe dans la position verticale du cerf, au moment où Merlin jette le sort qui lui permet d'ouvrir les portes du palais ; l'ambiguïté devient alors moindre qu'aux autres instants, quand les acteurs du drame prennent ce « cerf » pour un animal et lui donnent la chasse. On remarquera que les deux représentations médiévales des mascarades en cerf qui nous sont parvenues, sont toutes deux caractérisées par la position verticale du masque.

Les données calendaires et directionnelles de l'épisode sont particulièrement explicites : Avenable Grisandole est une femme du Nord, prise pour un homme à la saint Jean d'été. L'épisode qui la révèle comme femme se situe au Sud et, selon toute vraisemblance, aux calendes de janvier. Merlin quant à lui, se joue des genres taxonomiques : il conjugue l'humanité (né d'une jeune fille pieuse, il a un démon pour père) et son complément (il est homme sauvage, voire cerf). Le motif le plus remarquable reste en définitive la capacité de Merlin à prédire (il connaît le passé et le futur) et à voir (il discerne un trésor sous les pieds des mendiants romains, des hommes sous les robes féminines et une femme sous l'habit du guerrier). Il n'est d'ailleurs pas exclu que l'auteur du récit ait émis quelque critique au sujet des capacités des théologiens romains. En effet, le message laissé par Merlin sur la porte est écrit en hébreu, illisible par les Romains mais facilement déchiffré par l'émissaire de l'empereur Adrian de Constantinople.

Le rite est-il exécuté pour instaurer un changement et initier un nouvel ordre des choses ? Ne ressemble-t-il pas à celui noué entre les citoyens et les prêtres qui

immolent un bœuf de labour, lors du sacrifice de fondation d'une cité ? Dans cette perspective, la théorie de Van Gennep sur les « rites de passage » n'est que d'un médiocre secours ; plutôt qu'au sacrifice -au sens donné par René Girard dans les occasions paroxystiques- on songe à la conséquence obligée du sacrifice d'une victime comestible, à savoir la commensalité. Dans son livre sur la commensalité sacrificielle grecque, Jean-Louis Durand (1987) décrit pratique suggestive : lors des Bouphonia, le bœuf sacrifié est « remis sur pied » sous la forme d'un mannequin bourré de paille ! En cela, la part de venaison présentée au roi sur la fourchette, couverte du cuir du cerf et précédée de la tête du cerf, ressemble au simulacre des Bouphonia. Le rite médiéval est décrit dans la version norroise du roman de Tristan. Il est dédoublé, d'abord en forêt au profit de l'équipage, puis à l'attention du roi et de la cour. La « part des dieux » est passée sous silence à l'époque médiévale : il n'en reste que les libations de vin.

Mme Frontisi-Ducroux, dans son article sur l'invention du genre littéraire bucolique (1981), avait attiré l'attention sur les mascarades en cerfs dans le culte d'Artémis ; selon elle, faire le cerf ou jouer au pâtre, était une manière de montrer sa virtuosité en vue d'accéder au statut de citoyen de la cité grecque. Toutefois, faute d'inscrire le rite dans la succession saisonnière des rites, il était difficile de cerner si le changement présumé correspondait à ce que les ethnographes après Van Gennep, ont regroupé sous la notion de rite de passage. Il nous semble légitime de comparer Tristan sonnante de la trompe, au vainqueur du concours décrit par Mme Frontisi-Ducroux, à une différence près : la tradition grecque retient la flûte faite du tibia d'un cerf pour l'hommage à Artémis, tandis que la tradition médiévale parle de cornes de chasse. Tristan, dont la bonne éducation lui vaut d'être admis à la cour du roi, serait alors l'auteur d'une double performance, au cor dans le groupe des veneurs de Cornouailles et à la harpe auprès de leurs femmes. A comparer les récits, il semble que Tristan ait réussi là où Actéon et Marsyas avaient échoué, l'un face à Artémis et l'autre face à Apollon.

Où le trajet du cerf n'est pas précisément orienté :

La chasse d'un cerf dans les romans d'Arthur ou de Merlin :

Dans les récits postérieurs à la christianisation, les entités surnaturelles ont chacune leur domaine, céleste pour le divin, infra terrestre pour les créatures infernales. Il ne semble pas y avoir de déplacement en alternance, d'un pôle à l'autre de l'axe vertical. La surface terrestre et marine assure la transition entre ces deux domaines. Il manque toutefois l'indication des lieux où la « surface » est ouverte vers l'inframonde ; ces lieux sont souvent des lacs, c'est-à-dire l'image réduite et inversée du monde. Nous en trouvons l'évocation dans « Le morte d'Arthur » :

« Il advint alors qu'Arthur et beaucoup de ses chevaliers allèrent chasser dans une grande forêt. Le roi Arthur, le roi Urien et messire Acalon de Gaule suivirent à la trace un grand cerf. Ils avaient tous trois de bonnes montures. Ils firent si vite [...] qu'ils crevèrent leurs chevaux. Ils se retrouvèrent tous trois à pied pendant que passait et repassait le cerf, qui était à bout de forces et pris au piège. »¹⁰⁴⁷

Le piège en question n'est que l'obstacle représenté par un lac :

« Lors ils aperçurent le cerf sur le rivage d'un vaste lac. Une chienne le tenait à la gorge, et beaucoup d'autres chiens suivaient derrière. Le roi Arthur sonna l'hallali et servit le cerf. Puis il regarda alentour. Il vit devant lui sur le lac un petit navire. »¹⁰⁴⁸

Le navire en question est magique : les protagonistes qui s'y endorment sont transportés l'un dans le lit de sa femme, Morgane la Fée, et l'autre, en prison. Le dernier, Acalon, se retrouve perché au bord d'un précipice, d'où il implore l'aide divine :

« Jésus, sauvez monseigneur le roi Arthur et le roi Urien. Ces demoiselles dans le navire nous ont abusés. C'étaient des démons et non des femmes. »¹⁰⁴⁹

La suite du récit montre que l'intuition d'Acalon est juste : les péripéties du moment ont été initiées à l'encontre des trois héros, par Morgane la Fée. Le motif du bateau mystérieux est repris dans « La suite du roman de Merlin » :

« Le roi Arthur vint à se rendre dans la forêt de Camaalot pour courir le gibier, accompagné de ses aides de chasse qu'il avait fait venir. Quand ils furent arrivés dans la forêt, ils virent une harde de cerfs ; ils séparèrent du groupe celui qui leur paraissait le plus fort et le plus rapide et lancèrent les chiens à sa suite. C'est ainsi qu'ils commencèrent la chasse [...] »¹⁰⁵⁰

Arthur est accompagné du roi Urien, époux de Morgane et donc beau-frère d'Arthur, et d'Acalon de Gaule, l'amant de Morgane. Ils distancent rapidement tous les autres chasseurs, dont les chevaux s'épuisent à suivre le cerf. Ceux d'Urien, Arthur et Acalon meurent à leur tour ; ils décident alors de poursuivre la chasse à pied :

« Continuons, car nous rencontrerons très bientôt une rivière navigable, large et profonde, où nous retrouverons, je le sais bien, le cerf mort d'avoir trop bu : il est en effet si échauffé et si altéré qu'il boira certainement jusqu'à ce qu'il perde toutes ses forces, ainsi lui faudra-t-il rester sur la rive où il mourra. »¹⁰⁵¹

« Avant la tombée de la nuit ils arrivèrent près de la rivière dont le roi Urien leur avait parlé ; ils découvrirent alors le cerf étendu sur la rive : il avait tant bu qu'il ne pouvait plus bouger. Un petit braque était à côté de lui et le tenait si féroce à la gorge que le cerf ne pouvait s'en libérer [...] Le roi s'approcha du cerf, le tua et sonna du cor pour annoncer la prise [...] Tandis que les deux autres dépeçaient la bête, le roi regarda vers l'amont de la rivière et aperçut, venant au fil de l'eau, un navire que recouvrait une étoffe de soie [...] et ce tissu le couvrait si complètement de tous côtés qu'aucune partie de bois n'était visible [...] »¹⁰⁵²

En embarquant sur le navire en question, les trois héros vont être confrontés à des aventures individuelles imbriquées les unes dans les autres, dont on comprend qu'elles ont été agencées par Morgane afin de tuer Arthur. Urien est le premier à se tirer d'affaire, car il se retrouve miraculeusement dans le lit de Morgane. Il retourne ensuite vers la fameuse rivière :

« [...] Il vit le cerf mort, ainsi que le petit braque qui était couché à côté de lui et qui n'avait pas encore bougé. Mais il ne trouva nulle trace du bateau [...] ces recherches ne rimaient à rien, car ils auraient eu bien du mal à le trouver, vu qu'il était plus loin d'eux qu'ils ne pouvaient l'imaginer. »¹⁰⁵³

Arthur réussit à se défaire de son ennemie, tandis qu'Acalon meurt. Les agissements maléfiques de Morgane sont révélés, toutefois, Arthur ne parvient pas à s'emparer d'elle pour la châtier. La magicienne trouve refuge dans son royaume, au Nord de Camaalot.

Dans ce récit apparaît une curieuse mention du psaume XLI « Sicut cervus ad fontes », où le cerf meurt d'avoir trop bu, au lieu de renaître en jetant son bois. Le psaume est censé signifier la renaissance spirituelle du catéchumène abandonnant la vie terrestre pour une vie paradisiaque. Traditionnellement, le « rite de passage » est associé à la mort du Christ le Vendredi Saint, et à sa renaissance le dimanche de

Pâques. Ces dates sont proches de l'équinoxe vernal et il n'est pas difficile d'interpréter le motif arthurien sur un axe cardinal : au Nord de la Calédonie, le royaume de Morgane, au Sud le monde réel et le royaume de Logres. La course solaire est alors lue sur l'analemme, à l'ombre d'un style. Le point haut de l'analemme correspond au solstice d'hiver (le Nord sur les cartes dans le référentiel de Ptolémée) et le point bas, au solstice d'été. Le nœud de l'analemme est assimilé aux équinoxes, en l'occurrence la chasse du cerf à Pâques, sinon la mue des cerfs et leur soif comme dans le psaume XLI. Le contexte calendaire est strictement identique à celui qui introduit le roman d'Erec et Enide. Le contexte géographique peut être comparé à celui du mythe de Rhiannon où, derrière la mention de Gwawl, est révélé l'axe Est/Ouest séparant la Bretagne insulaire de la Calédonie. Pour autant, on ne sait rien du contexte saisonnier : le retournement de la situation narrative n'est pas associé à l'un des solstices.

Le lai de Graalent ou Graelent :

Dans le lai anonyme de Graelent, le motif du baiser royal est inversé par rapport à celui qu'on connaît du roman d'Erec. Graelent Muer est un chevalier au service d'un roi breton, que la reine remarque pour sa valeur. Elle le fait venir auprès d'elle et lui offre son amour. Graelent le refuse :

« [...] Je vous otroi ma druerie,
soiés amis e joue amie.
-Dame, dist il, vostre merci,
mais il ne peut pas estre ensi,
car je sui saudoiers le roi ; »¹⁰⁵⁴

La reine le prend en haine. Graelent ne reçoit alors plus de gratifications de la part du roi. En mai, « quand les jours sont longs », Graelent part chasser dans la forêt proche, traversée par une rivière. Il est vêtu de son costume de chasse, un habit de peau ; il rencontre une biche blanche, qu'il « tiaule » et poursuit sans la rejoindre :

« N'eut gaires par le bos erré,
en .I. bissons espès ramé
voit une bisse toute blanche,
plus que n'est nois nule sor brance.
Devant lui le bisse sailli,
il le hua, si point a li. »¹⁰⁵⁵

Il la suit et la biche le conduit vers une pucelle se baignant dans une source. Graelent lui confisque ses vêtements et les lui rend quand elle consent à sortir de l'eau pour les reprendre. Il la prie d'amour, elle se refuse mais il la force. Elle lui accorde son pardon et son amour. Elle lui révèle qu'elle est venue pour lui, qu'il aura d'elle plaisir et fortune, mais qu'il ne doit pas révéler le secret de cette liaison. Elle prédit les peines qu'elle endurera à cause de lui.

« [...] Graelent, vox estes loiaus,
prox e cortois, e assés biax ;
por vous ving jou a la fontaine,
por vos souferai jou grant painne,
bien savoir ceste aventure. »¹⁰⁵⁶

Rentré chez lui, Graelent connaît l'abondance. Un an passe ainsi ; à la Pentecôte, le roi convoque sa cour et exhibe la reine. Tous les barons doivent faire son éloge :

« Segnor baron, que vos en sanble ?
a sousiel plus bele roine,
pucele, dame ne mescine ?
A tox le convenoit loer,

e au roi dire e afremer
k'il ne sevent nule si bele,
mescine, dame ne pucele. »¹⁰⁵⁷

Graelent se tait ; la reine prend le roi à témoin de ce que Graelent sourit de commisération à son sujet. Graelent se vante alors d'en connaître de plus belles que la reine mais ne peut produire de preuve. Il n'obtient que le délai d'un an pour prouver son affirmation. L'année se passe dans la désolation et c'est miracle que Graelent y survive. Le jour fixé pour le procès arrivent deux pucelles, puis deux autres encore pour prier le roi de surseoir au jugement jusqu'à ce que vienne le garant. Arrive enfin la dame, qui demande l'acquittement. Graelent est innocenté et cherche à suivre son amie. Il monte à cheval pour la suivre. Ils arrivent à la rivière qui traverse la forêt, la dame y pénètre et Graelent la suit. Elle le prévient de ne pas le faire, sous peine de se noyer. Il ne tient pas compte de l'avertissement, lequel est répété ; il persiste et se noie :

« Damoisele, vostre amis nie,
soffrés qu'il ait une peu d'aïe ;
vous avés de lui grant pecié.
La damoisele en ot pitié
de çou qu'ele les ot si plaindre,
ne se puet mais celer ne faindre.
hastivement est retornee,
a le riviere en est alee,
par les flans saisist son ami,
si l'en amaine ensamble o li. »¹⁰⁵⁸

Elle le soigne et l'emporte vers sa terre. On dit qu'il y est vivant. Le cheval de Graelent échappe à la noyade mais devient indomptable. Personne ne peut le reprendre : il erre dans la forêt et appelle son maître chaque année à la Pentecôte, hennissant fortement. On l'entend dans toute la contrée, de jour et de nuit, grattant la terre de ses sabots.

« Encore dient cil du païs
que Graelens i est tous vis.
Ses destriers qu'i donc escapa,
por son signor grant dol mena;
en le forest fist son retor,
ne fu en païs ne nuit ne jor,
des piés grata, forment henni,
par le contrée fu oï.
Prendre cuident e retenir,
oncques nus d'aus nel pot saisir
Il ne voloit nului atendre,
nus ne le puit lacier ne prendre.
Mout lonc tans après l'oï on
cascun an en cele saison
que se sire parti de li,
le noise et le friente et le cri
ke li bons cevaux demenot
por son segnor que perdu ot. »¹⁰⁵⁹

Le hennissement du cheval s'accorde avec la course estivale de Bayard, le cheval de Doon. Les retournements de situation sont marqués par deux motifs. Le premier est le refus de Graelent de s'accommoder d'une femme de la cour, fut-elle la plus éminente, et le bannissement qui s'ensuit. Il est alors en costume de chasse et

rencontre une fille nue à la fontaine. L'autre motif est celui du cheval, redevenu sauvage ou perdu, après qu'on lui ait ôté la bride.

L'aventure de Graelent est connue par plusieurs versions bretonnes, plus ou moins complètes. L'une décrit la submersion de la ville basse, quand le roi Gra(d)lon Mor quitte à cheval sa ville, avec derrière lui sa fille, montée en croupe. Menacé de noyade, il abandonne la princesse aux flots montants et ne sauve que sa vie. L'autre version raconte comment le roi de Portzmarc'h, qui chassait une blanche biche, décocha une flèche. La biche se révèle être une fée, qui renvoie un sort, et s'échappe en maudissant le chasseur. Le roi est dorénavant affublé des oreilles de sa jument Morvrac'h. Dans une autre version, le roi aux oreilles de cheval est trahi par son barbier Yeunig ou Yannick, c'est-à-dire « Jean », quand les bombardes et binious sonnantes son mariage révèlent le secret des oreilles maudites : l'anche des instruments a été taillée dans les roseaux poussant là où Yeunig avait confié son secret, dans un trou creusé en terre. Les bombardes et binious ont sonné à la saint Jean, sur un ton clair et réjouissant ainsi qu'il convient à un roi « cornard ». Dans une dernière version, ce ne sont ni le roi Gralon, ni le chevalier Graelent, mais le seigneur Karn ou le seigneur du Karn, une île de la côte Nord de Bretagne. « Karn », « Harn » ou « Hernin » sont les toponymes et hagionymes dérivés du nom de l'entité divine gauloise à ramure de cerf. Le mot « Graelent » pourrait dériver du mot « **elentia* », désignant la biche. Dans ce cas, Graelent ou Elient auraient été, à l'origine, des figures gynémorphes. Y a-t-il moyen d'associer Harn/Karn et Graelent/Elient ? Evidemment oui, puisque les deux paires (le chevalier et le cheval, la dame et la biche) apparaissent dans le lai médiéval, la tradition orale bretonne et la légende hagiographique. Le site éponyme est connu pour sa fontaine curative, à Kerdévot, à la limite territoriale entre Ergué-Gabéric et Elliant : la fontaine est placée sous les tutelles conjointes de Notre Dame et du bon saint Télo sur son cerf. L'indication du solstice d'été est confirmée par la date dédiée à saint Gralon, le 1^{er} novembre. Celles dédiées à saint Hernin sont le 30 octobre et le 7 mai, c'est-à-dire les dates homologues du coucher estival et du lever hivernal.

Où héros suit la direction Nord/Sud :

Retour sur le lai de Guiguemar :

Après sa chasse, Guiguemar erre et trouve un bateau sous voile mais sans marin, qui le conduit auprès d'une dame enfermée en sa tour, par un jaloux :

« [...] El hafne out une sule nef
Dunt Guiguemar choisi le tref.
Mult esteit bien apparillée ;
Defors et dedent fu peiée,
Nuls hum n'i pout trover jointure.
N'i out cheville ne closture
Ki ne fus tute d'ebenus
Suz ciel n'at or ki vaille plus ! [...]]
Il s'est sur le lit apuiez ;
Repose sei, sa plaie dolt.
Puis est levez, aller s'en volt ;
Il ne pout mie retourner :
La nef est ja en halte mer !
Od lui s'en va délivrement,
Bon oret out e suëf vent :

N'i ad nient de sun repaire ! »¹⁰⁶⁰

Ils s'aiment et Guigemar recouvre la santé. L'été venu, la dame sait qu'elle va perdre son amant :

« [...] Al tens d'esté, par un matin,
Just la dame lez le meschin.
La buche li baise et le vis,
Puis si li dit : "Beus duz amis,
Mis quors me dit que jeo vus perc :
Seü serum e descovert. [...] »¹⁰⁶¹

En effet le mari les surprend ; Guigemar est embarqué afin de retourner en Bretagne. La dame cherche à se suicider en se noyant : elle trouve la fameuse nef qui la conduit à son tour en Bretagne. Les deux amants sont remis en présence et, après une ultime péripétie, réunis.

Les déplacements sont saisonniers. A l'embarquement de Guigemar sur le vaisseau, puis au débarquement dans l'île où il rencontre la dame, répondent l'embarquement de la dame, puis son débarquement en Bretagne. Marie de France ne nous dit pas dans quelle direction vogue le navire, mais la comparaison avec les autres récits laisse entendre qu'il s'agit pour Guigemar, d'un aller vers le Nord et d'un retour vers le Sud, parallèlement à la direction suivie par les oiseaux migrateurs. Dans ce lai, les indications sont seulement temporelles : l'été est le moment du voyage vers le Nord tandis que l'hiver est celui de son retour en Bretagne, où a lieu le mariage. Les valeurs conjuguées sont directement héritées de la doctrine d'Aristote : l'absence de désir de Guigemar et le soleil au plus bas sur l'horizon, au Sud de sa course annuelle sont opposées au désir de la dame et au soleil haut sur l'horizon, au Nord de sa course annuelle. Le trajet coupe à angle droit la Manche, la « mer intérieure » des royaumes bretons. Examinons un autre récit où le trajet coupe à angle droit une voie fluviale ; dans la légende de saint Denis, la voie suivie par le saint homme, la *via Stata*, coupe à angle droit la Seine, orientée d'Est en Ouest.

La légende de saint Denis (fêté le 9 octobre) est cependant moins explicite : on sait seulement que le saint homme et ses deux compagnons sont faits prisonniers en l'île de la cité ; ils suivent le *cardo* de la ville vers le Nord, jusqu'au pied du Montmartre. Saint Denis est alors décapité : il prend sa tête et marche jusqu'à la Fontaine au sang, gravit la colline et redescend de l'autre côté, puis marche vers le Nord. Parvenu au hameau « *catulliacum* », la dame Catulla reçoit la dépouille. Saint Denis est inhumé à l'emplacement où furent bâtis les célèbres édifices religieux : plusieurs rois de France y reposent. Certains furent ensevelis, dit-on, dans un cuir de cerf.

Les récits suivants font état de niveaux sur l'échelle de grandeurs bien supérieurs à celui du trajet accompli par saint Denis, soit quatre lieues post mortem.

Le lai de Désiré :

En Ecosse, en Calatir, un vavasseur et son épouse se désolent de rester sans enfant. Ils décident d'un pèlerinage auprès de saint Gilles en Provence :

« [...] a merveilles en sunt dolent
e a Deu prièrent mut sovent,
par sa pitié les confortast
ke fiz ou file lur donast.
Une nuit jurent en lut lit,
la dame a sun seignue dit
:"Sire, j'en ai oï parler

k'en Provence, dela la mer,
 ad un cors seint mut glorius ;
 dames i vunt od lur espus ;
 nul nel requert pur tel bosoing,
 quel quë il seit ou pres ou loing;
 ke sa requeste ne li face ;
 de Deu en ad ottrei et grace
 nomeement d'aver enfant.
 Jo ai al quer pesance grant.
 Sire, ke nus apareilums,
 passum la mer et s'i alums. »¹⁰⁶²

La dame est enceinte avant même son retour chez elle. A sa naissance, ils nomment leur fils, Désiré. Ils le placent en pagerie auprès du roi, qui le fait chevalier. Désiré passe la mer et acquiert un grand renom en Bretagne, jusqu'à ce que le roi lui demande de rentrer à la cour, dont il ne s'absente que pour rendre visite à ses parents. Un jour d'été en Calatir, il s'équipe pour la chasse. Alors qu'il s'approche d'un ermitage, il voit une pucelle allant vers la source et la saisit. La pucelle se défend et lui promet qu'il aura plus à gagner avec la dame qu'elle accompagne. Si celle-ci ne plait pas à Désiré, elle promet qu'il pourra faire d'elle selon son désir. Elle le conduit à une loge de feuillage où se tient la dame. Désiré s'approche tandis que celle-ci s'enfuit en forêt. Il la rejoint ; ils s'aiment. Au moment de se quitter, la dame lui remet un anneau et lui demande de lui conserver son amour mais aussi de rester le bon chevalier qu'il l'est :

« Ainz que vus eüssez m'amur
 futes vus de mut grant valor.
 N'est mie dreiz a chevaler
 ke pur amur deive empeirer. »¹⁰⁶³

Désiré vit alors dans l'abondance et voit souvent son amie, dont il a un fils et une fille à son insu. Il est convoqué par le roi pour la guerre ; à son retour, il retourne chez l'ermite et trahit son secret en confession. En quittant l'ermitage pour retrouver son amie, il constate que l'anneau a disparu de son doigt. Il la cherche en vain. De désespoir, il tombe malade. Sa langueur dure un an : tout le monde le croit perdu. Alors qu'il est seul, alité, son amie lui rend visite et lui reproche cette confession. Pourquoi avouer un péché si ce n'est avec la ferme résolution de ne plus y goûter ? Pourquoi accuser la dame de l'avoir ensorcelé ? Elle lui dit cependant qu'elle sera à ses côtés plus qu'auparavant et qu'il reprenne goût à la vie. Désiré redevient ce qu'il était :

« Il la beisë ; atant s'en vait
 e il remeint joius et lez ;
 tut e gariz, tost est haitez,
 pur la joie quë il atent
 est trespasé de grant turment. »¹⁰⁶⁴

Un jour de chasse avec le roi, ils voient auprès d'un grand arbre un cerf qu'ils visent sans pouvoir le toucher :

« a un grant cerf anbedui traient ;
 il ne l'oscient ne ne plaient.
 Lur setes pre dë eus chaïrent
 de sur l'erbe, si qu'ils les virent. »¹⁰⁶⁵

Ils abandonnent la chasse et cherchent à ramasser les flèches, qu'ils ne trouvent pas. Arrive un beau jeune homme qui les leur rend, en se déclarant le fils de Désiré : il lui rend l'anneau que sa mère avait donné à son amant, avant de le lui reprendre. Désiré

et son fils ne se quittent ni de nuit, ni de jour durant deux mois. Puis le fils déclare à son père qu'il retourne chez sa dame. Désiré refuse de le perdre et le poursuit à cheval, de jour et de nuit jusqu'à ce qu'il heurte un grand arbre et chute ; il aperçoit un feu sous un chêne et y trouve un nain en train de broyer du poivre et de cuire la viande d'un sanglier. Désiré reconnaît les bassins pour ceux que la pucelle portait lors de la première rencontre. Le nain engage la conversation : Désiré apprend que celui-ci est au service de son amie. Le nain le guide jusqu'à un château où la dame est couchée. Désiré prend son élan et saute pour atterrir dans la chambre sans porte où elle se trouve, se blessant au côté :

« Desirez s'est appareilez,
par la fenestrez saut jonz pez ;
mes ne s'estmie ben tenuz,
si est devant le lit chaüs,
sur le cousté mut se bleça,
tote la chambre resona. »¹⁰⁶⁶

La pucelle le tire de ce mauvais pas, non sans fustiger le nain. Désiré rentre chez lui, blessé. A la Pentecôte, le roi tient sa cour en Calatir ; arrivent la dame et ses deux enfants, l'un pour être fait chevalier, l'autre pour épouser le roi. Désiré épouse la dame ; ils partent à jamais.

Notre interprétation s'appuie d'abord sur l'orientation cardinale. Les héros font l'aller-retour entre la Bretagne et la Provence ; le point de départ, en Calatir, équivaut à l'extrémité septentrionale de la course solaire annuelle. Le point d'arrivée, à Saint-Gilles-du-Gard, est l'homologue de l'extrémité méridionale, au solstice d'hiver. Examinons les dates de conception et d'accouchement de la mère de Désiré ; l'accouchement est placé sous la protection de saint Désiré, le 8 mai : il est facile de proposer une conception aux calendes d'août, et au plus tard à la saint Gilles, aux calendes de septembre. La conception à une date homologue sur la roue des saisons de l'heure de vêpres au solstice d'hiver, puis la naissance de Désiré sur la roue des saisons à une date homologue de l'heure de prime au solstice d'hiver, situent la grossesse en concomitance de la dormance végétale. Le Mabinogi de Pwyll rapporte des événements équivalents. Pour ce qui est de la date hivernale signifiée à demi-mot, les équivalences se trouvent dans deux légendes hagiographiques, celle de l'allaitement de l'enfant de sainte Geneviève de Brabant (quand sainte Geneviève au lieu d'être fêtée en avril dans Brabant, l'est ailleurs le 3 janvier) et celle de l'allaitement du futur saint Etienne le 26 décembre. Dans les deux cas, la biche remplit la même fonction nourricière que dans la légende de saint Gilles.

Le lai de Désiré est le seul récit médiéval où la différence entre la durée de gestation des biches et celle des femmes, apparaît : il s'écoule huit mois entre l'intercession du saint homme à la biche (au lever d'Arcturus, compte tenu de la dérive julienne du calendrier) et neuf mois entre la date de départ en pèlerinage et la naissance désirée. L'auteur du lai évoque implicitement la biche de Saint-Gilles-du-Gard, laquelle n'a pas été atteinte par les flèches des chasseurs, comme modèle de l'épisode où celles de Désiré n'atteignent pas son « fils » quand celui-ci apparaît sous la forme d'un cerf. Ce lai raconte donc une histoire développée sur trois générations, mêlant les genres humain et animal, et associant les apparences animales au monde surnaturel (le fameux cerf est le fils de la fée). Enfin, ce lai évoque rapidement la cuisson d'un sanglier et la figure du nain : le thème est malheureusement trop peu développé pour que la concordance avec d'autres récits soit établie d'emblée. Le saut de Désiré pour rejoindre dans l'au-delà son amie, évoque inmanquablement le saut de Tristan.

La légende de saint Gilles (fêté le 1er septembre) contient les indications nécessaires à l'interprétation. Des chasseurs poursuivent une biche qui se réfugie auprès de saint Gilles, lequel est blessé d'une flèche à la main. Dans une autre version, la biche le nourrit de son lait ; poursuivie par des chasseurs, elle conduit ceux-ci à l'ermite, dont les vertus sont alors reconnues. Le saint homme provençal est fêté à la même date que saint Edern en Bretagne. « Gilles » est son nom chrétien. Le nom païen « Aegidius » est formé sur le nom grec de la chèvre, alors que le nom gaulois de la biche se retrouve dans l'hagionyme « Elient ». Nous n'avons pas trouvé d'élément hagiographique qui permette d'établir le rapprochement du lai éponyme avec la légende de saint Désiré (fêté le 8 mai). C'est d'autant plus fâcheux que Patrice Lajoie (2005) fait du « désir » le thème principal de l'onomastique associée à la divinité gauloise. Les deux saints nommés Aphrodise, tous deux fêtés à la vigile des calendes de mai (l'un le 28 et l'autre le 30 avril), doivent avoir quelque rapport onomastique avec l'entité gynémorphe grecque. Le motif de la blessure d'Aphrodite, au chant V de l'Iliade, correspond exactement à celui repris dans la légende de saint Gilles :

« Lorsque, en la poursuivant à traders la foule, il est près de l'atteindre, le fils du magnanime Tydée, se précipitant, allonge sa lance, et le fer acéré blesse légèrement la main délicate d'Aphrodite; la pointe, à travers le voile tissu par les Grâces elles-mêmes, déchire la peau dans l'intérieur de la main, près du poignet. »¹⁰⁶⁷

La chasse d'un cerf dans le roman de Tristan :

Dans la saga norroise de Tristan, les détails géographiques ne manquent pas : la disposition des lieux de référence est plus ample que dans le roman d'Erec, et a fortiori que dans le lai de Guigemar. Le pays de naissance de Tristan est le Léonois, l'intrigue se déroule en Cornouailles et au Pays de Galles, mais certains exploits sont situés en Irlande. Comme les royaumes sont alignés sur l'axe Nord/Sud, il ne reste plus qu'à identifier les points de référence sur l'axe Est/Ouest, pour reconstituer le microcosme des romans tristaniens : la ligne représentant implicitement l'Equateur de ces romans, est celle passant entre Logres, le siège d'Arthur, et Tintagel, celui de Marc. Autrement dit, la reine Yseult, Enide ou la dame qu'épouse Guigemar sont des femmes venant du Nord, tandis que Tristan, Erec et Guigemar sont des chevaliers allant vers le Nord chercher ces dames, pour les conduire en Petite Bretagne. L'orientation des lieux est explicitée dans le récit de « La folie de Tristan », version d'Oxford :

« Jadis Tintagel était appelé le château enchanté. A juste titre car deux fois l'an, il disparaissait. Les gens du pays affirment que, deux fois l'an, on ne peut le voir, que l'on soit du pays ou non, et aussi attentif soit-on : une fois en hiver, une fois en été. C'est là ce que disent les gens qui vivent dans les parages. »¹⁰⁶⁸

Pour comprendre comment il est possible de ne plus voir les tours de Tintagel, il faut se placer depuis Logres, à l'équinoxe : Tintagel est à l'Occident, au Couchant. Dans le référentiel arthurien, Tintagel, vêpres ou l'équinoxe d'automne sont équivalents ; si l'on regarde vers le couchant, en été et au solstice, Tintagel n'est plus visible, car trop au Sud de la visée. Six mois plus tard, si on regarde vers le couchant, Tintagel n'est plus visible, car trop au Nord de la visée. Autrement dit, Tintagel est à Logres, ce que Rome est à l'Eden ou à Jérusalem. Comment se situe Tristan sur cet axe ? Il se déplace perpendiculairement, allant au Nord quand il s'agit de combattre le Morhout et revenant du Nord pour conduire Yseult à la cour du roi Marc, allant au

Sud pour la fuir et revenant du Sud quand il s'agit de retrouver la reine Yseult après qu'il se soit marié et n'ait pas consommé le mariage. Pour bien marquer l'axe Nord/Sud, Thomas nous dit même que le héros est allé combattre en Espagne.

En fait, les indications sont un peu plus complexes : le déplacement est situé dans le plan géographique et les directions cardinales servent de repère. Mais certains lieux ne sont pas localisés car ils sont au-delà du plan. Ainsi, l'arrivée de Tristan en Cornouailles place Tristan dans une situation analogue à celle de Pwyll, quand celui-ci rencontre Arawn, venu de l'autre monde. Voyons d'abord Tristan :

« Tandis qu'ils étaient en train de lui dire ce qui s'était passé, un cerf bondit près d'eux, poursuivi par une grande meute de chiens [...]. Le cerf comprit qu'il lui serait inutile de courir plus loin. Il coupa alors le chemin au devant des pèlerins, et aussitôt sauta dans la rivière et suivit le courant ; il chercha à remonter sur la route, mais les chiens furent sur lui, et immédiatement il sauta dans la rivière une seconde fois. Lorsqu'il revint à terre ils l'attrapèrent et le tuèrent. Les veneurs arrivèrent aussitôt [...]»¹⁰⁶⁹

La suite de l'épisode est consacrée à l'art « d'abiller » un cerf. Les indications directionnelles changent d'échelle car l'action se resserre autour de la rencontre entre Tristan et le roi Marc.

La chasse fantastique dans le roman de Merlin :

Dans « La suite du roman de Merlin », le motif de la chasse introduit celui d'une quête fantastique, la chasse d'une bête « glatissante » :

« Quand ils furent entrés dans la forêt ils débusquèrent un cerf adulte de belle taille, aussi lâchèrent-ils les chiens sur ses traces. Dès que la poursuite s'engagea, le roi qui avant une bonne monture, précéda tous ses compagnons, et s'en alla derrière la bête à si vive allure qu'il mit en peu de temps plus de deux lieues anglaises entre eux et lui, si bien qu'il cessa de les voir et qu'il n'eut bientôt plus aucune idée de l'endroit où ils se trouvaient.

Le roi fut donc séparé de ses compagnons et fit autant qu'il le put galoper sa monture derrière sa proie. Il lui donna si longtemps la chasse à ce train que son cheval ne put le porter davantage, mais s'abattit mort sous lui. [...] Quant au cerf, il continua sa route sans ralentir l'allure, de sorte que le roi le perdit rapidement de vue. Il marcha donc sur les traces de la bête, persuadé que les siens ne manqueraient pas de le rejoindre très bientôt, après avoir, sans aucun doute, capturé l'animal. Au bout d'un moment, le roi fut las et en sueur. Ne pouvant plus avancer, il fit halte près d'une source. »¹⁰⁷⁰

Arthur se repose, mais :

« Un bruit lui fit lever la tête ; il perçut alors de nombreux jappements de chiens qui faisaient autant de vacarme que s'ils avaient été trente ou quarante, et ils venaient dans sa direction, lui semblait-il. Croyant que c'étaient ses limiers, il leva la tête et se mit à regarder du côté d'où il les entendait venir. Il ne tarda guère à voir arriver une énorme bête qui présentait l'aspect le plus insolite qu'on eut jamais vu, tant la conformation de tout son corps était étrange, et plus encore à l'intérieur qu'à l'extérieur. »¹⁰⁷¹

On pourrait interpréter la chasse du cerf comme la relation qui se noue, grâce au cadre forestier, entre le monde sauvage et le roi. Il n'en est rien : la relation concerne d'une part le trio amoureux (Tristan/Marc et Yseult, Pwyll/Arawn et Rhiannon, Arthur/Loth et Morgane, Arthur/Erec et Enide), d'autre part l'au delà ou ses créatures (Arawn et ses chiens, le chevalier et la bête la plus étrange qu'Arthur ait vu, le chevalier Yder et son nain). Dans la version de Thomas Malory, le roi Arthur après avoir perdu son cheval et le cerf, fait halte près de la fontaine et s'abîme dans de

grandes réflexions. Arrive un chevalier en quête de l'étrange bête, qui, en répondant à Arthur, donne une précision que l'on ne trouve pas dans le récit précédent :

« Que voulez-vous à cet animal ? Messire, je lui donne la chasse depuis bien longtemps. J'y ai crevé mon cheval [...] Voilà douze mois que je poursuis cette quête. Ou j'achèverai la bête, ou j'y perdrai jusqu'à la dernière goutte de mon sang. »¹⁰⁷²

[Arthur veut alors reprendre l'initiative]

« Sire chevalier, dit le roi, laissez là cette quête et souffrez que je m'en charge. Je la continuerai une année de plus. –Ah, fol, dit le chevalier à Arthur, vain est ton désir [...]. Et il passa outre. »¹⁰⁷³

Le chevalier s'empare du cheval d'Arthur et poursuit ainsi la bête, ayant donné rendez-vous à Arthur auprès de la fontaine, afin qu'ils puissent régler leur litige.

Dans « La suite du roman de Merlin » et « Le morte d'Arthur », la chasse de la bête glatissante a bien comme fonction de révéler un statut :

« La vérité, et cela les miens et moi nous le savons parfaitement, c'est que cette bête doit mourir de la main d'un homme de ma famille, mais il faut que ce soit le meilleur chevalier du royaume et le meilleur de ceux qui sont destinés à sortir de notre lignage. Pour l'heure, il se trouve que l'on me considère comme le meilleur chevalier de toutes les terres qui nous appartiennent. »¹⁰⁷⁴

C'est ainsi que le chevalier en charge de la chasse fantastique, justifie sa quête auprès d'Arthur ; le quiproquo repose sur l'ambiguïté de l'objet de la chasse : Arthur passe du cerf à la bête insolite afin de prendre la place du chevalier et prouver qu'il est lui-même le meilleur chevalier du royaume. Le règlement du litige hiérarchique est reporté à un combat ultérieur ; arrive Merlin, sous différentes apparences, d'abord jeune enfant ensuite vieillard chenu, qui révèle au roi et à la cour, l'origine royale d'Arthur. La chasse aura ici servi de motif narratif introductif au récit légitimant la royauté. Le retournement de situation n'apparaît que de façon incidente, quand Merlin change d'âge brutalement, toujours en établissant des prédictions ou en révélant des situations cachées. Plusieurs souverains d'âge différents sont en cause, soit autant de conflits de génération prévisibles : Arthur et Lot dans un récit, Pellinor, puis Palamède dans un autre, Tristan et Marc dans un troisième. Encore faut-il que les jeunes accèdent au statut des anciens.

Retour sur le roman d'Erec et Enide :

L'intrigue commence à Pâques à Cardigan, alors qu'Arthur a réuni sa cour. Il annonce à ses barons la chasse à venir :

« [...] Le matinet par grant déduit
Irons chacier le blanc cerf tuit
En la forest aventureuse.
Cest chace est mout merveilleuse. »¹⁰⁷⁵

Arthur entend bien restaurer la coutume du cerf blanc :

« [...] Mais ainçois que la corz faisist,
Li rois a ses chevaliers dist
Qu'il voloit le blanc cerf chacier
Por la costume ressaucier. »¹⁰⁷⁶

Gauvain, le chevalier aux demoiselles, tente de s'y opposer tant il craint les drames qui s'ensuivront :

« [...] Nos savommes bien tuit piec'a
Quel costume li blanc cers a.
Qui le blanc cerf ocirre puet,

Par raison baisier li estuet
Des puceles de vostre cort
La pluz bele, a que qu[e] il tort
Maus en porroit avenir granz. »¹⁰⁷⁷

Le roi passe outre ; la chasse a lieu et Arthur se donne entièrement à la quête :

« [...] Cil qui devant ièrent alé
Avoient ja le cerf levé.
Li un cornent, li autre hüent ;
Li chien après le cerf s'esbrüent,
Corrent, engressent et abaient.
Li archer espesement traient.
Devant eux toz chaçoit li rois. »¹⁰⁷⁸

Erec accompagne la reine ; il est défié par le nain d'Yder. Il quitte la cour pour retrouver ce chevalier et se venger, tandis qu'Arthur chasse le cerf et le prend :

« [...] Ou li roi ot le cerf ataint.
A la prise dou cerf ainçois
Vient que nuns des autres li rois.
Le blanc cerf ont defait et pris
Ou repairier se sont tuit mis
Le cerf en portent, si s'en vont
A Caradigan venu sont. »¹⁰⁷⁹

Erec arrive à Laluth, où il apprend qu'un concours de beauté de leurs dames, doit départager les chevaliers du pays. La plus belle recevra un épervier comme récompense. Implicitement, c'est le meilleur des chevaliers qui aura l'amie la plus belle. Séduit par la beauté d'Enide, Erec concourt et vainc Yder. Enide remporte l'épervier. Ils rentrent à Cardigan, où la prise du cerf blanc n'a pas encore été fêtée. Enide remporte « le cerf » :

« [...] Apres soper, quant li baron
Furent tuit lié par la maison,
Li rois, si con costume estoit,
Por ce que le cerf pris avoit,
Dist qu'il iroit son baisier prendre
Por la costume del cerf rendre. »¹⁰⁸⁰

[La jeune fille reçoit le baiser d'Arthur]

« [...] La pucele ne fu pas fole,
Bien vost que li rois la beisast;
Vilainne fust, s'il l'en pesast.
Baisie l'a come cortois,
Veant toz ses barons, li rois,
Et si li dist: "ma douce amie,
M'amor vous doingt, sanz vilenie,
Sanz mauvestié et sanz folage :
Vos amerai de bon corage."
Li rois por itel aventure
Rendi l'usage et la droiture
Qu'a sa cort avoit li blans cers. »¹⁰⁸¹

[Erec tient la promesse faite à Laluth, chez son beau-père]

« [...] Quant li baisier dou cerf fu pris
Lonc la costume dou païs,
Erec, comme cortois et frans,
De son oste fu en espans :
De ce que promis li avoit
Covent mentir ne li voloit.

Mout li tient bien son convenant,
Qu'il li envoie maintenant. »¹⁰⁸²

Il épouse Enide à Pentecôte et retourne en Bretagne. La vie conjugale tourne mal :

« [...] Ou rëaume ne en l'empire
N'ot dame de tant bones mors.
Mais tant l'aima Erec d'amors
Que d'armes mais ne li chaloit,
N'a tournoïement mais n'aloit.
N'avoit mais soing de tornoier :
A sa fame aloit dosnoier,
De li fist s'amie et sa drue ;
Tot met son cuer et s'entendue
En li acoler et baisier,
Ne se quaroit d'el aisier. »¹⁰⁸³

Le retournement de situation est brutal : Erec repart alors en quête d'aventures, en traitant Enide avec le plus grand mépris. Au cours du mois de mai, Erec doit faire face à maintes aventures dont la dernière le laisse pour mort : Enide est enlevée par le comte de Limours qui l'épouse malgré sa volonté. Le cri d'Enide réveille Erec, qui combat nuitamment et met en fuite ses ennemis. Ensuite Erec combat Guivret, mais l'affaire tourne à l'avantage des deux amis : Erec est alors soigné par les sœurs de Guivret. De retour, Erec met fin à un enchantement et déclenche la Joie de la cour en combattant contre Mabonagrain, un géant qui retient sa dame dans un verger merveilleux :

« [...] Et tot esté et tot yver
I avoit flors et fruit maür ;
Et li fruiz avoit tel aür
Que leanz se lessoit maingier ;
Au porter fors fesoit dangier,
Car qui point porter en vousist,
Ja mes a l'uis ne revenist,
Ne ja mes dou vergier n'isist,
Tant qu'en son leu le fruit meist. »¹⁰⁸⁴

[Sa victoire donne à Erec le droit de sonner du cor]

« [...] Au cor s'en vienent ambedui.
Erec le prent, et si le sone,
Tote sa force i abandone
Si que moult loing en va l'oïe. »¹⁰⁸⁵

[La prouesse d'Erec est bel et bien fêtée par la cour d'Arthur]

« [...] Trois jors dura la Joie entiers
Ainz qu'Erec s'en poïst torner.
Au quart ne vost plus sejourner
Por rien qu'en li seüst proier. »¹⁰⁸⁶

Erec montre ainsi qu'il est le plus brave des chevaliers d'Arthur. Les héros arrivent à Carhaix, puis vont à Tintagel où Erec apprend que le roi Lac, son père, vient de passer à trépas. Il retourne en Petite Bretagne. A Noël, Erec est couronné roi à Nantes :

« A la Nativité assemble
Li rois toz ses barons ensemble,
Trestouz par un a un les mande,
A Nantes venir les commande,
Toz les manda, nuns n'en remaint. »
« [...]]A tierce dou jor de Noël

Resont tuit a cort essemblé. »¹⁰⁸⁷

Dans ce roman, les correspondances exprimées sont identiques à celles du lai de Guigemar : passage de la Manche aux solstices, pour aller en Angleterre faire ses preuves puis pour en revenir se marier au pays. L'antinomie hiver/été ne suffit pas car les épisodes se conjuguent deux à deux, sur l'axe cardinal (la direction Nord/Sud, en aller-retour) et sur l'axe équatorial (la direction Est/Ouest, en mouvement dextrogyre). L'explication se trouve dans la théorie aristotélicienne : l'alternance solsticiale règle les heurs et malheurs du mari soumis au désir de sa femme en été. Il ne devient maître en sa demeure qu'en hiver. Ainsi sont agencés le mariage d'Erec en Grande Bretagne au solstice d'été, puis la royauté et la prise de possession de ses biens, en Petite Bretagne au solstice d'hiver. Comme le roman débute par les figures du cerf et de l'épervier pris ou gagné au printemps, nous en inférons que le quatrième temps est la « Joie de la cour », à l'équinoxe d'automne. L'interprétation s'appuie sur l'apparence animale des deux héros du roman, l'épervier pour la dame et le cerf pour son ami. En témoigne le désir mutuel des amants, lorsqu'ils se réconcilient :

« Cers chaciez qui de soif alainne
Ne desire tant la fontainne,
N'esprevier ne vient au reclain
Si volontiers con il a fain,
Que plus volontiers n'i venissent,
Ainçois que il s'entretენissent.
Cele nuit ont mout restoré
De ce qu'il orent demoré. »¹⁰⁸⁸

L'interprétation selon laquelle Erec vainc Yder aux équinoxes, une fois au printemps pour gagner l'épervier blanc, une fois en automne pour sonner du cor, n'est pas suffisante : il manque une relation univoque entre le cor, le genre masculin et l'équinoxe d'automne ou la Sainte-Croix (le 14 septembre).

La Blanchefleur ou Flore :

Prenons l'exemple de Perceval, dans « La troisième continuation du conte du Graal » par Manessier. Une fausse Blanchefleur censée séduire le héros, lui déclare :

« Cher ami Perceval, sachez que je suis venue de terre lointaine pour vous chercher. Je vous connais, par ma foi, bien mieux que vous ne me connaissez ; je vous ai vu ailleurs qu'ici et je vous ai bien reconnu. Et vous aussi, mais vous ne le savez pas, vous m'avez vue autrefois mais vous ne me reconnaissez pas. »¹⁰⁸⁹

La suite du récit dévoile l'origine de la belle :

« La demoiselle se couche dans le beau lit et Perceval à côté d'elle ; cela lui plait beaucoup car il y avait longtemps qu'il ne l'avait pas vue. Quand il la sent nue auprès de lui, il veut aussitôt faire l'amour ; et elle lui permet tout ce qu'il désire, sans réticence. Perceval regarde devant lui et il voit la croix de son épée qu'il avait apportée avec lui. A cause de la croix qu'il a aperçue, il se signe et trompe ainsi le diable à qui il voulait faire l'amour. C'était le diable, n'en doutez pas. »¹⁰⁹⁰

Perceval revient de ses illusions et implore Dieu, lequel envoie un bateau :

« Le bateau que ce matin-là Perceval vit venir à lui, était garni de riches tentures et il n'y avait à l'intérieur qu'un très vieil homme qui semblait un bon chrétien. Le bateau arrive jusqu'à Perceval, qui s'avance pour voir ce qu'il y a à l'intérieur. Et le saint homme, qui savait bien la situation de Perceval et connaissait ses aventures, sort du bateau et le salue très courtoisement au nom du Seigneur. »¹⁰⁹¹

Ce récit met très explicitement en rapport la floraison printanière et la séductrice diabolique avec le vieillard et la sainteté ; il en ressort que le procédé qui consistait à faire changer d'apparence Merlin le devin, d'abord enfant puis vieillard, est ici repris dans des modalités narratives plus subtiles. Le motif de la floraison printanière apparaît à diverses reprises sous les noms les plus divers : « Blanche Fleur », « Flore », « Bloddeuwedd ». Le signifiant est le blanc et plus rarement, la couleur blonde. L'indication vaut pour le cerf d'Erec, l'épervier d'Enide ou la fleur de Perceval : le blanc est au printemps ce que l'aube est au lever du jour. Autrement dit, le cycle des saisons et des heures canonicales a pour correspondant un paradigme des couleurs. L'antinomie blanc/noir signifie alors le début et la fin d'une phase ; on en connaît un exemple célèbre dans l'épisode où Yseult se salit les mains en annonçant une voile noire. Tristan en meurt.

L'emblème naturel de la floraison printanière est l'aubépine ; cet arbre sert de repère cornier pour délimiter les limites des parcelles agraires mais son développement en hauteur est insuffisant pour marquer des repères visuels en plaine. Aussi a-t-on recours à une espèce marcescente, le chêne, pour servir de gnomon. On objectera que l'argument d'un arbre qui ne perd ses feuilles qu'au printemps comme indication de l'aube, du printemps et de l'Orient, est vidé de sa substance dès lors que César a modifié le calendrier ; effectivement, le houx, le lierre et l'if ont pris sa place dans les récits postérieurs à la réforme calendaire. Dans le roman de Tristan, une Blanche Fleur ne peut servir de raccord logique, car le nom est déjà accaparé par la défunte mère du héros. Le narrateur s'en remet au jugement d'Arthur qui propose aux rivaux de se répartir les faveurs d'Yseult à la façon dont les arbres marcescents partagent l'année, d'un équinoxe à l'autre :

« Arthur s'entretint avec eux deux tour à tour, mais aucun ne voulait se passer d'Esylt [Iseult). Il décida alors que l'un l'aurait pendant qu'il n'y a pas de feuilles sur les arbres ; l'autre, quand il y en a : au mari de choisir. Marc choisit l'époque où il n'y a pas de feuilles sur les arbres, parce qu'alors les nuits sont plus longues. Arthur en informa Iseult qui s'écria : « Béni soit le jugement et celui qui l'a rendu ! » Et alors, elle chanta cet englyn (sorte d'épigramme galloise) : Trois arbres sont d'espèce généreuse : le houx, le lierre et l'if, qui gardent leurs feuilles toute leur vie : je suis à Trystan tant qu'il vivra. »¹⁰⁹²

Marc a choisi la saison où les arbres sont nus, croyant ainsi disposer d'un plus grand nombre d'heures nocturnes cumulées que son rival et ainsi, usant de sa femme plus longuement, affirmer son droit vis à vis de l'amant. Le mythe de Rhiannon proposait déjà une partition de ce type : Arawn propose à Pwyll de passer une année dans son royaume et d'y régner. L'heureux élu partage le lit de l'épouse d'Arawn, quoique sans coucher avec elle.

L'arbre toujours vert est à l'année ce que la fixité de l'étoile polaire est à la voûte stellaire. L'indication est facile à suivre : le jalon représenté par un arbre isolé dans le paysage permet aussi bien un repérage gnomonique de la direction Nord/Sud (l'ombre portée au sol dessinant l'analemme) qu'un repérage calendaire de la direction Est/Ouest (la floraison et la fructification, marquant les équinoxes, sinon la chute des feuilles et leur débouillage printanier). Arthur a proposé un arbitrage dont le signifié oppose l'hiver à l'été. Yseult rétorque par un autre signifiant que la course solaire, l'apparence des arbres, non celle des arbres en général, mais celle des ifs, des houx ou du lierre en particulier. Elle piège Arthur à l'aide des arbres toujours verts même s'ils fleurissent et fructifient selon les repères équinoxiaux. En assimilant

Tristan au porteur de l'analemme, elle contraint Arthur à lui accorder ce que les barons de Marc tentaient de lui refuser.

Les repères végétaux persistent dans la coutume contemporaine ; ainsi le chêne de Keravel est censé être celui qui existait lors de la fondation de la paroisse, à Landeleau. A Larchant, le mot « *quercus* » donne le toponyme « Guercheville », un village dont la situation centrale dans le rite amphidromique est analogue à celle du chêne de Keravel en Landeleau. Près de Rouen, à Jumièges, nous retrouvons la même configuration, dans la légende de sainte Austreberthe. Le chêne est situé au point médian du trajet ; son emplacement est passé dans la toponymie. De même dans la légende de saint Wandrille, un chêne dédié à saint Eustache est attesté au XVI^e siècle à saint-Wandrille. Un recensement de ces arbres remarquables ou de leurs vestiges toponymiques, justifierait une enquête de terrain de vaste ampleur. Il n'est d'ailleurs pas dit qu'il s'agisse toujours d'un chêne.

Retour sur le mythe d'Etaine :

Dans l'une des versions de la « Courtise d'Etaine », on nous dit que Midir, mari de Fuamnach et père adoptif d'Oengus, se prend de passion pour Etaine, fille du roi Ailill. Oengus part alors à sa recherche et la ramène au palais. Fuamnach en est jalouse : elle frappe Etaine avec une baguette de sorbier ; d'une flaque d'eau, surgit un ver puis une magnifique mouche, Etaine. Midir doit se satisfaire d'une concubine sous la forme d'insecte ; il y prend même beaucoup de plaisir. Fuamnach crée alors un vent qui emporte l'insecte autour du monde. Etaine arrive jusqu'à la maison d'Oengus, qui la recueille dans un flacon de cristal et l'emporte partout avec lui. Fuamnach l'apprend et jette un troisième sort : en attirant Oengus hors de chez lui, elle envoie un vent qui chasse l'insecte jusqu'à la maison d'Edar. La mouche pénètre par la cheminée et tombe dans la coupe de son épouse, qui l'avale et s'en trouve enceinte. Etaine réapparaît dès l'accouchement et est élevée par Edar.

Or le roi d'Irlande Eochaid Airem cherche une épouse : ses émissaires sont chargés de lui ramener la plus belle fille du royaume. Ces derniers entendent parler de la beauté de la fille d'Edar. Le roi paie le prix demandé et épouse Etaine. Le roi Ailill, qui est aussi le frère du roi Eochaid, tombe amoureux de « sa » fille et belle-sœur. Il garde son secret mais tombe malade. Alors que son frère part faire le tour de son royaume en laissant Etaine en garde à Ailill, celui-ci déclare son amour à la reine ; Etaine accepte un rendez-vous. Trois nuits de suite, Ailill ne peut se réveiller à temps et manque les rendez-vous. Aux mêmes moments, Etaine reçoit la visite d'un inconnu : la troisième fois, celui-ci révèle son identité : revoilà Midir ! Il explique à Etaine comment il a reconnu en elle la femme que Fuamnach lui a fait perdre. Il supplie Etaine de fuir avec lui, mais celle-ci refuse de le faire sans la permission d'Eochaid. Au retour du roi, Midir plaide sa cause et obtient Etaine à condition qu'il réussisse à vaincre Eochaid aux échecs. Lors des premières parties, Midir le laisse gagner : le roi, en gage, lui fait accomplir plusieurs grandes tâches. Lors de l'ultime partie, Midir gagne et réclame Etaine, tandis qu'Eochaid se parjure ; il s'enferme avec ses guerriers dans son palais et n'entend pas céder sa femme. Midir a cependant l'autorisation de l'embrasser. Le couple s'envole alors sous l'apparence de cygnes. Eochaid envoie ses guerriers fouiller le pays, jusqu'à l'Autre Monde ! Ils y trouvent Midir et Etaine. Midir impose alors une épreuve à Eochaid : s'il arrive à reconnaître Etaine parmi cinquante autres, il pourra la reprendre. Le roi accepte ; malheureusement pour lui, en reconnaissant Etaine comme la fille d'Ailill et non

comme celle d'Edar, Eochaid se trompe. Midir conquiert ainsi Etaine, qui lui donne un fils, Conaire Meplicas.

Le retournement de situation semble être lié à la différence des générations ; mais le motif n'est pas explicite : il est dit que la fille d'Ailill doit revenir à Midir et celle d'Edar à Eochaid. Toutefois, on ne sait pas comment Eochaid a pu la connaître sous l'apparence « antérieure ». Force est de croire que les apparences d'Etaine alternent comme les saisons et qu'Eochaid en a la connaissance exhaustive. L'alternance d'un pôle à l'autre d'une direction, est le thème que nous retenons de cette version du mythe ; on sait par ailleurs que les vols migratoires des cygnes tracent une route céleste parallèle à la course annuelle du soleil : ils sont au Nord en été, au Sud en hiver, dans le référentiel occidental. En revanche, on ne dit rien du vol des insectes autour du monde. Le récit traite également des allers et retours des âmes entre le monde terrestre et l'au-delà, en donnant le détail du temps nécessaire à la conception et à l'accouchement d'Oengus. L'intervalle entre prime et vêpres du solstice d'été équivaut aux neuf mois entre la date homologue du lever estival et celle homologue de son coucher. A ce stade de sa course annuelle, le soleil est au Nord. C'est le moment où Etaine est accessible à Eochaid Airem, le Dagda ; en conséquence, il est vraisemblable que la théophanie équivaut au semestre clair de l'année. Nous en avons plusieurs indications identiques : l'une par la direction suivie par Etaine, la suivante par la localisation de la naissance d'Oengus, la dernière par celle de son royaume :

« Boand vint ici du sud, femme de Nechtain, à un rendez-vous d'amour, à la maison d'Elcmaire des chevaux [...] »¹⁰⁹³

« Les douleurs saisirent la femme au nord de cette colline fortifiée et elle donna naissance à un gentil fils dans le Brug, sur le gazon de la forteresse. »¹⁰⁹⁴

« J'irai à la maison du Mac Oc [...] Le maître la trouve là devant lui, c'est sa troupe nombreuse au nord, là-bas dans le sid, le pays où habitent les guerriers de Fal, là où chaque année apporte ses triomphes, le Mac Oc dont la naissance n'est pas brillante. Bon est en vérité de domaine qu'il a trouvé. »¹⁰⁹⁵

Nous en inférons qu'Etaine est avec Midir durant l'autre semestre, quand le soleil est au Sud de sa course annuelle. Le Nord ou le solstice d'été, quand la déclinaison solaire sur l'horizon est maximale, signifient le règne prospère d'Eochaid, l'abondance agraire :

« Ce pays est célèbre ; il y a trois arbres avec des fruits éternels, un cochon toujours vivant sur pied, un cochon rôti, un récipient avec de la bière merveilleuse, et chacun d'eux ne diminue jamais. »¹⁰⁹⁶

Le motif de la métamorphose en cygnes marque la fin du temps passé chez Eochaid ; à l'opposé du calendrier, les eaux sont glacées et les cygnes migrent vers le Sud, emportant sur leurs ailes les jours d'abondance. L'analogie aviaire est-elle fondée sur des dates solsticiales ? Le départ des cygnes a lieu aux calendes de novembre à cette latitude, et leur retour aux calendes de février : en conséquence, il semble plausible que le vol vers le Nord des cygnes signifie l'épiphanie d'Etaine et la conception d'Oengus, tandis que leur vol vers le Sud signifie la faute d'Etaine, la tentative de Boand de se laver à la source de la Segais et le moment où d'Etaine rejoint Midir. Nous en trouvons la mention sous le nom de « Samain », la fête des calendes de novembre, date où Oengus s'octroie un royaume sur les conseils de Midir :

« Qu'il entre le jour de Samain dans le Brug et qu'il ait des armes sur lui. »¹⁰⁹⁷

Dans cette version du mythe, Etaine est d'abord l'épouse Midir, apparemment au delà du monde terrestre. Elle est ensuite l'épouse d'Eochaid ou de Nechtan, mais cette fois dans le monde terrestre :

« Ils vinrent à Uisnech de Meath dans le centre de l'Irlande, car c'est là qu'était la maison d'Eochaid. L'Irlande s'étendait également de chaque côté, au sud et au nord, à l'est et à l'ouest. »¹⁰⁹⁸

Pour repasser au delà, Midir et Etaine empruntent l'apparence des cygnes. Rappelons qu'Oengus est le fils de Dagda et d'Etaine dans plusieurs versions du mythe, mais le fils de Dagda et Eithne dans les autres : la paronymie Etaine/Eithne ne pose pas de problèmes. L'assimilation de Dagda à Lug, mari d'Eithne, n'en soulève pas plus. Quant au roi Eochaid –ici qualifié de « *ard ri Erenn* », haut roi d'Irlande-, il est ailleurs qualifié de « Ollathair » (omnipotent) : ces noms ne recouvrent que les apparences terrestres des entités divines irlandaises et, sur le principe, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Retenons qu'Etaine est censée être la fille de Diancecht, donc une sœur de Cian. Or Lug est fils de Cian et Eithne ! S'il fallait fondre les deux versions en une seule, Etaine serait tantôt la belle-sœur d'Eithne et la tante de Lug, tantôt l'épouse de Lug. La dissonance par le fait qu'Etaine et Eithne appartiennent à des générations différentes d'un récit à l'autre. Toute la difficulté consiste à traduire les générations successives du temps linéaire, en semestres complémentaires du temps cyclique. Cette problématique est parfaitement explicite dans le lai de Doon, sous couvert d'une épreuve équestre durant laquelle les prétendants doivent faire le trajet de Southampton à Edimbourg, en un jour.

Le lai de Doon :

Une princesse héritière vit à Edimbourg ; pressée de se marier, elle refuse les offres et déclare ne vouloir épouser que celui qui sera capable d'aller de Southampton à chez elle, à cheval en un jour :

« Ja ne prendra, ce dit, seignor,
se tant ne feïst por s'amor
qu'en .I. seul jor vosist errer
de Sothantone sor la mer
desi que la ou ele estoit :
ce lor a dit, celui prendroit. »¹⁰⁹⁹

Ceux des prétendants qui réussissent à faire le trajet équestre dans le temps imparti, sont à leur arrivée conduits par la jeune héritière vers un lit moelleux où, épuisés, ils ne tardent pas à s'endormir et à mourir. En Bretagne, un bon chevalier nommé Doon, apprend l'affaire ; il possède un cheval nommé Bayard suffisamment bon pour tenter l'épreuve : il passe la mer, fait le trajet en un jour et parvient à Edimbourg :

« ce fu .I. samedi matin
que Doon s'est mis el chemin ;
tant erra que en la vespree
ot parfornie sa journée
e a Daneborc est venuz ; »¹¹⁰⁰

Là, il demande à ce qu'on lui apporte dans sa chambre des bûches bien sèches ; il veille toute la nuit en secret. Au matin, il se couche et s'endort. On le trouve au lit, sain et sauf. La princesse refuse de s'acquitter de sa promesse et lui impose une autre épreuve équestre : il devra aller à cheval aussi vite qu'un cygne peut voler. La course contre le cygne a lieu, que Doon gagne ; il rejoint ainsi un bon château, puis revient à Edimbourg où il épouse la dame. Il devient le seigneur du pays et tient sa cour durant

trois jours. Il décide alors de rentrer chez lui. Son épouse cherche à le retenir. Il refuse mais lui annonce qu'elle est enceinte d'un fils :

« -Dame, fet il, je m'en irai,
ne sai se mes vos troverai.
Vos estes ençainte de moi,
.I. filz avrez, si con je croi,
mon anel d'or li garderoiz ; »¹¹⁰¹

Il lui confie l'anneau d'or à remettre à son fils pour que celui-ci retrouve son père, plus tard. L'enfant devra être mis en pagerie auprès du roi de France pour y être éduqué. Le fils de Doon prend de l'âge ; il est fait chevalier et se taille une bonne réputation. Un jour qu'il participe à un tournoi contre les chevaliers bretons, il est engagé contre son père et le renverse, le blessant grièvement au bras. Doon devine que seul un homme de son lignage a pu le vaincre et cherche à identifier son adversaire :

« par l'anel que il a veü
a bien son filz reconneü
que ses fils ert, il l'engendra. »¹¹⁰²

Doon se fait connaître comme le père du chevalier et lui explique l'orgueil de sa mère, cause de ce qu'il ne voulut pas la revoir après s'être marié. Le fils ramène alors le père chez sa mère, qui l'accueille comme son mari :

« En Engleterre sont alé,
li filz a le pere mené
a sa mere, qui molt l'amot
e durement le desirrot. »¹¹⁰³

Nous trouvons exactement les mêmes thèmes dans le lai de Milon, avec d'une part l'aller-retour sur l'axe cardinal (ici, du Northumberland au Mont-Saint-Michel) et le cycle générationnel, où père et fils se confondent. Pour qu'on n'en ignore rien, Marie de France a lourdement chargé la barque : le fils est surnommé « chevalier sans pair », la mère devient veuve après avoir risqué d'être fille-mère, le fils veut tuer son père, le père veut tuer son fils, et pour finir, le fils marie son père à sa mère.

Alors que les choses sont parfaitement explicites dans le lai de Doon, nous relevons une petite dissonance dans le lai de Milon : la conception du fils de Doon a lieu au Nord du périple (à Edimbourg), tandis que celle du fils de Milon est annoncée au point médian (au Pays de Galles). Cette ambiguïté est masquée par l'auteur, qui prétend plus ou moins déléguer à une sœur du Northumberland, le soin de mener à bien la grossesse. Il faut croire qu'une « sœur » aura aussi pris la place de l'amie de Milon lors de la nuit de noces, car l'époux légitime n'aurait pas accepté une femme déflorée par un autre. Marie de France a négligé l'épisode de la substitution, car il est tellement banal dans les romans médiévaux que c'eût été amoindrir l'originalité de son propre récit.

Le lai de Milon :

Milon est un parfait chevalier du sud du Pays de Galles. La fille d'un baron s'éprend de lui ; Milon lui offre son anneau. Ils s'aiment ; la demoiselle est enceinte. La demoiselle expose le projet de confier secrètement l'enfant à naître à sa sœur, en Northumberland, muni de l'anneau de Milon :

« Milun respunt que il fera
Ceo que ele cunseillera.
« Quant li enfes, fait ele, ert nez,
A ma serur le porterez
Ki en Norhumbre est marïee,

Riche dame, pruz e senée,
Si li manderez par escrit
E par paroles e par dit
Que ceo est l'enfant sa serur
S'en ad suffert meinte dolor. »¹¹⁰⁴

Un fils naît, qu'on transfère chez sa tante incognito. La jeune femme est mariée, tandis que Milon se désespère. Il conçoit le stratagème de rester en relation épistolaire avec sa dame, par le truchement d'un cygne portant les messages. Le fils devient chevalier, adoubé au pays de sa tante. Il apprend qui sont ses père et mère, puis décide de passer en Petite Bretagne pour prouver sa valeur :

« A Suhthamptune vait passer ;
Cum il ainz pot se mist en mer.
A Barbefluet est arrivez,
Dret en Brutaine en est alez. »¹¹⁰⁵

Il en fait tant qu'on l'appelle le Chevalier sans pair. Milon prend ombrage de cette réputation et veut l'abattre ; il éprouve en outre le besoin de retrouver son fils. Un peu après Pâques recommencent guerres, rencontres et tournois. Au Mont-Saint-Michel, les deux adversaires s'affrontent : le jeune l'emporte sur le vieux, mais il a pitié des cheveux blancs et de la barbe blanche, tandis que le vaincu reconnaît son fils à l'anneau qu'il porte. Lors des retrouvailles, le fils promet de venger son père en tuant le mari de sa mère :

« Li fiz respunt :
« Par fei, bels pere,
Assemblerai vus e ma mere !
Sun seignur qu'ele ad ocirai
E espuser le vus ferai. »¹¹⁰⁶

Passant en Grande Bretagne, ils apprennent que le baron est mort et arrivent au château de la veuve. Le fils donne en mariage sa mère à son père :

« Unc ne demanderent parent :
Sanz conseil de tute autre gent
Lur fiz am deus les assembla,
La mere a sun pere dona. »¹¹⁰⁷

La récurrence du motif des doublets féminins, quand une fille vierge permet à sa semblable d'échapper au barbon et de se réserver pour plus jeune que son mari, pose la question de l'identité de celle avec qui ont été engendrés les enfants. Cette question est incongrue dans le récit canonique (la substitution de Brangien à Yseult) car le couple des amants est stérile. Pourtant un motif du roman de Tristan fournit implicitement la réponse relative à l'apparence animale de la reine dont les enfants sont des bâtards. Cette apparence est en général celle de la louve ; dans le roman de Tristan, c'est Husdent substitué à Yseult pour identifier immanquablement l'amant déguisé. Dans le lai de Milon, l'homophonie entre ce nom et celui de Mélion attire l'attention sur la couleur noire du personnage et sa lycanthropie.

Nous avons reconnu dans le lai d'Equitan, une illusion référentielle qui laisse supposer que le cheval est l'apparence d'une entité venue des Antipodes. En assimilant ce que Giraud de Barri dit des Pictes, à ce qu'Hérodote décrit de l'accession à la royauté chez les Mèdes, un parallèle peut être fait entre les figures royales et équines. Il manque cependant dans la description de Giraud de Barri, les indications temporelles et spatiales nécessaires à la compréhension de l'accession à la royauté, sous l'apparence animale ; la lacune est d'autant plus gênante que les noms royaux désignent des cerfs (Karn) ou des chevaux (Equitan ou Marc'h). La différence entre les boucs ou les cerfs par rapport aux ânes ou aux chevaux, se voit à

la tête et aux pieds : tête cornue et pieds fourchus, pour les premiers, tête nue et pieds « solides » (solipèdes, en fait) pour les seconds. Il ne viendrait à l'esprit à personne, sinon saint Eloi, de prendre le pied du cheval pour celui du cerf. Pour cette raison saint Eloi est souvent associé à saint Télo, saint Herbot ou saint Cornély tous protecteurs des bêtes à cornes et sabots fendus. Notons au passage, une certaine confusion entre « Alar », le doublet breton d'Eloi, et « Alouarn », celui de saint Télo.

Les récits sur les Antipodes, Maures ou Ethiopiens :

Equitan vient des Antipodes car il est le roi des Nains. Dans le récit médiéval, il manque le motif des grues mangeant les Pygmées, comme autant d'homoncules que les oiseaux rapportent d'Afrique vers l'Europe, durant leur migration de printemps. Le motif mythique est connu par Ovide ; la reine des grues est aussi celle qui les conduit dans leurs vols migratoires :

« Là, [Pallas] représente le destin déplorable de la reine des Pygmées. Elle avait osé défier l'épouse du maître des dieux. Changée en grue, elle est condamnée à faire la guerre à ses sujets. »¹¹⁰⁸

Ces oiseaux sont censés emporter les âmes des hommes du Nord vers le Sud, durant leur migration d'hiver. Il faut lire les bestiaires antiques sur la migration des grues, pour reconstituer l'origine du motif ; nous avons vu aussi Tydorel, un homme resté nain mais roi malgré cette infirmité. Nous retrouvons dans ce lai anonyme, le motif des cycles nycthémeraux et générationnels emboîtés. Le récit fait implicitement référence au monde antipode. Dans le roman de la fille du comte de Ponthieu, l'intrigue fait une fois de plus la part belle aux déplacements depuis la résidence féminine au Nord jusqu'à une résidence masculine au Sud, mais selon une modalité tout à fait différente : au premier de ses déplacements méridionaux, Adèle est violée. Au second, elle est engrossée et devient mère de deux bâtards. Elle retourne dans son pays septentrional, où son mari la rejoint et lui fait des enfants légitimes. Ce roman laisse entendre que la résidence au Nord est fertile après avoir été stérile. Le paradoxe est résolu par la doctrine selon laquelle la matrice est façonnée par le premier géniteur, et en l'occurrence, par le roi sarrasin, au Sud. L'indication directionnelle est corroborée par la date de natalice de sainte Adèle, fêtée le 24 décembre.

Le déplacement sur l'axe cardinal semble donc suffisant pour interpréter laquelle des figures est féconde et laquelle est stérile, quand le récit conjugue les trois signifiés de puissance que sont la différence des genres sexués, l'union féconde conjugale ou adultérine, l'apparence humaine ou animale d'une entité surnaturelle. Est-ce pour autant un motif nécessaire ? Oui, car l'indication saisonnière ne suffit pas. Le lai des quatre douleurs, ou lai du Chaitivel, en témoigne.

Le roman de la fille du comte de Ponthieu :

Le comte a marié sa fille Adèle à un preux chevalier, Thibaut. Le couple est stérile et le chevalier décide d'un pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle ; en chemin, il est vaincu et sa femme violée. De retour à Ponthieu, le déshonneur est révélé. Le comte de Ponthieu fait enfermer sa fille dans un tonneau, jeté à la mer :

« Le comte fit avancer le bateau de deux lieues au moins, et quand ils arrivèrent en ce point, il fit défoncer l'un des fonds du tonneau et prit la dame, qui était très belle et bien vêtue, la fit placer dans le tonneau, fit replacer le fond, le fit réenduire de poix et fit remettre la bonde de telle sorte que l'eau ne pouvait y entrer. Il fit placer le tonneau sur le bord du bateau, le

poussa de son propre pied dans la mer, en le vouant au vent et aux ondes. »¹¹⁰⁹

Le tonneau et son contenu sont récupérés par des marchands qui se rendent « en terre sarrasine pour faire du commerce ». La fille du comte est vendue au sultan d'Almeria. Son nouvel époux est fécond :

« Il avait passé peu de temps avec elle lorsqu'elle conçut et eut un fils. Elle s'adapta à son entourage, elle parlait et comprenait le sarrasin. Et peu de temps après, elle eut une fille. »¹¹¹⁰

Le comte de Ponthieu, son fils et son gendre décident de se croiser ; ils vont en Palestine et en reviennent, quand une tempête les dresse sur la côte :

« Laissez aller, nous ne pouvons mourir de mort plus cruelle que de nous noyer ! Ils arrivèrent comme une épave devant Alméria. »¹¹¹¹

Ils sont faits prisonniers par les Sarrasins et jetés dans un cachot. Ils sont dans un état pitoyable :

« Ils allèrent prendre le comte et l'amenèrent, tout couvert de barbe, vêtu de ses seuls cheveux sans rien d'autre. »¹¹¹²

Ils vont être exécutés l'un après l'autre, mais l'épouse du sultan les reconnaît pour ses père, frère et époux. Elle les sauve sans rien dire de ses projets :

« La dame se surveillait devant eux avec tant de prudence qu'aucun des trois n'eut des yeux pour la reconnaître, et l'idée ne leur en vint même pas. »¹¹¹³

Elle se fait enfin reconnaître comme la fille, la sœur et l'épouse des croisés, puis se présente comme la mère d'un petit Maure. Les trois hommes l'acceptent comme telle. Tout le monde s'embarque sur un bateau pour rentrer au pays, non sans abandonner une petite fille, fille et sœur au roi des Sarrasins :

« Seigneurs, dit-elle, j'ai beaucoup pris au sultan en lui enlevant ma personne et mon fils et je ne souhaite pas lui enlever davantage de ce qui lui appartient. »¹¹¹⁴

« Les marins annoncèrent les nouvelles qui accablèrent fort le sultan. Il eut moins d'affection pour la fille qui lui était restée. Pourtant elle devint très belle en grandissant. »¹¹¹⁵

Le roman se termine exactement comme il a débuté : le sultan donne sa fille à un preux chevalier maure. La Belle Captive devient la mère du sultan Saladin.

L'interprétation est délicate, car il faut associer les indications directionnelles, saisonnières et sanctorales en jouant sur chacune des antinomies et en distinguant les genres sexués. Le roman se développe sans qu'on sache exactement ce qui pourrait être reproché à la belle Adèle. Est-ce la stérilité ? Un manque de loyauté à l'égard de Thibaut ? L'illégitimité du bâtard éventuel ? En fait, trois générations se succèdent en un seul être féminin : la femme de Thibaut est « enceinte » d'elle-même quand elle flotte dans un tonneau, mère d'une fille quand elle vit à Almeria, et « épouse » du roi des Antipodes, une fois rentrée à Ponthieu alors que la Belle Captive y est encore. Ainsi Thibaut, stérile en Normandie, revient d'Espagne accompagné d'un « fils ». Les dates dédiées à saint Thibault (le 30 juin) et à sainte Adèle (le 24 décembre) sont solsticiales et à peu près symétriques l'une de l'autre. La ville du Nord (Ponthieu, la position du soleil au jour saint Thibaut) s'oppose à celle du Sud (Almería, la position du soleil au jour sainte Adèle). Le voyage du Nord vers le Sud aura permis de passer d'une résidence masculine (stérile) à l'autre (féconde). Le signifié de puissance est alors l'antinomie Nord/Sud, les hommes du Nord étant moins séduisants que leurs confères des Antipodes. Le trajet du Sud au Nord correspond à l'intervalle entre la sainte Adèle (Almería, au solstice d'hiver, quand les hommes ont l'initiative sexuelle selon Aristote) et la saint Thibaut (Ponthieu, au solstice d'été, quand les femmes ont l'initiative). La fille du comte de Ponthieu aura

d'autres enfants en Normandie : il faut croire qu'ils ont été conçus lors des retrouvailles de Thibaut et Adèle.

Où le trajet du héros n'est pas précisément orienté :

Dans les récits précédents, les chevaux courent au solstice selon la direction Nord/Sud. Ainsi des chevaux ou des cavaliers deviennent l'apparence terrestre ou marine, de la course semestrielle des vents et du soleil entre des royaumes de part et d'autre de la Manche, ou d'un versant à l'autre d'une montagne orientée d'Est en Ouest. Ces récits sont agencés selon une structure identique (la résidence féminine au Nord, masculine au Sud) où les positions solaires solsticiales (le Nord pour l'été, le Sud pour l'hiver)- sont équivalentes aux positions sur un axe vertical (en haut en été, en bas en hiver). De ce fait, la simple mention d'un signifiant commun aux solstices et aux genres équin ou asins, détermine les quatre signifiés de puissance des sujets de l'action : Nord/Sud, été/hiver, haut/bas sur l'horizon, féminin/masculin. Un signifiant commun à l'équinoxe et aux genres cervin et bovin, détermine les signifiés de puissance des objets de l'action : Est/Ouest, printemps/automne.

Dans le mythe de Pindos, l'espace est divisé d'Est en Ouest par la chaîne montagneuse du Pinde. Le fleuve éponyme s'écoule du Nord vers le Sud. Pour rapprocher les récits hagiographiques bretons et un récit grec orienté comme celui de Pindos, il faut considérer deux référentiels différents. Le retournement de situation narrative, au sens où sa date en serait le signifié de puissance, ne peut être restituée que par comparaison : le signifié de puissance est ici l'antinomie Nord/Sud. Dans l'interprétation des légendes hagiographiques bretonnes, c'est aussi l'antinomie du Nouvel An julien/Nouvel An archaïque. On associe le Sud à la culmination solaire méridienne, et par glissement de sens, à la culmination solaire annuelle : cette correspondance sert à construire un calendrier. En revanche, s'il s'agit de décrire les phénomènes, la culmination solaire annuelle est associée au pôle Nord de sa course annuelle. La comparaison entre les récits hagiographiques postérieurs à la réforme julienne et les mythes antérieurs à celle-ci, permet de résoudre les dissonances nées des différents référentiels : quand l'indication directionnelle est donnée sur l'axe vertical (le point « haut » septentrional commun à la source du Pinde et à la culmination solaire annuelle), il faut considérer l'analemme solaire. Quand l'indication est donnée sur l'horizon, il faut non seulement situer le Nord mais encore situer le Nouvel An. En outre, quand le contexte est médiéval, il faut vérifier si l'étoile de référence est la Polaire ou l'étoile de Bethléem.

Retour sur le Mabinogi de Pwyll :

On sait que Pwyll prend la voie d'un cerf et le tue. Arrive alors Arawn, prince d'Annwryn, qui fait valoir son droit. En réparation, Pwyll accepte d'aller au delà pour un an. A son retour en Dyved, Pwyll fait connaissance de Rhiannon, promise à Gwawl dont elle ne veut pas. Le mariage de Pwyll et Rhiannon a lieu mais l'union reste stérile. Pendant ce temps, Teirnon voit disparaître chaque année, au premier mai, le poulain de sa jument. Enfin, Rhiannon est enceinte et accouche d'un fils qui lui est enlevé, le jour de sa naissance. Teirnon trouve l'enfant et parvient à sauver le poulain de l'année. Le fils de Pwyll et Rhiannon, élevé par Teirnon, leur est rendu. : Pryderi est un parfait chevalier, qui succède à son père en Dyved. La suite des Mabinogion s'intéresse à Mabon, l'autre nom sous lequel est connu le fils de Pwyll et Rhiannon.

Dans ce récit, le royaume d'Arawn n'est pas situé ; il s'agit du séjour des morts, dont le nom breton contemporain est « Anaon ». Le cerf est placé à l'intersection des deux domaines, le plan géographique où se déroule l'action des personnages humains, et l'au delà où évoluent des entités imaginaires. Les directions sont impossibles à reporter sur un plan. Toutefois, un motif narratif permet par comparaison de situer l'épisode de l'accouchement de Rhiannon. Il s'agit de la substitution d'un cadavre de chien à la place du nouveau-né, puisque l'enfant disparu est présumé mort. A ce moment, personne ne sait où il se trouve, ni comment le nommer. Les sages-femmes tuent l'animal et accusent la mère d'avoir dévoré son enfant.

On peut à bon droit suspecter Pwyll, époux d'une femme anthropophage, d'être lui même lycanthrope. Cette éventualité n'est pas le thème du Mabinogi, mais on ne peut pas l'exclure du contexte mythique de la divinité celtique en général, et de l'entité andromorphe à ramure de cerf en particulier : le chaudron de Gundestrup montre Cernunnos assis entre cerf et loup. La matière de Bretagne reprend à son compte cette ambivalence, mais en y associant une femme : Yseult, quand elle est avec le « cornard » Marc de Cornouailles, est accompagnée d'Husdent, doublet fidèle de Tristan. Dans les différentes versions de la « Folie Tristan », le rôle d'Husdent est parfaitement défini : il apporte un gage d'authenticité que Brangien est incapable de fournir à Yseult, bien qu'elle ait reconnu Tristan sous sa folle apparence. Le « chien » fait partie de l'ascendance de Tristan : une épigraphie fait de « Cunomorus », le père de Drustanus, époux d'Oussilla (Kruta, 2000). On retrouve le même Conomor ou Comorre comme donateur des terres quand un cerf vient se réfugier dans l'ermitage de saint Hernin.

Le lai de Mélion :

Mélion, vassal du roi Arthur, fait le vœu de n'aimer aucune femme, si ce n'est celle qui n'en n'aurait jamais aimé un autre, voire n'aurait jamais prononcé le nom d'un autre. Les femmes de la cour le prennent aussitôt en haine. Mélion l'apprend et en tombe malade. Le roi lui donne un fief et Mélion quitte la cour. Il part chasser, découple les chiens et prend un cerf. Une jeune fille vient à sa rencontre :

« [...] Tost orent .I. grant cerf trové,
tost l'orent pris et descoplé.
En une lande s'aresta
por sa meute k'il escouta.
Od lui estoit uns escuiers,
en sa main tenoit .II. levriers.
En la lande qu'est verte et bele
vit Melions une pucele
venir sor .I. bel palefroï; [...] »¹¹¹⁶

La fille fait don de sa vertu. Mélion l'épouse ; naissent en trois ans deux enfants, un garçon et une fille. Mélion part chasser, accompagné de son épouse. Il poursuit un cerf ; sa femme fait vœu de n'en plus jamais manger, si ce n'est la venaison de celui-ci et perd connaissance. Mélion lui promet de rapporter la venaison :

« [...] Un jor en la forest ala,
sa chiere feme ot lui mena.
Un cerf trova, si l'ont chacié,
e il s'en fuit, le col baissié.
.I. escuier o lui avoit
ki sa bercerië portoit.

En une lande sont entré,
 en .I. buisson a regardé,
 un molt grant cerf i voit estant,
 sa feme regarde en riant.
 -Dame, fait-il, se jo voloie,
 .I. molt grant cerf vos mosterroie ;
 veés le la en cel buisson.
 -Par foi, fait ele, Mélion,
 sachiés se jo de cel cerf n'ai,
 que jo jamais ne mangerai."
 Del palefroi chaï pasmée [...] »¹¹¹⁷

[Mélion lui confie alors un secret : il possède le don de se transformer en loup]

« [...] j'ai en ma main .I. tel anel [...]]
 de la blanche me toucerés
 et sor mon chief le meterés,
 qant jo serai despoilliés nus,
 leus devenrai, grans e corsus.
 Por vostre amor le cerf prendrai
 e del lart vos apporterai. [...] »¹¹¹⁸

Le héros montre à sa femme la bague magique, moyen de la métamorphose, puis quitte son apparence humaine. La dame trahit son mari, emporte la bague et retourne en son pays, l'Irlande. L'écuyer de Mélion l'accompagne. Le loup rapporte la venaison mais ne retrouve pas celle à qui il la destine :

« [...] Mélion ki le cerf chaça,
 a grant merveille le hasta ;
 en la lande l'a conseü,
 tot maintenant l'a abatu
 puis prist de lui .I. grant lardé,
 en sa bouche l'an a porté.
 Hastivement s'en retorna
 la ou il sa feme laissa ;
 mais il ne l'i a pas trovée. »¹¹¹⁹

Le loup va en Irlande : faute de pouvoir retrouver sa femme, il ravage le pays. Le roi Arthur le suit et parvient à le prendre mais l'épargne car il lui reconnaît une conduite humaine. Le roi en fait son animal de compagnie. Lors d'un banquet le loup se saisit de l'écuyer félon : plutôt que de le châtier on fait avouer sa victime. L'écuyer révèle la trahison de la femme de Mélion, fille du roi d'Irlande. Le roi Arthur fait avouer la femme, qui rend la bague. Mélion retrouve la forme humaine :

« [...] L'anel li a sor le chief mis,
 d'ome li aparus le vis,
 tote sa figure mua,
 lors devint hom e si parla.[...] »¹¹²⁰

Le roi d'Irlande punit sa fille en conséquence.

Le retournement de situation a lieu quand la fille venue de nulle part, fait un vœu complémentaire à celui de Mélion. N'aimer d'autre fille que celle qui n'aimera que lui, équivaut à ne manger d'autre lard que celui du cerf. Comme son mari est lycanthrope et prend le cerf, la femme quitte le pays : il faudra que Mélion aille en Irlande, au pays de sa femme, pour qu'il retrouve forme humaine et puisse rentrer en Bretagne. Aucune indication temporelle relative au cerf ne permet d'interpréter le trajet entre le royaume de Logres et l'Irlande. Néanmoins, la comparaison avec les saisons de reproduction des animaux, selon l'orientation des vents dans la doctrine antique, laisse entendre que métamorphoses ont partie liée avec deux catégories

animales : les bêtes douces chassées en été, et les bêtes mordantes, en hiver. Aucune image-récit ne nous semble mieux appropriée que celle de Cernunnos sur le chaudron de Gundestrup, pour rendre compte de ce motif. Nous comparerons les lais de Mélion et d'Igauré, pour restituer les indications temporelles de la métamorphose. Examinons auparavant le lai de Bisclavret.

Le lai de Bisclavret :

Bisclavret a épousé une dame ; celle-ci s'inquiète de savoir où il disparaît trois jours par semaine. Elle craint d'être trahie et lui fait la demande :

« [...] Kar me dites u vus alez,
U vus estes, u vous conversez !
Mun escient que vus amez,
E si si est, vus meserrez
-Dame, fait-il, pur Dieu merci!
Mal m'en vendra si jol vus di,
Kar de m'amur vus partirai
E mei meïmes en perdrai. »¹¹²¹

Bisclavret refuse de livrer son secret. A force d'insister, elle obtient de savoir. La révélation la dégoûte. Elle prend pour amant un chevalier à qui elle commande d'aller prendre les vêtements de Bisclavret, quand celui-ci sera sous sa forme lupine, afin qu'il ne puisse recouvrer la forme humaine :

« [...] Tute la veie ke il tint
Vers la forest li enseigna ;
Pur sa despuille l'enveia.
Issi fu Bisclavret trahiz
E par sa femme maubailiz. »¹¹²²

Le mari disparu, l'amant épouse la dame. Un an plus tard, le roi chasse dans la forêt où Bisclavret a son gîte. Au moment d'être pris par les chiens, le loup-garou se met sous la protection du roi qui la lui accorde, tant l'intelligence de la bête l'intrigue. Le loup vit alors à la cour et ne fait jamais aucun mal à qui que ce soit. Un jour que le roi l'a invité à sa cour, le nouvel époux de la dame est attaqué par le loup ; on soupçonne que le chevalier a fait du mal à la bête. Un peu plus tard, alors que le roi chasse près du fief de Bisclavret, la dame vient à sa rencontre ; le loup l'attaque et lui arrache le nez :

« [...] Quant Biscavret la veit venir
Nul hom nel poeit retenir :
Vers li curut cum enragiez.
Oiez cul il est bien vengiez:
Le neis li esracha del vis.
Que li peüst il faire pis ? »¹¹²³

On va pour punir la bête enragée quand un homme sage s'interpose, qui fait mettre à la question la dame, en raison de la disparition mystérieuse de son premier mari. La dame avoue et restitue les vêtements de Bisclavret, dont le loup se détourne cependant. L'homme sage intervient pour ménager la pudeur du loup-garou : Bisclavret retrouve son apparence humaine. La dame et le mari félon sont bannis ; de leur union sont nés de nombreuses filles, dont l'infamie se voit au nez qui leur manque.

Comme dans le lai de Mélion, le retournement de situation semble tout entier lié à la lycanthropie. Une partie du récit se déroule en Bretagne, là où vivent les chevaliers, soit avec une fille qui vient à leur rencontre, soit avec une personne inconnue, en marge de la vie conjugale. L'autre se déroule en Irlande, là d'où vient

l'épouse du chevalier et où elle retourne avec son amant ou son nouveau mari. La structure narrative oppose les deux pays, comme s'opposent les deux apparences : il faut aux chevaliers bretons errant en Irlande sous forme lupine, quitter la terre de leurs épouses pour retrouver l'apparence humaine. Notons au passage que le lai de Bisclavret décrit les lieux de la métamorphose : c'est une large pierre, couvrant une cavité et cachée sous un buisson quand le héros prend l'apparence d'un loup, puis le lit du roi Arthur, quand il recouvre l'apparence humaine. Nous retrouverons un lit de pierre dans la légende contemporaine du saint au cerf de Landeleau et du saint à la corne de bœuf cassée, à Locronan. Le lit de pierre y est nommé « la jument ».

La légende de saint Ronan (fêté le 1er juin ou le 1^{er} mai) comporte deux motifs congruents facilitant l'interprétation, d'une part de la lycanthropie qu'on lui reproche, et d'autre part, de ses déboires conjugaux. Ronan est marié en secondes noces à Eochaid ; celle-ci s'éprend de son fils, qui la refuse. Elle l'accuse d'avoir tenté de la séduire et amène Ronan à tuer son propre fils. Ronan alors s'exile (ou meurt de chagrin) tandis qu'Eochaid meurt empoisonnée. Il n'est alors pas difficile de relier le nom de l'épouse (« Eochaid ») à celui du mégalithe de Locronan (« *ar Gazeg von* », la jument de pierre) car deux surnoms équins sont donnés à des héros irlandais masculins nommés Eochaid. L'un est « *Earchcheann* » (tête de cheval) ou « *Echbeal* » (bouche de cheval), c'est le roi de l'île de Man. L'autre est « Echbel », c'est un poète et le précepteur d'un prince du Connaught. Dans cette perspective, nous souscrivons à l'étymologie proposée par Milin (1991) pour Eochaid : il en fait un dérivé de « *ech* », signifiant cheval en irlandais, équivalent de « *ebeul* » (en breton, pour poulain), « *ebol* » (gallois), « *epos* » (gaulois), « *ippos* » et « *equus* ». La signification équine est corroborée par le surnom donné à Elmar, dit « Elcmaire aux chevaux » dans l'une des versions de la « Courtise d'Etaine ».

Les retournements de situation jouent explicitement sur l'ambivalence des êtres équins ou canins. Nous en avons un exemple dans le lai de Tyolet, où le héros est d'abord trop bête pour être fait chevalier. Ensuite, c'est le chevalier qui semble participer d'une nature animale. Ailleurs c'est le chien d'Arthur qui fait preuve d'intelligence humaine, à l'instar du loup dans les lais de Mélion ou Bisclavret. Ce chien est nommé « Kavall » : le rapprochement est direct avec Rigantona et Epona.

Résultats :

Le cerf et la direction Nord/Sud :

Dans d'autres civilisations que la nôtre, les cerfs sont censés se déplacer durant leur migration saisonnière, selon la direction Nord/Sud plutôt que selon le gradient altitudinal. Par analogie avec le déplacement des oiseaux migrateurs, on croit que leurs voies migratoires suivent la direction du champ magnétique terrestre. Nous avons retrouvé cet énoncé de croyance, d'une façon indirecte, dans la théorie aristotélicienne de la reproduction des bovins, ovins et caprins. Aristote n'a rien indiqué de précis sur les dates ou les horaires de fécondation de ces animaux, sinon qu'il s'agit des vents alternativement froids et secs, puis chauds et humides, c'est-à-dire Borée et Notos. Pas plus qu'Aristote, Vitruve ne précise selon quelle orientation, les animaux choisissent les lieux favorables pour ruminer ou pâturer. Les croyances antiques ont été reprises dans les bestiaires médiévaux, puis progressivement transformées. Nous identifions les mouvements macrocosmiques -le déplacement pendulaire du soleil entre ses positions solsticiales estivale et hivernale- dans l'image du « tissage », un geste caractéristique de la parade nuptiale des cerfs. A l'équinoxe

d'automne, les cerfs se livrent au raclement de la face antérieure des bois sur le sol ; ce mouvement, mal compris semble-t-il ou mal traduit d'un auteur à l'autre, a ensuite été assimilé l'enfouissement de l'un des bois à l'équinoxe de printemps. Pour l'éthologiste, il n'y a aucune raison de changer d'ordre de grandeur et de chercher à orienter un cerf exécutant ce geste.

Dans un contexte vernaculaire fait de traductions plus ou moins fidèles des énoncés initiaux, la date équinoxiale et les mouvements pendulaires du cerf esquissent les deux directions du carré mythique. Autrement dit, si le « cervulum facere » devait être chorégraphié comme une parade territoriale animale, la danse serait un balancement avec les épaules orientées parallèlement à l'axe Nord/Sud. Cette orientation est difficile à vérifier à Abbot's Bromley car les exécutants du Horn Dance se déplacent au cours d'un périple dans la cité. En revanche les déplacements relatifs des danseurs porteurs des ramures de rennes alternativement noires et blanches, s'ordonnent en un mouvement d'entrelacs : les danseurs se déplacent comme les fils de trame autour des fils de chaîne. Ce pas de danse corrobore l'image merveilleuse du cerf sous l'espèce de « l'antilope », dont les cornes sont prises dans un entrelacs de fibres, lianes ou pampres. Nous donnons ici l'image¹¹²⁴ d'un « berchaire » en train de chasser une « antilope » à l'équinoxe d'automne où l'on voit parfaitement le mouvement de tissage :

Figure 24



Le chemin le plus court :

Dans le lai de Doon, le cavalier suffisamment habile pour aller de Southampton à Edimbourg en jour, épousera la princesse. Doon tente sa chance et réussit l'épreuve, mais l'explication n'est pas donnée par le narrateur. Examinons l'ordre de grandeur. Il y environ 144 lieues à parcourir, ce qui représente, pour un piéton, douze jours de marche de prime à vèpres, à l'équinoxe. Mais comme Edimbourg est situé assez haut en latitude, l'enjeu diffère selon le moment de l'année : au solstice d'hiver, il faudrait 24 jours en marchant de prime à vèpres, et au solstice d'été, 8 jours seulement. On peut fort bien concevoir qu'un cheval galopant aille huit fois plus vite qu'un homme marchant, mais le sujet du lai est-il de raconter la course d'un cheval, à cette vitesse sur cette distance ? Non. Doon a choisi de faire courir Bayard le jour le plus long de l'année : l'indication est donnée indirectement, en mentionnant l'écart entre le cycle veille/sommeil et le cycle jour/nuit. En effet, la

routine 16 h de veille et 8 h de sommeil peut être considérée comme une constante eu égard à la photopériode :

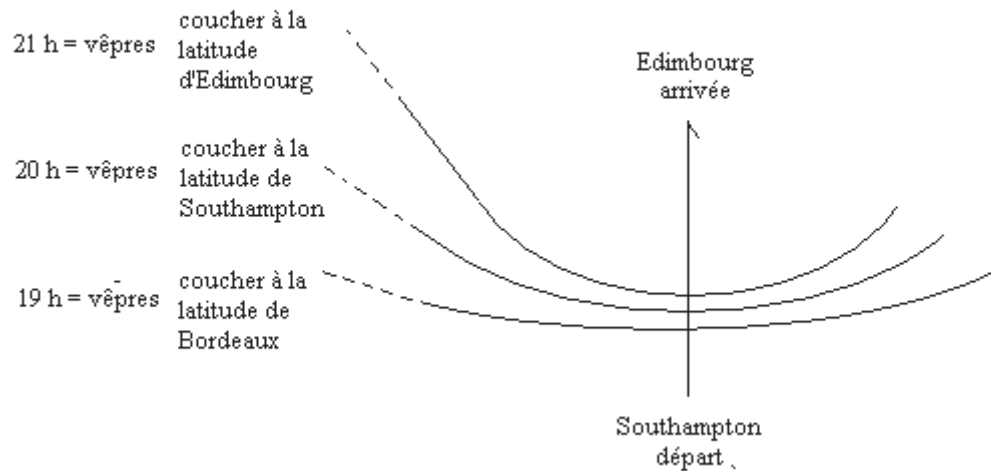
« Au matin, qant il ajorna,
il vint a l’huis, sel desferma,
el lit coucha, si se couvri,
se bons li fu, si se dormi.
cil le cuiderent mort trover
qui la chambre devoient garder ;
mes il le virent tot hetié,
entre’eus en sont joieus et lié.
A prime de jor est levé,
si s’est vestu et afublé. [...] »¹¹²⁵

S’il ne s’écoulait pas un laps de temps entre le lever du jour et l’heure à laquelle on vient vérifier la santé de Doon, on ne saurait pas qu’il s’agit du solstice d’été. Calculons comment le cavalier va organiser son raid : Doon doit parcourir 144 lieues. Une lieue fait environ 4 km et 1000 « pas » romains représentent environ 1,44 km (le « pas » romain vaut deux de nos enjambées). Il aurait donc 400 000 « pas » à faire s’il disposait de huit jours. Son cheval réussit à rallier Edimbourg en un jour. Les 50 000 foulées de Bayard, à 40 bpm valent-elles 400 000 pas à 60 bpm ? La fréquence cardiaque de repos d’un cheval est moitié moindre de celle d’un homme.

Comment gagner du temps ? Ceux qui ont tenté leur chance avant Doon, sont morts pour n’avoir pas veillé durant la nuit suivant l’épreuve. L’auteur du lai se perd alors dans une explication hors de propos. Retenons que seul Doon n’a pas dormi durant la nuit : le récit suggère-t-il qu’il faisait encore jour ? L’explication se trouve dans la différence entre le crépuscule vespéral à Southampton, à la latitude la plus basse du trajet, et le crépuscule vespéral à Edimbourg, à la latitude la plus haute. Les ombres du gnomon aux différentes latitudes montrent la différence, bien plus marquées en début et en fin de journée, qu’à midi. L’unité horaire à la latitude de Southampton ne vaut pas celle à la latitude d’Edimbourg. Southampton se trouve à 50°54’ lat. N, alors qu’Edimbourg se trouve à 55°57’ lat. N. Le choix de la ville d’Edimbourg ne doit rien au hasard, puisque on observe aujourd’hui les levers et couchers solsticiaux « en carré » à 55°7’ lat. N (sous un angle de 23°5’ par rapport à l’écliptique) alors qu’on les observait dans la même configuration à 54°9’ lat. N au premier millénaire avant notre ère (sous un angle de 24° par rapport à l’écliptique). L’écart de latitude entre les deux villes est de 5°, soit 1/18 du « quadrant » entre l’équateur et le pôle. A l’équateur, la répartition de 12 heures de jour et douze heures de nuit, au pôle, elle est de 24 heures de jour au solstice d’été. Tandis que s’écoulaient les 18 heures de la course, Doon gagne une heure de jour entre le point de départ à 50° de lat. nord et le point d’arrivée à 55° de lat. N. Au fur et à mesure que Doon progresse vers le Nord, l’azimut du coucher solaire se décale vers le Nord-Ouest. Evidemment, les heures gagnées en fin de journée ont manqué au début de la course.

L’explication se trouve dans la projection cartographique dite « gnomonique », développée par Thalès au VI^e siècle BC. L’ombre d’un gnomon suit les hyperboles identiques à celles des « parallèles » d’une carte en projection « gnomonique ». Les cartes utilisées couramment reprennent un principe développé de façon systématique par Ptolémée mais déjà utilisé à l’époque d’Ératosthène, c’est à dire au III^e siècle BC. La projection est faite à partir de coordonnées repérées sur les méridiens et les droites parallèles à l’équateur. Le schéma suivant donne une représentation gnomonique du gain horaire, au solstice d’été :

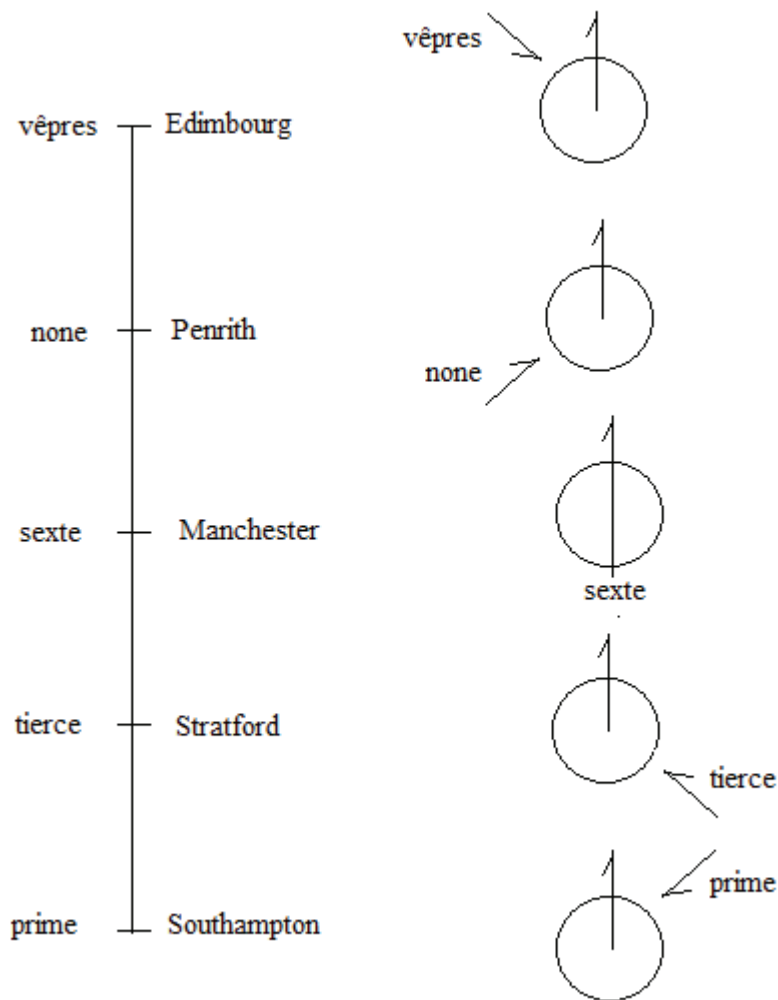
Figure 25



Transposons maintenant les indications angulaires sous une forme beaucoup plus simple. L'enjeu porte sur les 270° de la course solaire entre prime et vêpres au solstice d'été à la latitude d'Edimbourg. Ces 270° correspondent aux trois quarts du cercle horaire après qu'aient été soustraits les six heures nocturnes, le quart exclu. Ces 270° ou 18 heures ou 144 lieues seront divisées de trois manières par les auditeurs du lai. Premièrement, en quatre étapes de 36 lieues chacune, dont les repères angulaires augmenteront d'un module de $67^\circ 5'$ à partir du repère initial, l'angle entre la direction Nord et l'azimut de prime au solstice d'été. La seconde façon consiste à diviser le trajet en six étapes de 24 lieues chacune, dont les repères angulaires augmenteraient d'un module de 45° . La troisième façon sera de le diviser en neuf étapes de 16 lieues chacune, dont les repères angulaires augmenteraient d'un module de 30° .

Nous présumons que le récit porte sur les repères horaires, c'est à dire la course solaire du Nord-Est au Nord-Ouest, de prime à vêpres au solstice d'été : il y a quatre tranches horaires, comptées en heures canoniales. L'angle sous lequel la lumière solaire parvient au cavalier, varie constamment. Examinons la première façon de tracer la feuille de route de Doon. L'angle sous lequel lui parvient la lumière, à prime, est de 45° par rapport à la route vers le Nord. Cet angle est de $112,5^\circ$ à tierce, il est de 180° à sexte, puis $247,5^\circ$ à none et enfin, de 315° à vêpres. Le programme est simple : de prime à tierce, le cheval court de Southampton à Stratford upon Avon. De tierce à sexte, jusqu'à Manchester, de sexte à none, jusqu'à Penrith, et de none à vêpres, jusqu'à Edimbourg. A chacune des villes-étapes, Doon doit contrôler l'angle sous lequel lui parvient la lumière solaire :

Figure 26



La seconde méthode repose sur le même principe mais présente l'inconvénient d'un module de 45° qui ne correspond à aucune indication horaire médiévale. Comme en outre la partition géographique ne correspond à aucune ville-étape que Manchester, nous éliminons cette solution.

En course, Doon voit l'angle sous lequel lui arrive la lumière solaire, varier de 15° à chacune de nos heures. Il s'agit là d'une bonne approche de la troisième méthode puisque qu'un signe vaut 30° . Le récit pourrait être réécrit comme si l'enjeu consistait à traverser neuf signes zodiacaux. Les signes astrologiques ayant été figés à des valeurs calendaires arbitraires, il est facile de repérer le « signe » de référence, le Cancer, débutant le 21 juin. La course de Doon commence donc dans les Poissons, à la latitude de Southampton, et se terminerait avec la Balance, n'eut été le gain en fin de journée : à Edimbourg et au solstice d'été, Doon a sérieusement entamé le Scorpion, il est à mi-parcours de ce « signe ». Si sa feuille de route devait être tracée à partir des étoiles, elle serait la suivante : à tierce, quitter le Bélier pour le Taureau, à sexe, passer des Gémeaux au Cancer, à none, du Lion à la Vierge. Cette méthode présente de nombreux inconvénients, dont le moindre est de n'être jamais explicitement évoquée dans le texte médiéval. L'inconvénient majeur réside dans l'impossibilité d'accorder la partition du cercle en multiples du « signe » et la partition de la course de Doon en « unités » égales : l'unité de référence, le signe valant 30° , est une valeur angulaire qui reflète la partition horaire et la partition

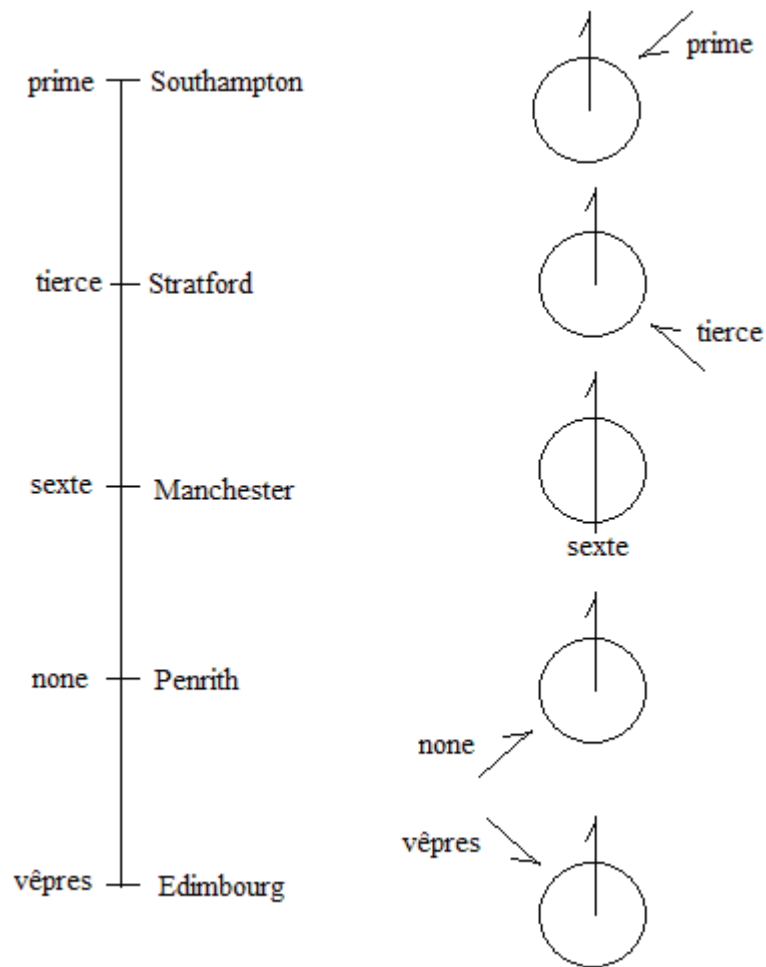
calendaire, à condition cependant de déplacer les dates de Nouvel An. En effet, le signe zodiacal débute aux environ du 21 du mois, ce qui l'accorde avec les valeurs solsticiales et équinoxiales quatre fois sur douze, mais le déconnecte du calendrier julien (compté avec un décalage de 10 jours environ) et du calendrier de Coligny (compté avec un décalage d'un demi mois lunaire : le repère est le milieu de Simiuisonna, concomitant du solstice d'été). Doon doit parcourir les 144 lieues en 18 heures, soit 270° (les $3/4$ de la course apparente du soleil, assimilée à un cercle). Si l'on découpait le trajet à effectuer en « signes », soit neuf étapes, on perdrait l'information liée à la mi-parcours. Il faut donc découper en un nombre pair et rajouter en fin de trajet le « gain » de temps lié au changement de latitude. Cette solution est donc éliminée.

Examinons le référentiel stellaire pour comprendre quelle direction Doon a pris en considération. Est-ce vraiment le Nord ? On sait que la culmination solaire, à midi, a pour équivalent la culmination de l'étoile polaire, à minuit : l'opposition des deux astres sert à distinguer le Sud du Nord. En revanche, au Moyen Age, l'étoile de Bethléem sert de référence pour l'orientation des cartes : le basculement de l'axis mundi vaut 90° . La carte médiévale est implicite dans ce récit : faut-il comprendre que pour gagner son pari, Doon court à l'opposé de l'étoile de Bethléem ? En avançant alors vers le Couchant équinoxial de la carte ptoléméenne, on comprend qu'il gagne des heures en fin de journée. Si, à partir de midi, son cheval courait aussi vite que le soleil, Doon galoperait jusqu'à « Edimbourg » sans que la journée n'aille jamais à son terme.

La déformation de la carte TO est tout à fait révélatrice : au départ le monde est divisé en trois parts, ce qui place le Proche Orient au centre du monde. Mais l'Eglise ayant choisit de mettre Rome au centre du monde, Jérusalem fut reportée aux $2/3$ de la carte médiévale : En conséquence, les proportions temporelles furent modifiées : il fallait douze heures « de nuit » pour que le soleil aille des portes d'Hercule à la Chine et douze heures « de jour », de la Chine aux portes d'Hercule dans le référentiel ptoléméen : Jérusalem était au milieu du parcours. Dans le référentiel médiéval, à l'équinoxe, il fallait quatre heures pour qu'il aille de Chine à Jérusalem, quatre entre Jérusalem et Rome, et quatre encore, entre Rome et les portes d'Hercule. La « distance » de Jérusalem à l'Océan, qui représentait la moitié de la course solaire dans l'ancien référentiel, passait aux deux tiers de celle-ci, dans le nouveau. Là où il fallait six heures équinoxiales auparavant, il en fallait désormais huit : la « vitesse » de la course solaire ayant diminué, l'effort à fournir par le cheval serait réduit d'autant... si la carte TO représentait le réel ! Résumons-nous : 90° ou un quart du nyctémère sont alloués, à Edimbourg et au solstice d'été, sont alloués à la nuit. Le reste est réparti en quatre sections à parcourir sous un éclairage dont l'angle varie au cours de la journée : la fonction narrative est l'inverse d'une amphidromie où la lumière parvient au héros sous un angle constant quand il cerne un territoire. La lumière solaire sur l'épaule gauche, de prime à vêpres et du Nord-Est au Nord-Ouest, sinon la « lumière » lunaire, toujours sur l'épaule gauche mais vêpres à prime, du Sud-Ouest au Sud-Est.

Ce lai est donc comparable au mythe d'Etaine : au lieu qu'Elcmar aux chevaux fasse le tour de l'Irlande de prime à vêpres « en neuf mois », Doon et le cheval Bayard font un trajet de 144 lieues en quatre « heures ». Reprenons les informations en utilisant l'ombre du gnomon comme référentiel, afin de tracer l'analemme solaire :

Figure 27

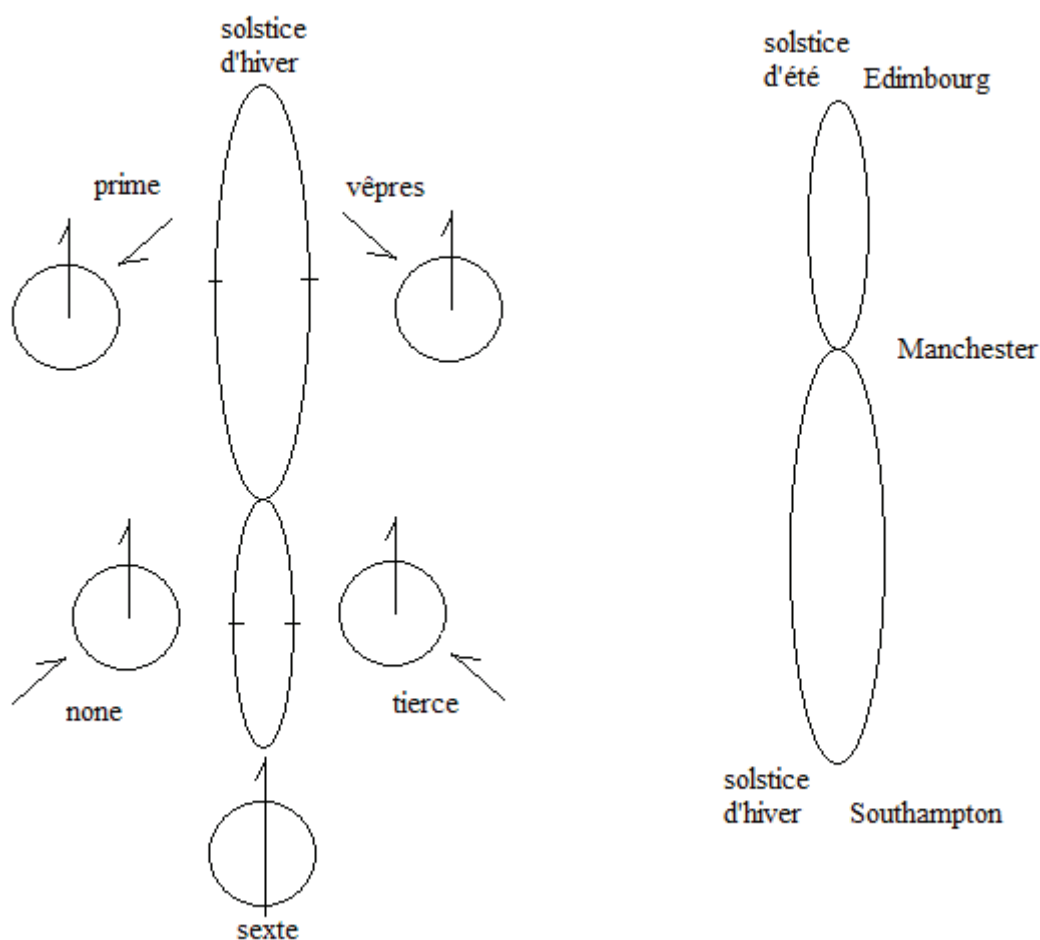


Il suffit alors d'assimiler les heures canoniales aux dates remarquables sur l'analemme, pour obtenir une autre représentation du lai. On comprend immédiatement pourquoi la situation narrative se retourne au solstice d'été : la dame d'Edimbourg exige que la course du prétendant suive celle du soleil, ce qui oblige Doon à repartir après s'être arrêté durant trois jours !

« La pucele li respondi:
 -Amis, ne ouet pas estre ensi ;
 plus vos estovra traveiller
 vostre cors e vostre destrier.
 En .I. jor vos estuer errer
 tant comme .I. cisne puet voler; »¹¹²⁶

Doon n'a plus qu'à reprendre son cheval et suivra la route que tracent les cygnes dans le ciel au cours de la migration d'automne. La figure suivante atteste de ce que le retournement de situation narrative, le manquement de la dame à sa parole, n'a pas été compris par le rédacteur pour ce qu'il est, une course en deux jours suivant celle du soleil en deux semestres :

Figure 28



Doon n'a pas de boussole, néanmoins il lui faut lire sa route. Nous présumons qu'il utilise l'outil oraculaire, l'os scapulaire passé au feu, comme le font encore les nomades sibériens ou les bergers corses. La crête osseuse représente sa ligne de route et il lui suffit d'avoir tracé les angles sur l'omoplate, pour aligner la direction solaire à l'heure voulue et déterminer son cap. La base du triangle osseux représente la côte de la Manche. Encore faut-il qu'il dispose d'un « garde-temps » : les heures sont comptées à partir des foulées du cheval, ou ce qui revient au même, à partir du pouls sanguin du cavalier. Nous avons vu plus haut que l'effort à fournir s'inscrit dans un rapport de « médiété » ; tout se passe comme si qu'en passant de 40 à 60 bpm, Bayard accomplissait le même effort que Doon, dont la fréquence cardiaque passe de 60 à 90 bpm.

S'il suit une route dite « orthodromique », la plus courte, Doon devra modifier son cap constamment pour couper les différents parallèles selon les angles voulus. La princesse renie sa parole et impose une chevauchée supplémentaire dont le critère n'est plus la distance mais la vitesse. Il y a tout lieu de croire que le récit dans sa forme primitive donnait une explication contée des phénomènes et que le narrateur illustrait l'écart entre les deux latitudes par un allongement de la journée au début et à sa fin. Dans la forme couchée par écrit au Moyen Age, le trajet vers le Sud aura perdu sa vocation primitive : le galop de Bayard comparé au vol du cygne aura été compris comme une métaphore de la vitesse. Supposons que le cygne vole vers le Sud : l'oiseau suit la route loxodromique et progresse le long du méridien. Posons

que Doon a choisi la route la plus courte : si le cheval Bayard court à la cadence où le cygne bat des ailes, Doon réussira l'épreuve en arrivant au terme avant l'oiseau. Comment est-ce possible ? Contrairement à l'intuition, le segment de droite reliant les deux villes sur une carte, n'est pas le trajet le plus court sur une sphère. La distance dite « orthodromique » est l'arc de cercle sous-tendu par l'angle entre les latitudes (ou les longitudes) des deux points à relier ; pour un cavalier, la distance orthodromique de Southampton à Edimbourg, est exactement la même que celle que parcourt un marin, en pleine mer, entre ces deux latitudes. La route qui relie deux points de la Terre en suivant le segment qui les joint sur une carte plane, est dite « loxodromique ».

« Loxodromie. Courbe qui est tracée à la surface d'une sphère et qui coupe tous les méridiens sous un même angle. »

« Orthodromie. Terme de marine opposé à loxodromie. Rem. les cartes marines étant construites de façon à représenter par des lignes droites la route loxodromique, la représentation de l'orthodromie est une courbe ; le navire en suivant cette ligne courbe va plus vite qu'en suivant la ligne droite joignant le point de départ et d'arrivée. »

Ainsi tout dépend du mode de représentation : si la route orthodromique peut être représentée par une droite sur une sphère, la mesure n'est pas une distance au sens d'une droite sur une carte. Un trajet loxodromique est facile à imaginer car le voyageur se représente une route coupant les parallèles selon un angle constant : c'est celle choisie par le cygne. Si les deux concurrents n'ont pas suivi la même route, Doon a changé de cap tout au long de l'épreuve et a trouvé une route plus courte que la ligne droite entre les deux villes ! La première conclusion porte sur la durée du jour, selon l'antinomie entre les heures équinoxiales et les heures solsticiales, entre les latitudes basses et hautes. La seconde porte sur la distance, bien que le récit soit trop imprécis pour établir la différence entre loxodromie et orthodromie. Si le signifié de puissance est l'antinomie entre la géométrie plane et celle de la sphère, ce texte est un témoignage très altéré de la conception antique de la « vitesse ».

Rite de passage et rite saisonnier :

Le concept de « rite de passage » a été inventé par Van Gennep, à partir de trois étapes et dans le but de justifier les changements de statuts au sein d'une communauté. La première partie du rite est relative à la séparation d'un membre de son groupe. Ainsi Tristan ne quitte pas volontairement la cour de Bretagne, il est la victime d'un rapt. La seconde partie est relative à la marginalité ; pour Van Gennep, c'est le moment effectif du rite, à l'écart du groupe. Dans la saga norroise, Tristan défait un cerf d'une façon novatrice. La dernière étape du rite concerne l'agrégation à un nouveau groupe. Ainsi Tristan rejoint la cour de Cornouailles, à la tête des veneurs du roi.

Le concept de « rite saisonnier » n'a pas été formalisé, mais répond implicitement au signifié de puissance de l'alternance des saisons, à savoir l'antinomie hiver/été déclinée selon les antinomies disette/abondance et dormance/phase végétative. Rite saisonnier ou « rite de passage » ? On pourrait ne voir que la dimension sociale du retournement de situation : l'accès à la cour en tête de l'équipage des veneurs, alors que Tristan n'est encore qu'un vagabond. Le concert de Tristan serait alors comparable aux chants des bucoliques, dans l'interprétation proposée par Mme Frontisi-Ducroux. La tête de cerf offerte par Tristan au roi à qui il rend hommage, seraient comparables aux bois ornant la tête des sacrifiants à

Artémis, en hommage annuel à la cité grecque. Comment rapprocher le changement de statut personnel de Tristan, du concours permettant l'accès d'un berger au statut de citoyen grec, sur la foi de son talent lyrique ? En effet, on change de niveau dans l'échelle des grandeurs : au niveau individuel, il s'agit d'un « rite de passage », tandis qu'au niveau de la communauté, il s'agit d'un rite calendaire. Pour qu'un rite solsticial soit ait une fonction narrative motivée par les apparences, il faut un retournement de situation. : Aux dates équinoxiales, lors du passage d'une « saison » à l'autre, il n'y a que des transitions. Aux dates solsticiales, il y a un changement de sens de la course solaire annuelle.

Les rites saisonniers et les rites calendaires, le « *cervulum facere* » lors du Nouvel An romain ou le Hirtz sortant à mi-carême en Alsace (une date valant dans le comput liturgique, celle de Nouvel An à une époque arachaique), ne tiennent pas compte de statuts individuels. En revanche, les rites de passage, le changement de statut liés à la performance poétique des « pâtres » grecs et à l'hommage royal lors de la chasse au cerf, ne tiennent pas compte des dates de leur exécution. La seule façon de confondre les deux types de rites consiste à faire des jeunes gens, les exécutants d'un rite saisonnier. Le glissement de sens est récurrent dans la pratique ethnographique de Van Gennep qui a tendance à confondre systématiquement les officiants (concernés ou non par le changement de statut) avec la finalité du rite (signifier l'équinoxe de printemps ou le solstice d'hiver). L'argument est fragile qui confond le passage d'une classe d'âge à la suivante, avec un changement de statut, et la période du rite (tous les ans) avec sa phase (le Nouvel An ou l'équinoxe de printemps). Pour échapper au vice de raisonnement, il faut un argument supplémentaire. Il faut que l'adoubement du chevalier ou le charme jeté sur les cerfs par les « pâtres » grecs, aient lieu à date identique.

Quel peut-être le rite d'intégration des jeunes gens dans la société médiévale ? Est-ce l'adoubement des chevaliers ? Dans le roman de Tristan, son habileté à la chasse lui vaut d'accéder à la cour du roi. Dans d'autres romans, il s'agit de la hardiesse du héros n'hésitant pas à risquer la décollation pour répondre au défi lancé par un géant. Décapitation du héros et ostension d'une tête de cerf sur un poteau actualisent le thème de l'accès à la vie spirituelle (le héros entame une vie nouvelle, encadrée par les « valeurs » chevaleresques) tandis que l'animal passe d'un statut à l'autre : l'objet réaliste (le gibier) devient un objet symbolique (le cerf censé se régénérer). La finalité du rite des bucoliques est d'intégrer annuellement de nouveaux citoyens, au moyen d'un concours où le talent doit être au moins égal à la performance d'Orphée. La commutation des termes et l'inversion des fonctions narratives sont implicites : le cerf au solstice d'été est charmé au son des flûtes, tandis que les jeunes gens chantant au son d'une flûte vont quitter la vie agreste pour la cité. Les signifiés de puissance communs au récit grec selon l'antinomie pâtre/citoyen, au récit médiéval selon l'antinomie chasseur/chevalier et au récit hagiographique selon l'antinomie ermite/évêque, sont l'opposition entre l'exclusion sociale et l'appartenance à la classe dirigeante. Quelle peut être la date commune à ces trois types de récits ? S'il y a un « rite de passage » (au sens où le rite consacre le meilleur des jeunes gens) associé à un rite saisonnier (au sens où la contrainte est de chasser à l'approche durant le brame), il faut établir dans quel domaine les jeunes gens vont faire preuve de leur valeur. Van Gennep se gardait bien d'éclaircir ces distinctions et assimilait insidieusement les cycles de la nature à ceux de la société traditionnelle.

Examinons le rite au sens de Van Gennep, afin de comprendre comment et pourquoi Tristan est réputé avoir tout inventé de l'art de la vénerie. La question devient de savoir s'il n'a plus à sonner de la trompe quand une harpe lui suffit pour séduire l'épouse du roi. Les extraits suivants en racontent les deuxième et troisième étapes du rite de passage au sens de Van Gennep :

« Les veneurs arrivèrent aussitôt, trouvèrent le cerf là où il gisait, le levèrent sur ses pattes et avaient l'intention de lui couper la tête. Tristan dit alors : « qu'avez-vous donc l'intention de faire ? Je n'ai jamais vu découper un cerf comme vous voulez le faire. Dites-moi selon quelle méthode et de quelle manière vous êtes habitués à préparer votre gibier ». Le chef des veneurs [...] lui dit : « mon ami, je t'apprendrai volontiers notre manière de faire. Lorsque nous avons écorché notre gibier, nous le partageons en deux en suivant le dos et le débitons en quartiers. Nous n'avons ni appris ni vu ni entendu ni reçu d'autre manière de le faire auprès de qui que ce soit. A présent, si tu en connais une que nous n'ayons jamais vue, nous l'adopterons afin de mieux faire ». Tristan répondit : « Dieu vous en remercie ! [...] je veux bien vous montrer la manière de faire des veneurs de notre pays. »¹¹²⁷

Dans la version donnée par Saly (1980) cité par C. Méchin (1987), la description est plus précise :

« Leur coutume est de partager le cerf dépouillé par le haut, de haut en bas, puis de le découper en quatre quartiers. »¹¹²⁸

Revenons à Tristan :

« Il se prépara alors à découper le cerf. Lorsqu'il eut écorché la bête, il la partagea : il coupa d'abord les parties génitales et détacha les cuissots de l'arrière-train. Puis il le vida, enleva les deux épaules, la partie du dos au milieu des filets qui est la plus charnue. Puis il retourna le cerf et lui enleva les deux flancs et toute la graisse qui se trouvait au-dedans, et sépara les pattes avant du dos. Il coupa alors le cou et sépara la tête du cou ; puis il enleva la queue avec toute la graisse des flancs. A ce moment, il prépara une grande broche de bois et enleva le cœur et les rognons, le foie, les poumons et la longe. »¹¹²⁹

Dans la version de Saly, les manières sont décrites à l'identique :

« Il dépouille l'animal, coupe les daintiers puis les cuissots, retire les entrailles, les deux épaules, la partie du dos la plus grasse entre les épaules, et lève les filets au dessus et au dedans des lombes. Puis il retourne le cerf et lève la venaison des deux flancs avec sa graisse. Ensuite il tranche le cou, la tête et la queue avec le cimier. »¹¹³⁰

[La suite concerne la curée]

« Il dit alors aux veneurs : « Voila le cerf découpé selon la coutume de nos veneurs. Préparez la curée pour les chiens. » Mais ils ne savaient pas ce que c'était. Il prit alors les entrailles qu'il avait enlevées du cerf et les plaça sur la dépouille ; il fit venir les chiens et leur donna cette pâture à manger. »¹¹³¹

« Il leur dit alors : « Prenez et préparez l'offrande du poteau ; placez la tête du cerf sur le poteau et apportez cela courtoisement au roi ». Les veneurs dirent alors : « Par ma foi, les gens de ce pays n'ont jamais entendu parler ni de curée, ni d'offrande du poteau. Puisque tu es le premier veneur à nous avoir apporté cet usage, fais-nous une démonstration de cet art capital et courtois, car nous ne savons pas comment l'on pratique cet usage. »¹¹³²

[Deux rites sont pratiqués, mais mal distingués l'un de l'autre]

« Alors Tristan prit et coupa un peu de chair de tous les membres, et en fit de même avec les meilleures parties prélevées sur tous les viscères ; il jeta une nouvelle fois ces morceaux sur la dépouille et les chiens les mangèrent avec

plaisir. « C'est ce qui s'appelle la curée. Les chiens doivent le manger sur la dépouille. » Cela parut étrange aux veneurs. »¹¹³³

[Le rite principal est consacré à la présentation au roi, de la tête du cerf]

« Ensuite Tristan alla dans la forêt et coupa le plus long poteau qu'il trouva – pourtant il pouvait le porter d'une seule main- ; il attacha à ce poteau la broche sur laquelle il avait placé les parties les plus délicates qu'il avait prélevées sur le cerf, et il fixa la tête par-dessus pour en finir et dit aux veneurs : « Messieurs, prenez donc ceci qu'on appelle l'offrande du poteau, et portez courtoisement la tête au roi ; que les jeunes qui vous assistent aillent avec vous, et soufflez de vos cornes de chasse. Ceci s'appelle apporter le don de la chasse. C'est ainsi que font les veneurs là où je suis né. »¹¹³⁴

[S'ensuit un cas d'acculturation ou de réaffirmation de la continuité culturelle]

« [...] Nous aimons mieux votre usage que le notre. Tu n'as qu'à nous accompagner devant le roi et lui apporter le don de la chasse. Nous ferons tout ce que tu ordonneras. » Ils assirent alors Tristan sur un cheval. Les pèlerins l'accompagnaient. Il porta la tête sur le poteau et ils arrivèrent rapidement au château royal. »¹¹³⁵

« Tristan prit alors une corne de chasse et en soufflant dedans produisit une belle et longue sonnerie. Tous les jeunes assistants sonnèrent de leur corne comme il leur avait dit. Or, ils formaient tous ensemble un groupe important et il y avait beaucoup de cornes : la sonnerie des cornes fut imposante. Une grande troupe de serviteurs du roi bondirent alors hors du palais, étonnés et demandant ce que signifiait cette grande sonnerie de cornes. Mais Tristan et le groupe des jeunes assistants ne cessèrent pas de sonner qu'ils ne fussent parvenus devant le roi en personne [...] Jamais la prise des veneurs n'avait été rapportée d'une manière aussi distinguée et jamais le roi n'avait été aussi dignement honoré par qui que ce fût. »¹¹³⁶

Le récit de l'abillage du cerf par Tristan puis de l'hommage au roi, laisse perplexe : veut-on nous faire croire qu'avant l'arrivée de Tristan en Cornouailles, les « distances » entre classes sociales n'étaient celles de la vénerie française d'Ancien Régime ? en était coutumière. Pourquoi y voir un rite d'accession à un statut social institué par Tristan en Cornouailles, quand il ne s'agirait que la confirmation de la hiérarchie déjà instituée en Léonois ? Le raisonnement est circulaire. La vénerie cherche à préserver l'importance sociale qu'elle a toujours revendiquée, et ne cherche pas à s'ouvrir aux « classes inférieures ».

L'épisode devrait être exempt de ruses et de mensonges. Or l'auteur du roman ne s'en cache pas : dépourvu du moindre crédit avant de rencontrer des gens Tristan ment en se présentant comme membre de la maison du roi, à ceux qui n'en font pas partie :

« Tristan comprit qu'ils n'étaient pas originaires de ce pays, et il leur répondit habilement de sorte qu'ils ne surent pas clairement [...] : "Mes amis, dit-il, je suis originaire de ce pays, je cherche mes compagnons mais je n'en trouve aucun. Nous étions en train de chasser ici aujourd'hui, et ils ont suivi le cerf alors que je suis resté tout seul à l'arrière" [...] »¹¹³⁷

Ment-il en prétendant qu'il existe des usages plus sophistiqués que ceux des veneurs locaux ? En deux étapes, il a changé de statut sans laisser transparaître le handicap initial : on le retrouve ensuite à cheval, devenu le maître d'équipage et dirigeant les veneurs du roi. Il semble en définitive que l'auteur de la « Tristam saga » ait anticipé sur les théories connues sous le nom de la « double contrainte », par Bateson (1980) et Watzlawick (1972). Dans la théorie de Bateson, le sujet est confronté à un paradoxe, dans celle de Watzlawick, à des injonctions contradictoires. En

l'occurrence, Tristan est dépourvu d'attributs dignes de son rang et doit en « inventer » pour être reconnu comme prince, ce qu'il fait en instaurant la coutume de vénerie. Il doit tromper les pèlerins en montrant qu'il est un veneur et tromper les veneurs en prenant à témoin les pèlerins, en démontrant l'erreur dans l'art d'abiller un cerf. Pour les pèlerins il est l'un des Cornots, pour les veneurs, l'un des pèlerins. On aurait tort de traduire systématiquement le concept batesonien de « double bind » comme une double « contrainte » car dans le cas présent, il s'agit d'un double lien ou d'une double appartenance. Le cerf, à l'équinoxe d'automne, et le mullet, à l'équinoxe de printemps, s'accordent ontologiquement comme peuvent s'accorder le chasseur et le pèlerin revenant d'un voyage pascal à Saint-Pierre-de-Rome. Les valeurs ne sont exclusives l'un de l'autre qu'incarnées simultanément par un seul, Tristan. Celui-ci ne trouve d'issue « honorable » qu'en mentant à chacun de ses interlocuteurs. Le récit propose une version contraposée du même thème, quand Tristan veut ne mentir ni à Yseult la blonde, ni à Yseult aux blanches mains. Ce thème est poussé à l'extrême dans le lai d'Ignauré qui aime chacune de ses douze amies en toute bonne foi.

Tristan veut ne pas tromper celle à qui il a juré fidélité mais honorer son engagement conjugal. Vis-à-vis de l'une, ne pas la tromper est compatible avec délaisser l'autre. Vis-à-vis de cette dernière, honorer le contrat conjugal est incompatible avec la délaisser. Les injonctions sont contradictoires, au sens de Watzlawick, et le tiers est exclu. Ne trahir ni Yseult la blonde, ni Yseult aux blanches mains, révèle un signifié de puissance selon l'antinomie entre la nature du sentiment amoureux et le contrat social, l'institution du mariage. Le corpus médiéval n'est pas avare de ce type de situations narratives, parfaitement illustrée par le lai d'Eliduc. La situation inversée, où les deux hommes se disputent la même femme, fonde l'intrigue du corpus tristanien : Marc et Tristan, puis Mériadoc et Tristan, puis Mériadeuc et Guigemar. On la retrouve dans le corpus arthurien : Uter et Gorlois, Yder et Arthur, Lancelot et Arthur. Dans la tradition bretonne armoricaine, ce sont Cariadoc/Caradoc et Eliau/Alar Hir Din.

En définitive, il est vain de chercher l'explication du motif du cerf blanc de Pâques, dans un rite de passage (l'accession à la royauté, par l'hommage d'un cerf à la cour) ou dans un rite annuel (« cervulum facere » à partir d'une tête et d'un cuir de cerf). Il semble plus convaincant de chercher la dimension temporelle dans le contrat entre les époux, par opposition à la pulsion sexuelle saisonnière ou à la passion amoureuse fugace. La structure proposée par le lai d'Ignauré souligne les tensions qui font le sel de ces récits : Ignauré aime ses douze amies. Celles-ci rompent le pacte de non-agression mutuelle en lui imposant d'élire une favorite. Ignauré accepte, sous peine de mort. Le cocu isolé s'insurge alors et requiert l'aide des onze maris trompés. Chacun d'eux rompt le pacte de non-agression mutuelle entre époux et fait cause commune avec le cocu restant. Ils tuent Ignauré, dans un acte récursoire à l'encontre de leurs épouses. Ayant perdu leur amant, celles-ci décident que d'aussi mauvais maris perdront leurs femmes à leur tour. Le signifié de puissance des ralliements successifs est alors l'antinomie entre l'alliance de circonstance, entre pairs, et celle, durable, entre époux.

Discussion :

La représentation du cheval selon François Poplin :

Poplin dans un article sur le bestiaire des linguistes (Poplin, 2003) introduit une notion dérangeante pour l'esprit, celle de « la limite supérieure de l'animal vrai ». L'auteur fonde sa démonstration sur une expérience que tout un chacun pourrait refaire, s'il fallait s'en convaincre. Il donne pour tâche de citer les animaux spontanément, d'en dresser des listes et montre que la « tête » de liste est- ou n'est pas, selon le métier qu'exercent les sujets de l'expérience- le cheval. Autrement dit, le cheval qui, pour un zoologiste, fait incontestablement partie des animaux, est pris par d'autres pour un être si proche de l'homme qu'il n'est pas cité parmi les animaux. L'auteur montre ainsi, qu'à l'instar d'Aristote et de Buffon, la plupart des personnes situent le cheval beaucoup plus près de l'homme qu'il ne le serait des animaux. Autant dire, en tirant les conséquences de ce que révèle François Poplin, que le cheval que chevauche la dame à la fontaine ou les dames elles-mêmes, sont une seule figure des romans médiévaux !

La fille à qui l'on tient la bride et qui offre ses biens en abondance ou l'abondance en tous biens qu'on perd en ôtant la bride du cheval, sont le même motif. La fille que le chevalier doit porter sur son dos ou celle qui doit porter les chevaliers au perron du palais, sont équivalentes. C'est pourquoi nous suivons l'auteur et proposons d'interpréter le cheval Bayard du lai de Doon, non pas comme Mme Frizza (1985) qui y voit l'animal, mais comme la Demoiselle orgueilleuse du récit. Aussi, au lieu de gloser sur la concision du discours, tout entier constitué d'ellipses narratives dans la première partie du lai et nettement plus disert dans sa seconde partie, nous voulons utiliser les indications suggérées par Poplin pour décrire les thèmes des deux parties du lai de Doon. Dans la première partie, la dramaturgie se développe à partir de trois figures : Doon contre la Demoiselle orgueilleuse et Doon maîtrisant son cheval. Si la thèse de Poplin a du sens, il faut en conclure qu'il n'y a que deux figures en présence, la Demoiselle orgueilleuse avant qu'elle ne soit maîtrisée par Doon et la même, après qu'elle ait accepté que Doon de lui impose sa volonté. En définitive, la première partie du lai raconte le mariage du héros et de la fille apportant en dot le royaume de son père : le cheval est vite hors de propos. La seconde partie met en présence deux figures : Doon contre son fils et Doon jeté à bas de son cheval. Encore une fois, le cheval est laissé de côté. Le propos porte sur le père avant qu'il ne soit vaincu par son fils et après qu'il ait accepté de n'être plus le meilleur chevalier du monde.

En définitive, le cheval Bayard n'est que le prétexte à un trajet métaphorique, de Southampton à Edimbourg, de prime du solstice d'été à vêpres du même jour. Cette course est une variante géométrique de celle qu'est censé accomplir Elmar, faisant le tour des provinces d'Irlande entre prime et vêpres au solstice d'été. La comparaison des deux récits aboutit à la conclusion qu'Oengus est à Dagda, ce que son fils est à Doon. On trouvera un autre point de comparaison dans le motif selon lequel Etaine s'enfuit avec Midir : ils s'envolent sous la forme de cygnes. De la même façon, la Demoiselle orgueilleuse sommée d'épouser Doon après l'épreuve équestre, lui en propose une autre : Doon quitte Edimbourg en chevauchant à la vitesse d'un cygne.

La métamorphose équine aurait pu être le motif développé par l'auteur du lai de Doon : constatons que ce ne fut pas son choix. Mme Frizza soulignait combien ce récit est l'exemple même de la « brièveté » (sic) littéraire. De son côté, Poplin

apporte un éclairage sur la proximité de nos représentation de l'être humain et du cheval. Bayard est-il le doublet de la Demoiselle orgueilleuse ?

La linéarité selon Tim Ingold :

Dans un ouvrage récent (Ingold, 2011), l'auteur démontre l'importance des constructions mentales et sociales fondées sur la linéarité : la ligne selon lui, matérialise le mouvement. Il propose un certain nombre de rapprochements, notamment celui entre la trame narrative au sens de la séquence diachronique orale ou littéraire, et la ligne en tant que support de l'écriture. D'autres rapprochements sont plus contestables, notamment celui entre la mélodie, au sens de la séquence diachronique musicale, et la ligne en tant que support de la notation musicale. C'est réduire la musique à peu de choses ! La propension de l'auteur à jouer avec les mots se reconnaît à cette phrase :

«Le colonialisme ne consiste pas tant à imposer une linéarité à un monde non linéaire qu'à imposer sa ligne au détriment d'un autre type de ligne. »

Néanmoins Ingold a le mérite de rappeler dans quel univers mental, les peuples sans écriture conçoivent le déplacement des gibiers ou des troupeaux dont ils tirent subsistance. Prenant l'exemple des Sames, il reprend ce que d'autres avaient déjà noté : les pasteurs transhument derrière les rennes, selon des lignes plus ou moins parallèles à la direction cardinale. Les rennes migrant vers le Nord en été et vers le Sud en hiver, les Sames n'avaient pas attendu l'ethnographe pour en tirer des conclusions simples : le mouvement, comme synecdoque du déplacement migratoire, est continu d'un pôle à l'autre de leur territoire. Le déplacement saisonnier n'est pas conçu comme la somme des mouvements quotidiens des rennes, mais en tant qu'unité.

Ce travail contribue à fonder la distinction entre « l'unité » conçue comme une quantité (l'UGB, « l'unité gros gibier » définie comme la masse végétale consommée annuellement par un individu) et celle conçue comme une aire étirée entre ses pôles saisonniers. L'année des peuples nomades de l'Arctique est alors divisée en deux sous-unités, avec un trajet aller-retour jusqu'aux confins septentrionaux (les pâturages d'estive, dans la toundra) et le trajet inverse aux confins méridionaux (les zones d'hivernage, en forêt). Cette notion « d'unité », valable pour la biogéographie des cerfs, peut être rapprochée des « unités » biocénétiques du bétail domestique, les bovins et ovins en particulier : la cinétique est la même, à la différence près que les pâturages d'estive sont sommitaux, tandis que les zones d'hivernage sont en forêt, dans les vallées. Les communautés pastorales d'Europe occidentale ont toutes adopté le même mode d'exploitation de l'onde végétative, montant avec leurs troupeaux depuis l'équinoxe de printemps jusqu'au mois d'août et redescendant vers les vallées ensuite. Les zones d'hivernage sont à basse altitude, autant que faire se peut, sinon orientées vers le Sud. Dans un référentiel plan, la répartition géographique des déplacements migratoires est plus facile à visualiser car chaque unité aura une ampleur proportionnelle à la durée des saisons, alternativement favorable et défavorable à la croissance végétale. Dans un référentiel montagneux, les choses sont nettement plus complexes, du fait de l'orientation des différents versants, et la relation proportionnelle entre les différentes zones de pâturage et les deux saisons, peut échapper à l'observation. Ainsi la linéarité des déplacements et leur décomposition en unités déterminées par un équilibre entre conditions favorables ou défavorables, n'a-t-elle rien d'évident quand la migration saisonnière suit le gradient altitudinal. La transition entre la zone

d'estive (un déplacement septentrional ou un alpage) et celle d'hivernage (un déplacement méridional ou à l'adret, sinon sous couvert forestier), pour ce qui concerne les cervidés, correspond à la chasse des mâles à l'appeau en automne et à la mise-bas des femelles à la fin du printemps. Peut-on prétendre que le point d'intersection des deux trajets saisonniers est marqué d'un signe sonore ? Si c'était le cas, le rôle des chamanes sibériens serait de visualiser les lignes des déplacements migratoires, d'en situer les points médians afin d'y produire la « musique » commune aux cervidés, à leurs chasseurs et à leurs éleveurs.

La découpe du porc selon Colette Méchin :

Nous trouvons dans son article sur la pratique différentielle de découpe des porcs en Lorraine (Méchin, 1987), une opposition entre les façons de faire au Sud de la province, la zone francophone, et celles du Nord, la zone germanophone. Outre l'argument d'une opposition diachronique -la façon « germanique » étant présentée comme la plus moderne-, nous remarquons que cette méthode est celle qui permet de préserver le cuir, dont la meilleure part est alors laissée intacte. Les oppositions ethnographiques mises en évidence par Mme Méchin, sont les suivantes : au Nord, le dépouilleur fend l'animal par le devant ou le dessous (la partie ventrale), au Sud, il procède par le dessus (la partie dorsale). Au Nord, il incise de l'anus jusqu'au sternum, au Sud, du sommet de la tête jusqu'à la queue. Au Nord, l'animal est pendu tête en bas et les viscères issent par pesanteur, au Sud, l'animal est à plat sur une table et les viscères (le cinquième quartier) reposent sur celle-ci, une fois les quatre quartiers levés. Dans la pratique, les manières de faire sont moins contrastées.

Tant pour le porc que pour le cerf, nous avons vu procéder les bouchers et chasseurs selon leurs propres méthodes, qui mêlent l'une et l'autre façon selon les étapes, en fonction des commodités du lieu. La manière décrite par la saga norroise de Tristan emprunte aux deux méthodes. La technique inventée par Tristan préserve le cuir, la tête du cerf restant en connexion du cuir entier. Les Cornouaillais auraient découpé le cuir de manière telle qu'il devenait impossible d'en faire le masque de « *cervulum* » ou un mannequin comme celui des Bouphonia. Il est donc légitime de se demander si l'offrande faite au roi par Tristan ne concerne pas surtout le cuir. Nous avons déjà rencontré ce tribut de cerfs avec leur cuir, dans les relations établies entre propriétaires fonciers et usufruitiers de la ressource cynégétique, à propos de l'abbaye de Saint-Hubert :

«Le duc Godefroy le Barbu s'acquitta un jour de la coutume selon laquelle il devait offrir à l'abbaye les prémices de la chasse, en donnant à l'abbaye cinq cerfs (avec leur peau : cum coriis) ». ¹¹³⁸

Mme Méchin apporte une précision importante : la partie supérieure de l'échine est désignée par les termes « jeuf » ou « juef », ce que l'étymologie populaire rapproche évidemment de « juif », comme si la boucherie ou le commerce des animaux de boucherie relevait d'une fraction mésestimée de la communauté. Suivons Martina Pitz dans sa critique d'une interprétation onomastique d'Aude Wirth (2004) :

« Dans un petit nombre de cas, les solutions proposées semblent néanmoins sujettes à caution. [...] Joeuf (1128 Juf, 1242 Juef, 1544 Jeux ; on pourra aussi citer 1279 [orig.], 1298 [orig.] Juef, etc.), que l'auteur fait dériver de lat. judaeus « juif », pourrait être rattaché à lat. jūdicium, pour lequel des formes parallèles ont été étudiées par Roland PUHL et Jean-Pierre CHAMBON. » ¹¹³⁹

Si comme le pensent les linguistes, le « jeuf » est le droit du seigneur, ce serait à titre de réparation puisque toute appropriation d'un cerf était un délit. Il est

possible aussi que le « jeuf » ait désigné l'intervalle entre la première vertèbre et la tête du cerf, l'échine étant du côté de ceux qui tirent profit de la carcasse, et la tête présentée au propriétaire foncier dont le domaine abrite le cheptel sauvage. Cette interprétation fait du roi médiéval le substitut d'Artémis, dont la tutelle sur l'espace commence là où finit l'*ager*. Le « *keraton* » grec antique a pour équivalent la « muette » médiévale, le bâtiment où sont logés les chiens et exposés les bois jetés ou les trophées de chasse. La question de savoir d'où vient le mot « jeuf » n'est pas de notre compétence. Les spécialistes n'ont pas cherché une relation avec une forme populaire du mot « *jovis* ». L'argument est strictement comparatif, qui tient au rapprochement entre les mythologies védique et gréco-romaine, au sujet de l'échine du porc et de la foudre brandie par l'entité céleste.

L'hypothèse concerne les trajets associant les directions équinoxiale et cardinale. L'hypothèse est fondée sur la correspondance entre un parcours quadrangulaire et les orientations intermédiaires. Elle est validée quand les changements de direction, les heures ou les dates homologues, correspondent aux quatre angles du parcours sacré. L'hypothèse est réfutée quand les orientations intermédiaires ne sont pas prises en compte.

Le mythème traite des parcours quadrangulaires selon les axes Est/Ouest et Nord/Sud, ce qui n'a de sens qu'aux équinoxes ; la dissonance est résolue par l'intersection des lignes directrices. Ces points sont orientés selon les azimuts ou les heures de levers et couchers solaires aux solstices. Une variante du rite consiste à suivre, sur le sol, la projection de l'analemme solaire.

Où le cerf réalise une amphidromie :

La légende de saint Télo à Landeleau :

Saint Télo et sa sœur décident de se partager le territoire de Landeleau ; ils décident que chacun délimitera sa paroisse en un jour, que chacun s'arrêtera au chant du coq. Le moment venu, saint Télo se place sur le seuil de sa cellule et siffle : un cerf vient s'agenouiller à ses pieds. Il l'enfourche et le cerf se met en route. En traversant la cour de Kastell Gall, le cerf est pris en chasse par la meute que le châtelain fait lâcher. Saint Télo se réfugie dans le chêne de Keravel, tandis que le cerf se réfugie dans une garenne. Sa sœur, jalouse de ce que Télo pourrait, grâce à son cerf, enclore un plus grand territoire que le sien, prend un coq, le fourre dans le conduit de cheminée et allume le feu. Le coq chante désespérément et réveille toutes les basses-cours alentour, vers deux heures du matin. Saint Télo est contraint de s'arrêter, tandis que sa sœur a sauvé une partie de sa propre paroisse. On construit alors l'église.

Le retournement de situation narrative est centré sur l'heure nocturne du chant du coq. Le terme de référence, le «*gallicinium*», désigne l'heure matinale du chant du coq, déjà évoquée au sujet de saint Léonard :

« Les plus sensibles à la gloire après les paons, sont ces sentinelles nocturnes que la nature a créées pour dissiper le sommeil et remettre l'homme au travail. Les coqs connaissent les astres et de trois heures en trois heures, ils coupent la journée par leurs chants. Ils vont se coucher avec le soleil et à la

quatrième veille militaire, ils nous rappellent aux occupations et au travail. Ils ne souffrent pas que le lever du soleil nous surprenne ; ils annoncent par leur chant le jour qui approche, et ce chant lui-même en battant des ailes. »²³³⁸

« Le coq [...] indique les heures du jour et de la nuit et les divers moments de la journée : il chante cependant plus haut et plus orgueilleusement de nuit, mais vers le lever du jour, il chante plus clair et plus doucement ; mais il bat trois fois son corps de ses ailes avant de chanter. »²³³⁹

« Lorsque le coq chante de nuit, plus on se trouve près de la venue du soir ou du lever du jour, et plus il chante souvent : et plus on approche du milieu de la nuit, plus il donne de puissance à son chant et d'ampleur à sa voix. Le crépuscule du soir et l'aube, qui participent à la fois de la nature du jour et de celle de la nuit mêlées ensemble, symbolisent [etc...] »²³⁴⁰

L'emboîtement des jours dans l'année n'est pas explicitement décrit mais on peut l'inférer du comportement nuptial printanier des oiseaux ; le chant du coq à prime équivaut à l'équinoxe. S'ils chantent avant l'heure, c'est qu'ils sont fous :

Entre Noël et la Chandeleur, les coqs sont fous.

De la Noël à la Chandeleur, les coqs sont tout déroutés.²³⁴¹

Les coqs ne chantent plus, une fois leur saison passée :

A la saint Eusèbe, ponte de poule est faible. [le 1^{er} août]

A saint Pierre coq chantant, présage de mauvais temps. [le 1^{er} août]

En août, les gélines sont sourdes.²³⁴²

Une notule d'Elie relative aux coqs indique implicitement le lever solaire et explicitement le rite de prise de possession d'un domaine par une amphidromie. Il y a alors une inversion de l'objet (le domaine) et de l'agent (le coq) comme s'il s'agissait de s'assurer que le coq reste bien sur le domaine. Pour ce qui relève précisément de la fonction sacrée des poulets romains, citons Plinie et Elie :

« Leur façon de prendre la nourriture sont des présages ; ce sont eux qui régissent quotidiennement la vie de nos magistrats, et qui ouvrent ou leur ferment leurs propres maisons ; ce sont eux qui font avancer ou qui retiennent les faisceaux romains, qui ordonnent ou interdisent les batailles, [...] ce sont les grands maîtres des maîtres du monde, aussi agréables aux dieux par leurs entrailles et leur foie que les victimes opimes. Leurs chants entendus à des heures indues et le soir sont des prodiges avertisseurs. »²³⁴³

« Diverses pratiques divinatoires : [...] certains pratiquent la divination par les oiseaux, en se mettant à un poste d'observation pour étudier attentivement leurs déplacements et les endroits où ils séjournent. De nombreuses personnalités, parmi lesquelles Tirésias, Polydamas, Polyeidos et Théoclymène sont célèbres pour leur maîtrise de cet art. »²³⁴⁴

Le coq placé au sommet du clocher fait doublon avec la cloche. Le domaine s'étend jusque là où porte le son. D'autres versions de légendes de fondation évoquent des motifs congruents : au son de la cloche du saint homme, au son du cor du chasseur. Outre l'accolade donnée à ceux qui ont entendu sa cloche et sont venus rendre hommage au saint homme, circulent des récits de guérison au toucher de la fameuse cloche. A Plogonnec, une « cloche » sert encore à la guérison des pèlerins souffrant des oreilles : c'est aujourd'hui une cloche fictive, une petite statuette du saint homme en dépôt auprès de la source curative de saint Tégarec ou saint Tegonnec.

Les légendes communes aux saints Edern et Herbot :

A Lannédern, on raconte plusieurs épisodes de la vie du saint homme. Saint Edern et sa sœur ont une vache qui constitue leur seul cheptel. Celle-ci prend sa pâture dans les champs alentour. En retour, les blés plus beaux y poussent. Par

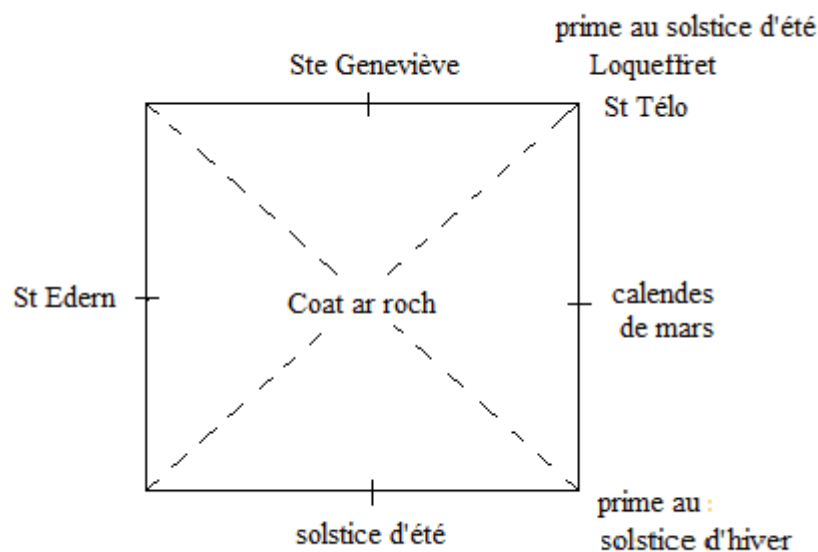
jalousie, on la lui tue. Plus tard, alors que saint Edern est en oraison, un cerf vient se mettre sous sa protection, alors qu'il est chassé. Différents prodiges s'ensuivent. Ne retenons que celui où le cerf est chevauché par Edern pour délimiter les limites du sanctuaire, avant le lever du soleil. La version locale insiste particulièrement sur la rivalité entre saint Edern et sa sœur Génovéfa, installée à Loqueffret, tandis qu'il l'est à Lannédern. Chacun construit une église et souhaite délimiter sa paroisse ; ils conviennent que reviendra à Edern le territoire qu'il pourra parcourir entre la tombée de la nuit et le chant du coq. Le moment venu, Edern enfourche son compagnon ; le cerf parcourt une distance considérable et arrive aux portes de Loqueffret lorsque Génovéfa, de peur que sa paroisse ne soit trop exigüe, fait cesser la course au chant d'un coq. Le frère et la sœur ont chacun maudit l'église de l'autre : celle d'Edern ne devait jamais avoir de haut clocher, tandis que celle de Génovéfa voyait ses cloches se fêler.

La paroisse de Loqueffret est placée sous la tutelle de saint Herbot, fêté le 13 juin. Sa légende est particulièrement pauvre en faits prodigieux, mais l'attention populaire est reportée sur les animaux à cornes dont saint Herbot est le protecteur. Autrement dit, quatre saints dont la légende comporte des éléments bovins, Tégo ou Télo à Plogonnec, Edern et Herbot à Loqueffret, Goussaud dans la paroisse éponyme et Cornély à Locmariaquer, jalonnent le calendrier aux dates caractéristiques du rut des cerfs et des taureaux, Edern le 26 août et Cornély le 16 septembre. Aux dates de naissance des faons et des veaux, on trouve saint Herbot, le 13 juin, encadré par les deux dates mythiques des lever et coucher estivaux, Télo le 9 février et Goussaud, le 5 novembre. Dès lors Tégo, Tégonnec ou Tégarec, fêtés le 14 mars, deviennent par antithèse les doublons de Cornély. La légende de ce dernier reprend les motifs narratifs caractéristiques des vertus curatives attribuées aux trois autres.

Les légendes communes aux saints Edern et Télo :

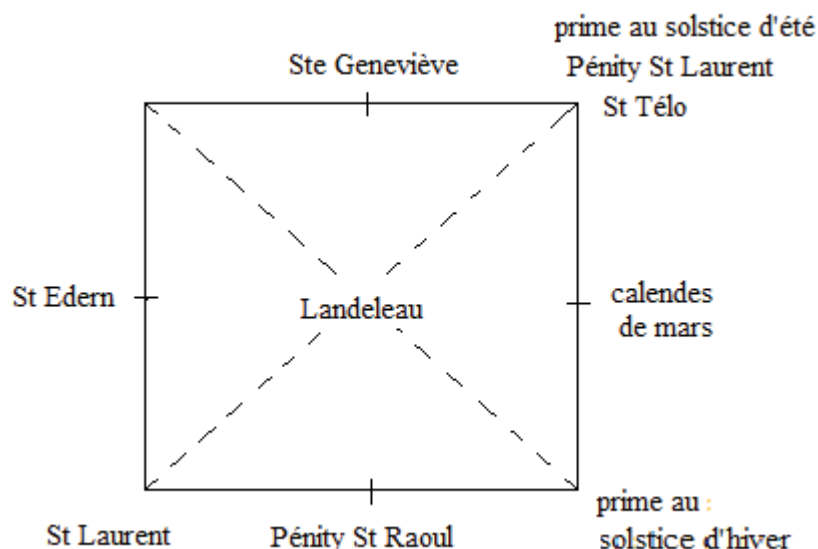
L'interprétation repose sur l'équivalence entre les légendes des saints Télo et Edern. L'arbitrage est fait par Génovéfa, fêtée le 3 janvier, au solstice d'hiver. La nuit doit finir à prime, au Sud-Est à cette époque de l'année. Or Loqueffret est au Nord-Est de Lannédern, c'est-à-dire à l'emplacement homologue de la date de natalice du saint homme, dans un référentiel géographique centré sur le sanctuaire, au lieu-dit « Coat ar Roch ». Génovéfa a donc interrompu la course à l'orée de son propre territoire. La « sœur », placée à prime du solstice d'été, et le coq, chantant avant l'heure dite, sont homologues toujours dans le référentiel local : évidemment, cette interprétation ne vaut que pour Lannédern. Remarquons par ailleurs que Génovéfa s'y prend ici d'une autre manière ailleurs, pour faire chanter le coq. Dans la version de Plogonnec, c'est en le plongeant dans l'eau, dans celle de Lannédern, c'est en le fourrant dans l'âtre et en allumant un feu. Un feu opportun, dans la direction de prime du solstice d'été, fait de la nuit la plus longue de l'année, la nuit la plus courte :

Figure 29



La version équinoxiale correspond au calendrier archaïque : saint Ederm ou saint Cornély sont opposés aux calendes de mars ou à l'équinoxe. La version solsticiale correspond au calendrier julien : sainte Geneviève et saint Télo signifient le solstice, selon l'antinomie hiver/été. Reprenons les mêmes légendes de fondation pour d'autres paroisses, afin de combler les manques. A Landeleau, le circuit de troménie suit l'axe Nord/Sud selon le tracé de l'analemme solaire : deux hagionymes viennent corroborer l'interprétation. L'extrémité Sud du parcours est le Pénity-Saint-Raoul et l'extrémité Nord, le Pénity-Saint-Laurent, l'un est fêté le 25 juin, l'autre le 10 août :

Figure 30



Comme le chêne de Keravel sert de gnomon à Landeleau, il est tentant d'induire que le repère homologue, à Lannédern, était le mégalithe de Coat ar Roch. La fonction narrative est aujourd'hui associée au clocher paroissial.

Amphidromie au cerf, à une date indéterminée, au Puy en Velay :

La légende de saint Evode, Vosy ou Voy, fêté le 12 novembre, regroupe différents prodiges. Une veuve souffre de fièvres malignes ; elle a une vision de la Vierge, laquelle lui prescrit d'aller se coucher sur une pierre, sur un rocher escarpé, le mont Anicius devenu Le Puy-Sainte-Marie. Sitôt fait, la femme se trouve guérie. Evodius, le premier évêque du Velay vient pour rendre compte du miracle. Apparaît un cerf dont la voie sur le sol enneigé révèle les contours d'un sanctuaire. Saint Evode décide alors de faire bâtir une église.

Dans une autre version, on rapporte une visite de saint Georges au mois de juillet, alors que la roche est recouverte d'une couche de neige. Un cerf y a passé dont la voie marque au sol le pourtour d'une enceinte. Georges fait de l'endroit un sanctuaire et décide d'y faire bâtir une église. Avant que la neige ne fonde, l'évêque fait planter dans les pas du cerf des rameaux d'aubépine. Le lendemain, l'aubépine est en fleurs et marque l'enceinte sacrée. A la suite de ces miracles, l'évêque propose au pape de faire construire une basilique et d'y placer le siège épiscopal. Selon une autre version, saint Georges lui-même revient à la vie après s'être allongé sur la dalle de pierre. Enfin, dans une dernière version, saint Georges fait constater le miracle de la guérison de la fièvre féminine mais saint Vosy demande que soit édifiée la basilique, après qu'il ait lui-même constaté la guérison miraculeuse d'un paralytique.

La légende locale rapporte encore l'intervention de saint Paulien : le saint homme est allé à Rome à la demande d'Evode pour obtenir la construction de la basilique. Il en revient accompagné de Scutaire, évêque et architecte, dont le nom est inscrit sur l'un des porches de la cathédrale. Une fois la basilique terminée, les deux s'en retournent à Rome proposer qu'elle soit le siège épiscopal du diocèse. Sur leur trajet, ils sont interceptés par des émissaires qui leur remettent des reliques et les déchargent de cette mission. A leur retour, des lumières célestes illuminaient la nouvelle basilique. La dernière partie de la légende est comparable à l'un des motifs de celle de la fondation de la basilique Saint-Denis : au Puy-en-Velay, le cerf prend la place qu'occupera un lépreux à Saint-Denis.

Les chroniques anciennes rapportent que ce sanctuaire dédié au culte marial, fut le second plus important de l'Occident ; Charlemagne lui-même le tenait en haute estime. Les trois sanctuaires les plus importants étaient alignés sur l'axe Nord/Sud de l'empire carolingien : Aix-la-Chapelle/Le-Puy-en-Velay/Saint-Gilles-en-Provence. La cité vellave est le point médian du trajet, comme le pic rocheux est un gnomon dont l'ombre en marquant les levers et couchers solsticiaux, indique les points extrêmes de la course solaire. Les toponymes « Saint-Voy » ou « Sainte-Voy », corrompu en « Sainte-Foy », jalonnent tout le trajet d'Aix-la-Chapelle à Saint-Jacques-de-Compostelle.

L'édification du sanctuaire chrétien s'explique par la présence d'un ancien temple romain en ces lieux, dont a été conservé un bassin de pierre. L'eau en était censée guérir les patients dont la maladie aurait résisté à l'art d'Hippocrate. De part et d'autre de la cuve subsistent des bas-reliefs montrant des scènes de chasses fabuleuses. Un peu plus loin, une autre scène sculptée a été remployée en soubassement du clocher de la cathédrale du Puy : on y voit un sacrifice, malheureusement amputé de la représentation de la divinité romaine. L'image-récit est comparable à la scène printanière de la mosaïque de Lillebonne : on y voit l'autel, un assistant avec une patelle placée sous la tête d'un cerf apprivoisé, le cerf lui-même retenu par son mors. De l'assistant retenant le cerf, il ne subsiste que le bras : le bloc sculpté suivant manque.

Deux autres images sont représentées : sur le registre supérieur, un personnage interprété comme Hercule est à demi couché, comme s'il se relevait. Derrière lui, trois entités anthropomorphes semblent le délier d'un mât. Devant lui, un personnage masculin fait la course ou précède deux chevaux. Sur le registre inférieur, une série de deux fois six cannelures verticales, dont la première occupée par une tête seule, semble signifier la partition de l'année en deux semestres, à la manière du Rex Sacrorum romain. Si la disposition d'origine des blocs a été conservée lors de l'édification du clocher de la cathédrale, la scène du sacrifice à Diane coïncide exactement avec la première cannelure, celle occupée par la tête seule. A nos yeux le masque de Janus suffirait à lui seul à indiquer la fonction des deux groupes de six cannelures. Cette interprétation place la date des calendes de janvier comme celle dédiée à Diane, alors que sur la mosaïque de Lillebonne, l'orientation Nord est l'indice utilisé pour signifier le décalage dû à la réforme julienne.

L'indication équinoxiale permet le rapprochement avec la légende de saint Eustache (fêté le 20 septembre) : Placide est un officier romain païen, ardent chasseur, qui traque un troupeau de cerfs. Un des cerfs s'écarte et Placide le suit ; il perd ses compagnons durant la poursuite. Le cerf s'arrête et comme Placide s'en approche, il voit dans la ramure l'image d'un crucifié, brillante comme le soleil. Dieu s'adresse alors en ces termes au chasseur : « Placide, pourquoi me poursuis-tu ? » Puis la même voix l'engage à se faire baptiser, lui, sa femme et son fils. Alors Placide, changeant de nom et de vie, devient le confesseur saint Eustache.

Cette version est bien connue ; il en existe de nettement plus élaborées, dont on peut se demander ce qu'elles ont de vraisemblable :

« La parole du Christ par la bouche du cerf lui dit : « Je suis le Christ qui a créé le ciel et la terre, qui a fait jaillir la lumière et l'a séparé des ténèbres ; j'ai réglé le temps, les jours et les années ; j'ai formé l'homme du limon de la terre ; pour sauver le genre humain, je suis apparu ici-bas , avec un corps, et après avoir été crucifié et enseveli, je suis ressuscité le troisième jour ». Eustache répondit : « Je crois, Seigneur, que c'est vous qui avez tout fait, et que vous ramenez ceux qui s'égarerent. » Eustache courut trouver l'évêque de la ville et se fit baptiser avec sa famille. »²³⁴⁵

Placide est issu de la gens Anicius. Sous le nom d'Eustache, il est le saint patron breton des chasseurs, gardes-chasse et forestiers. Il est surtout connu pour être le plus anciennement vénéré des saints hommes au cerf ; sa légende est entrée dès le VIII^e siècle dans l'hagiographie officielle.

Le mythe marial au Puy-en-Velay :

L'interprétation chrétienne a retenu les dates printanières pour commémorer le culte marial : chaque fois que le Vendredi Saint coïncide avec l'Annonciation, l'année en question est jubilaire dans le diocèse du Puy. Effectivement, il y a de solides arguments mythologiques pour faire du 25 mars, une date étroitement associée au passage du cerf sur le Mont Anicius :

L'automne, jusqu'à Noël. Depuis là, le dur hiver jusqu'à ce que fleurisse le saule. Depuis là l'hiver cruel jusqu'à ce que l'aubépine soit en fleurs.²³⁴⁶
 Quand l'aubépine entre en fleurs, crains toujours quelques fraîcheurs.
 Aubépine en fleurs, le temps en rigueur.
 Quand l'aubépine est en fleurs, l'hiver est en rigueur.
 Quand l'aubépine est en fleurs, le temps est en rigueur.
 Quand fleurit l'aubépin, la gelée n'est pas loin.

Quand fleurit le mai, gare à la gelée. »²³⁴⁷

A sainte Honorine bourgeoise l'aubépine. [27 février]

A sainte Marie les aubépines sont fleuries. [l'Annonciation]

Quand l'aubépine fleurit, il faut s'approcher du surplis. [faire ses Pâques]²³⁴⁸

Quand l'aubépine bourgeoise, les chiens ont la rage.

Lorsque l'aubépine suspend sa sève, le chien enragé repart.²³⁴⁹

L'assertion reste ambivalente car deux dates sont signifiées : l'équinoxe vernal et les calendes de mai. Les correspondances établies entre la rage des chiens et le cycle de l'aubépine signalent les équinoxes. Durant la dormance végétale, les chiens n'ont pas la rage. Par antithèse, ils l'ont durant le semestre « clair ». Ainsi s'explique la lycanthropie de saint Ronan.

La floraison printanière de l'aubépine, doublon de l'Annonciation, est opposée au rut automnal des hommes et des cerfs. L'enfant conçu à l'Annonciation naît à la Nativité. S'il avait été conçu en septembre, il naîtrait à la saint Jean. Est-ce à cette date que le cerf est passé dans la neige au Mont Anicius ? Il ne manque qu'une donnée attestant des calendes de mai pour que le cerf du Puy-en-Velay trouve exactement sa traduction selon le festiaire traditionnel des Celtes. Les calendes d'août et les calendes de mai indiquent, par homologie, les directions de lever et coucher solaire au solstice d'hiver. A cette date, le soleil atteint l'extrémité Sud de sa course annuelle : peut être est-ce la raison pour laquelle Paulien et Scutaire n'ont pas eu à faire le trajet de retour à Rome ? Les deux dates manquantes, Paulien, fêté le 12 février, et Evode, le 12 novembre, restituent les dates du festiaire celtique : les calendes de février (natalice de Paulien), les calendes de mai (l'aubépine), les calendes d'août (aujourd'hui, la fête mariale) et les calendes de novembre (natalice d'Evode). Ces quatre dates correspondent à un tracé archéologique quadrangulaire, les vestiges de l'ancien sanctuaire sous le dallage de la basilique. Le « miracle » plus ou moins dissimulé sous la figure mariale est la concordance la grossesse de l'entité divine antique et son accouchement aux calendes de mai. Cette conjecture vient du rapprochement de la légende vellave avec deux parcours amphidromiques : celui de saint Jacques à Compostelle, qui doit encercler la montagne locale habitée par une sorcière lupine, et celui de saint Ronan, lui-même lycanthrope et affronté à une « sorcière » sur le Ménez Lokorn. La procession dédiée à saint Ronan ne fait plus de nos jours le tour du Ménez Lokorn, mais nous verrons les arguments prouvant que le circuit ancien était différent. La date patronale est le 1^{er} juin dans le calendrier sanctoral breton, mais selon O'Riain cité par Gricourt et Hollard (2011), le saint homme était autrefois inscrit aux calendes de mai :

« L'une des solennités répertoriées au nom de « Ronan » dans les calendriers ou martyrologues irlandais figure précisément aux kalendiis maii (1^{er} mai). »

²³⁵⁰

Nous retrouvons tous ces repères dans l'amphidromie de Gouesnou.

Amphidromie à l'Ascension :

La procession circumambulatoire contemporaine est nommée « *tro ar relegou* » comme à Landeleau, ce qui signifie « le tour des reliques » ; elle est dédiée à saint Gouesnou et suit un parcours d'environ quatre lieues, avec plusieurs changements de direction, qui dessinent vaguement un quadrilatère suivant les quatre orientations cardinales. Les pèlerins font le trajet chaque jeudi de l'Ascension pour obtenir le pardon de saint Gouesnou. La date au plus tard est celle du natalice de saint Ronan, de même que la longueur du trajet, égale pour les deux troménies. Le départ s'effectue avec le lever du soleil vers cinq heures, à l'heure de primes, et

comporte treize stations, d'après Arzur et Labbe (1998) : on délimite ainsi les douze intervalles unitaires selon le même principe qu'à Larchant, où le parcours reproduit sur terre le décompte des unités horaires canoniales. Le saint homme est fêté le 25 octobre : à la latitude considérée, il s'agit de la date homologue du couchant solsticial estival. Quand l'Ascension est en clé postérieure, les pèlerins arrivent, à vêpres, à l'endroit situé sur le cadran horaire, comme l'est le 25 octobre sur la roue des saisons. On ne peut mieux signifier que le trajet s'arrête là où le saint homme a fini sa vie.

La légende de saint Gouesnou (fêté le 25 octobre) en fait le fils de Tудоël et le frère de Tudona, émigrés de Grande Bretagne en Armorique. L'immigrant ayant demandé l'asile, les paysans le lui refusent ; il choisit une pierre pour passer la nuit (ce mégalithe est devenu « la chaise-Saint-Gouesnou »). Il bâtit son ermitage au lieu appelé Pénity-Goeznu. Un jour Conomor, roi de Domnonée, chasse un cerf qui se réfugie dans l'oratoire de l'ermite. Touché par la grâce, il fait un don de terres selon les modalités habituelles : autant que ce que l'ermite pourra circonscrire en un jour. Deux versions existent : dans l'une, le prodige est constitué par la levée immédiate des fossés dans le sillon creusé par la fourche que le saint traîne derrière lui durant son périple. Dans l'autre, il en traîne derrière lui une houe : la terre se lève de part et d'autre du sillon pour former un fossé et un talus. Ce domaine devient la paroisse éponyme. Le sanctuaire de saint Gouesnou est connu pour être une terre d'asile : quiconque pénètre en armes dans l'enclos sacré, sera frappé de mort subite.

Nous avons relevé les azimuts de dix des stations de la troménie estivale, par rapport à son centre actuel, le Bourg-Neuf. Les étapes du parcours suivent le relevé de Tanguy (1984) cité par Hascoët (2010), en fonction du lever solsticial estival et l'heure de primes. Le départ et l'arrivée se font à Gouesnou, situé au Nord-Ouest du Bourg-Neuf. L'indication permet de situer le centre du référentiel, le Bourg Neuf : le lieu-dit « Gouesnou », indiqué par l'azimut de vêpres au solstice d'été, est l'homologue de la date patronale sur la roue des saisons. Il existe une dissonance entre la date mobile de la procession, et l'indication à date fixe des azimuts, des heures de lever et coucher solaire, et des dates homologues : nous la résolvons en prenant le solstice d'été comme référence. Il devient alors facile de restituer les points de passage de la procession. La première station se trouve à Pen Hoat, juste au Nord du centre du périple. Nous présumons que cette station correspondait à l'heure canoniale de matines ; on y passe aujourd'hui avec cinq heures de décalage. La seconde station se trouve au Pénity de Gouesnou : on y arrivait autrefois au soleil levant, car le Pénity est exactement au Nord-Est du centre du périple. La troisième station est située plein Est, à la Croix-Saint-Tudon. La cinquième indication correspond à un diverticule du trajet, en direction du Sud-Est, c'est-à-dire à l'azimut du levant solsticial hivernal : nous nous attendions à y trouver un oratoire mais ne l'avons pas identifié. De même plein Sud, à l'azimut de la culmination méridienne et solsticial. La sixième station se trouve à Keraudren, exactement au Sud-Ouest. Nous relevons un décalage angulaire équivalent à celui constaté à Larchant, décalage qui explique l'atrophie du trajet dans sa portion située entre prime et sexte. Autrement dit, la station située à l'opposé du Pénity remplit aujourd'hui l'office dévolu autrefois à la station située à sexte. Ce décalage s'explique par la réforme julienne du calendrier : tant que le périple était accompli depuis le coucher solaire, l'axe cardinal correspondait à un passage à matines à Pen Hoat et à midi au point opposé. Une fois que le départ a été fixé à prime, le retard accumulé entre le village de Gouesnou et le Pénity, est « rattrapé » entre la Croix-Saint-Tudon et Keraudren. L'axe

Pénity/Keraudren joue alors le rôle de l'axe cardinal. La septième station significative est « Goarem ar Sant », la fontaine du saint, à l'azimut correspondant à l'heure de none du solstice d'été. La huitième station est l'opposée de celle de saint Tudon, c'est-à-dire plein Ouest. La dernière station correspond la fontaine de saint Gouesnou et à la Croix-Saint-Mémor, situées à l'azimut Nord-Ouest, homologue de vèpres et du natalice du saint homme.

Amphidromie à Plabennec :

Les données sont lacunaires : seule la moitié Sud du parcours a été reconnue par Hascoët. Dissocier le contexte rituel de saint Gouesnou de celui de saint Ténénan nous semble une erreur. Le parcours est actuellement centré sur Croaz Prenn, toponyme renvoyant à une ancienne croix dédiée à saint Erek. Le village est sous la protection de saint Ténénan ou Ténéran, confondu avec le seigneur de Lesquelen ou du Quélen, donataire de terres dans la légende de saint Hernin ou saint Harn. La procession part de l'église dédiée à saint Ténéran, puis se dirige plein Est vers la croix Croaz Prenn. Là, le trajet s'infléchit vers le Sud Est. Un trajet incertain fait passer par la fontaine blanche, puis oblique franchement en direction de l'Ouest. Le passage à la méridienne, c'est-à-dire au Sud exact de Croaz Prenn, est marqué par un autre changement de direction qui ramène la procession à la chapelle de Lanorven au Sud-Ouest du parcours. De là, les pèlerins obliquent vers le Nord pour terminer leur périple à l'église.

La légende de saint Ténénan ou Ténéran (fêté le 16 juillet) rapporte que « Tinidorus » ou « Tinidor », devenu « Ténénan » ou « Ténéran », est originaire du Pays de Galles. Il est le disciple de saint Carantec. Il refuse d'épouser la fille d'un noble de la cour, contracte la lèpre et en est guéri, puis émigre en Bretagne armoricaine sur les bords de l'Elorn. Il y bâtit son ermitage au lieu dit La Forest en Landerneau, puis pénétrant plus avant dans la forêt, il s'installe à Lez-Kelen en Plabennec. Ses fidèles le rejoignent et l'élisent évêque du Léon. Le village éponyme (« Lantinidor ») est devenu Landerneau. Il est connu pour ses miracles en rapport avec le feu et les orages.

Dans la légende de saint Hernin (fêté le 7 mai) les mêmes motifs apparaissent. Alors que le seigneur de Quélen chasse à proximité de l'ermitage du saint homme, la biche traquée par la meute vient se réfugier auprès de saint Hernin. Il reçoit des terres du seigneur de Quélen, qui se convertit à la religion chrétienne. La mémoire locale retient le motif des fossés que le saint homme n'aura pas eu à creuser : il traîne son bâton derrière lui et à mesure de son périple quadrangulaire, le domaine est cerné d'un fossé et de sa haie. Saint Hernin fût enterré sur place. Il est fêté le 1^{er} lundi de mai (date de natalice) et le 30 octobre.

La légende de Locarn reprend le thème déjà rencontré à Gouesnou : alors que le comte Conomor chasse le cerf, l'animal se réfugie dans l'oratoire et se couche sur la tombe de saint Hernin. Les chiens se précipitent mais ne peuvent franchir l'enceinte sacrée. Conomor et ses veneurs poussent en avant leurs chevaux, qui refusent d'avancer. On interroge les paysans, qui rapportent la légende de l'ermite au cerf : Conomor est touché par la grâce et fait bâtir une église, dans laquelle se trouvent encore les reliques de saint Hernin et le matériel processionnel correspondant. Le motif de la frontière « invisible » qui retient la meute, les chevaux ou les bœufs du chariot funéraire, se retrouve dans les légendes de Locronan, Landeleau, Plougars, Locarn et Cast.

Signalons encore le seigneur du Karn, le roi aux oreilles de cheval. L'île du Carn est remarquable par ses trois dolmens à couloirs, qu'on croyait être son palais. L'équivalence étymologique entre « Herne » et « Kern », conduit à rapprocher saint Hernin de saint Carné (en breton, saint Karne, natalice le 15 novembre) et de saint Cornély, connu pour avoir fait le pèlerinage de Rome avec une paire de bœufs.

La légende amphidromique de saint Léonard (fêté le 6 novembre) :

Revenons sur la légende de Saint-Léonard-de-Noblat. Le saint homme assiste une reine prise des douleurs de l'enfantement. La mère et l'enfant sont en péril ; l'intercession du saint suffit à les sauver. En récompense, le roi lui donne des richesses que saint Léonard refuse, leur préférant la franchise de la forêt où il s'est établi. Citons directement Jacques de Voragine :

« On y éleva donc un monastère où Léonard vécut longtemps dans la pratique d'une abstinence sévère, avec deux personnes qu'il s'adjoignit. Or, comme on ne pouvait se procurer de l'eau qu'à un mille de distance, il fit percer un puits sec dans son monastère et il le remplit d'eau par ses prières. Il appela ce lieu Nobiliac parce qu'il lui avait été donné par un noble roi. »

Examinons le motif de l'eau dans le puits sec. Ce puits est équivalent à celui d'Eratosthène. On sait que le soleil, en passant au zénith, ne laisse pas d'ombre au fond du puits. Cette observation est conservée chez nous sous la forme :

« Le plus grand jour de l'été, c'est la saint Barnabé ».

« A la saint Barnabé, le soleil au fond du piché. »²³⁵¹

La saint Barnabé (le 11 juin) est une date solsticiale, car la date a été dédiée au saint homme avant la réforme grégorienne puis figée par celle-ci. Le motif du puits sec à Saint-Léonard-de-Noblat indique l'azimut du coucher solsticial estival, homologue de la date patronale sur la roue des saisons. Le couchant estival correspond au motif de la course contre les chevaux du roi d'Ulster, lors de la fête de Samain. Prise des douleurs de l'enfantement, Macha accouche des jumeaux dans la plaine. Le rite contemporain, à Saint-Léonard-de-Noblat, met encore en scène une course de chevaux et le jeu de quintaine. Rapprochons le puits de Saint-Léonard-de-Noblat du lavoir de Locronan, via le nom « Kebenn ». L'hydronyme breton « *kibenn* » désigne la citerne ou le bassin. Le surnom « Kebenn » tire son origine de ce bassin assimilé à un lavoir ; on a fait de l'accouchée, une lavandière ou une mégère à la libre parole. On aura reconnu celle qui, chez Anatole Le Braz comme chez les autres folkloristes, procédait au diagnostic vital sur l'eau des fontaines, qu'il s'agisse de nouveau-nés ou d'enfants malades. Dans le mythe irlandais, il s'agit d'Etaine, dont l'ordalie à la source Segais, durant la fête des calendes de novembre, provoque le jaillissement à l'origine de la rivière Boyne.

Le motif de la sécheresse estivale et du jaillissement de la source au couchant du solstice d'été, sont liés à l'apparence bovine d'une entité gynémorphe. A Lannédern, ces motifs sont également attestés : la mutilation de Boand devient la mise à mort de la vache de saint Ederne. A Saint-Calais, c'est un bœuf sauvage. A Locronan, un bœuf indompté mutilé par la Kébenn. A Landeleau, le rôle de la Kebenn est tenu par Génovéfa qui, comme dans la légende de saint Léonard, interrompt la circumambulation du saint homme au chant du coq. Les deux dates patronales, la saint Télo le 9 février et la saint Léonard le 6 novembre, sont homologues respectivement du Nord-Est (prime au solstice d'été) et du Nord-Ouest (vêpres à la même date).

La légende amphidromique de saint Calais (fêté le 1^{er} juillet) rapporte que le saint homme fut moine à Menat puis compagnon des saints Avit et Mesmin à Micy,

près d'Orléans. Il vécut en ermite avec deux compagnons dans la forêt du Maine. Un « buffle » vivait auprès d'eux. Le roi Childebart prend en chasse l'animal qui vient se réfugier auprès de l'ermite ; le roi furieux interpelle le saint homme, lui reprochant de s'être installé, sans droit, sur ses terres. Le roi chasse les moines mais voulant repartir, il ne peut faire avancer son cheval malgré tous ses efforts. Un serviteur l'enjoint de se calmer ; le roi l'écoute puis se tourne vers le saint homme, reçoit sa bénédiction, boit du vin d'une petite vigne plantée par l'ermite. Il lui fait don des terres, afin d'y bâtir un monastère. Le saint homme refuse d'abord puis accepte de recevoir ce dont il pourra faire le tour en un jour, monté sur son âne. L'enceinte correspond à la ville actuelle de Saint-Calais, à côté du Mans.

La légende de saint Ouen (fêté le 24 août) rapporte que le saint homme faisait un jour halte chez un riche propriétaire foncier, lequel était malade. L'évêque prie pour sa guérison ; son vœu est exaucé. L'homme fait don de ses terres pour y construire une abbaye de femmes dont l'église abbatiale, à Fécamp, est dédiée à la Sainte-Trinité.

La légende de sainte Eulalie (fêtée le 12 février) :

Non loin de Fécamp s'étend le Champ-du-Figuiers ainsi nommé en raison du tronc de figuier qui s'y échoua, après avoir parcouru les mers depuis l'Orient. Ce tronc contient en son cœur une fiole du sang du Christ, placé là par Isaac. L'endroit est apprécié par les habitants car les bêtes nourries sur ces pâturages deviennent plus grandes et plus belles que partout ailleurs, donnant aussi une plus grande abondance de lait. La forêt toute proche est giboyeuse et les seigneurs viennent souvent y chasser.

Le duc Anségise chasse un cerf d'une taille étonnante :

« [...] ce qu'on sait assez par le rapport qu'en ont fait nos anciens, [l'animal] ayant été longtemps poursuivi par les vallées et buissons, arriva enfin au lieu où était le tronc, où étant et ayant incliné sa tête vers ceux qui le poursuivaient, demeura immobile. Alors les chasseurs et les chiens qui couraient après demeurèrent tellement privés de l'usage de leurs membres, qu'il fut impossible à aucun d'eux de s'approcher du cerf qu'ils poursuivaient.»²³⁵²

Face au prodige, Anségise se prosterne :

« [Il] pria Dieu humblement de lui faire connaître, quoiqu'indigne de cette faveur, ce qu'il plaisait à sa divine bonté lui marquer par le cerf, en la présence duquel ses chevaux et ses chiens étaient privés de l'usage de leurs membres; et, continuant son oraison attentivement, le cerf marche petit à petit, et fait comme un grand tour de cercle autour du lieu où il était arrêté, et son tour achevé, il disparut et ne fut plus vu. Alors les chasseurs et les chiens recouvrèrent le premier usage de leurs membres et l'empêchement qui leur en était fait, et furent entièrement guéris. Anségise ayant remarqué les traces du cerf, commanda qu'on lui apportât des branches d'arbres, desquelles il composa une façon de chapelle et oratoire, autour du lieu où le cerf avait fait le circuit par ses pas, désignant le lieu où il s'était arrêté, pour y placer l'autel, promettant à Dieu, par vœu, que s'il vivait, il ferait édifier une église en l'honneur de la sainte; mais il ne put accomplir son vœu. »²³⁵³

A la mort d'Anségise, ce lieu resté inhabité redevient un pâturage pour les bêtes. Plusieurs années s'écoulent jusqu'au règne de Clotaire, roi de France. Waninge, conseiller et favori du roi, est envoyé pour gouverner la province. Il reprend la coutume de venir chasser en cette vallée, à cause de la beauté des forêts et de la multitude des bêtes : ne sachant rien de la sainteté du tronc du figuier, il n'a pas

l'attitude que manifestait Anségise avant lui en ces lieux. Il tombe malade ; il reste très longtemps travaillé de fièvres, presque réduit à sa fin : son entourage le tient pour mort. Durant son sommeil, il lui semble qu'on le mène d'abord vers l'enfer des damnés, ensuite vers le paradis des justes. Conduit devant le juge suprême, il reconnaît avoir péché, en ce qu'il n'a pas honoré le vœu d'Anségise de faire édifier une abbaye en l'honneur de sainte Eulalie. Le juge lui est favorable, le guérit de la fièvre et prolonge sa vie de vingt ans. Il le place sous la garde de sainte Eulalie afin qu'elle l'instruise de la manière de faire bâtir l'église. Waninge édifie une abbaye dont il confie la charge à sa fille Childemarche, la première abbesse du lieu.

Revenu de son rêve, Waninge raconte cette vision ; après avoir pris avis de saint Ouen, archevêque de Rouen, et de saint Wandrille, abbé de Fontenelle, il va trouver le roi Clotaire qui le renvoie avec mission d'accomplir le dessein divin. Waninge s'informe du lieu où le cerf avait été vu par Anségise et y fait bâtir l'abbaye. Il apprend aussi que les trois verges qui sortaient du seul tronc du figuier signifient la Sainte Trinité. Il consacre donc l'église à la Trinité. Dans les siècles qui suivirent, l'abbaye fut ravagée par les Normands. Le premier prince normand à adopter la religion chrétienne, fut Raoul, le premier duc de Normandie. A sa mort, le duc Guillaume décide de restaurer l'abbaye de La Trinité et fait bâtir l'église sur les ruines de l'autre.

Le motif de la fondation au Puy-en-Velay, un cerf exécutant le tracé dans la neige, pour l'édification de saint Evode, est strictement comparable à celui du cerf l'exécutant autour d'Anségise, à Fécamp : les dates dédiées à sainte Eulalie, le 12 février, et à saint Evode, le 12 novembre, sont toutes deux en relation avec le solstice d'été. Aussi n'est-il pas étonnant que le motif du Précieux-Sang, assimilé à la sève ou au suc du figuier, soit également associé à ces deux dates mythiques.

La légende du Précieux-Sang (fêté le Vendredi Saint) rapporte qu'une fiole du sang du Christ fut cachée jusqu'en 1171 dans le pilier joutant l'autel de saint Sever (fêté localement le 3 novembre). Nous retenons cet hagionyme parce qu'il correspond à deux saints des calendes de novembre (fêtés le 1^{er}, le 3 ou le 6 novembre) et à un saint des calendes de février (fêté le 1^{er} février). Comme il existe également un saint Sever fêté le 1^{er} août, il ne manque pour boucler le cycle, qu'un homonyme fêté le 1^{er} mai : cette dernière occurrence aura été décalée au Vendredi Saint, en clé postérieure.

Où l'amphidromie est implicite :

La légende de sainte Mildred (fêtée le 13 juillet) rapporte que la sainte femme reçoit autant de terres que ce qu'un vieux cerf pourra enclore en jour. Le cerf rajeunit et court bien mieux que ce qu'on pouvait en attendre. Le donateur est trompé, tant le domaine est plus grand qu'escompté.

La légende de saint Wandrille (fêté le 22 juillet) :

Saint Wandrille, ou Wandregesill, a vécu au VII^e siècle. Répondant à saint Ouen qui réclame son aide pour évangéliser la campagne cauchoise, Wandrille s'établit avec ses compagnons dans un vallon marécageux entouré de forêts où coule le ruisseau Fontenelle. Il s'oppose à Becto, ou Betton, qui lui reproche d'empiéter sur ses bois. Becto brandit sa lance mais l'arme tombe de la main subitement paralysée. Wandrille le soigne et reçoit les terres en sanctuaire. Il fonde l'abbaye de Fontenelle qui, plus tard, portera son nom. Ce monastère fut détruit par les Vikings. Sa reconstruction est due à un miracle posthume : un seigneur nommé Torsting ou

Torstinge (le nom dérive de « Thorstein ») poursuit un cerf qui le conduit dans les ruines de l'abbaye. Le cerf se réfugie à l'endroit où se trouvait autrefois l'autel. La meute ne peut avancer, pas plus que le cheval, malgré les coups d'éperons. Torsting mettant pied à terre « fit humble adoration au Seigneur, sentit la main divine peser sur lui, et ne douta plus ». Ce prodige décide le roi à rétablir l'abbaye. Dans une autre version, on rapporte la concession des ruines de l'abbaye de Fontenelle au moine Maynard, après qu'un prodige s'y soit produit : un cerf poursuivi par le duc Richard I^{er}, se réfugie sur le tombeau de saint Wandrille.

Saint Wandrille est un infatigable bâtisseur. On lui doit une église dédiée à saint Pierre, dans l'abbaye même et une autre dédiée au même saint, à Rançon. Une autre église dédiée à saint Laurent aurait aussi été fondée par lui. La chapelle Notre-Dame-de-Caillouville, un oratoire situé à la source de la Fontenelle, également. On lui devrait encore l'église Sainte-Gertrude, au lieu éponyme, et une église dédiée à Notre Dame, à Caudebec, plus une église dédiée à saint Pancrace et une autre encore, à saint Paul. Une autre encore, dédiée à saint Saturnin, à proximité immédiate de l'abbaye et enfin une dernière, à saint Amand, à Gothville ou Gôville. Le site de Gauville se trouve dans la direction Sud-Est de l'abbaye Saint-Wandrille : l'indication directionnelle correspond au lever solaire hivernal, et la date homologue sur la roue des saisons, au début mai. De date immémoriale, le peuple se regroupe en mai autour de la source de la Fontenelle rendre hommage à sainte Reine (fêtée le 7 septembre). La source fut ensuite dédiée à sainte Radegonde (fêtée le 13 août). Selon Dom Basquin en 1900, les pèlerins viennent en foule à l'église en l'honneur de Radegonde puis se rendent à la source :

« Le fond de la fontaine est revêtu de dalles, sur une desquelles est gravée en creux la figure de sainte Radegonde, mais on ne peut voir cette grossière image qu'une fois par an lorsqu'on cure la fontaine. Deux escaliers de pierre permettent de descendre jusqu'à l'eau, un pour les hommes, l'autre pour les femmes. On y baigne les enfants pour les préserver du mal caduc et des écrouelles. Les adultes s'y rendent également tous les vendredis de mai, et surtout le premier. »²³⁵⁴

A la sainte Radegonde, en moisson les minutes sont des secondes.

A la sainte Radegonde, quand l'eau abonde, la misère est dans le monde.²³⁵⁵

Aussi prend-on soin de curer la source annuellement. Nous rapprochons la dédicace à sainte Reine et la date des calendes de mai, du mythe de Rhiannon et en particulier, de sa date d'accouchement.

La légende de saint Gordain (fêté le 16 octobre) :

La légende de fondation de l'abbaye Saint-Sauveur-d'Anchin est connue par deux récits, l'un en latin appartenant à la Chronique latine de Berne, l'autre en picard appartenant à la Chronique de Baudouin d'Avesnes. Le texte « Comment Anchins fu estorée » rapporte que deux chevaliers se livraient à des guerres permanentes. L'un deux, Sicher, alors qu'il s'est égaré, demande refuge au château de Montigny, résidence de son ennemi, Gautier. Celui-ci reconnaît son adversaire mais lui accorde l'hospitalité. Ils font le même rêve qu'ils se racontent le lendemain : un cerf se déchirait les entrailles et courait autour d'une île. Gautier connaît l'endroit et y conduit Sicher. Les deux chevaliers voient alors le cerf ; troublés de se reconnaître comme ceux qui se déchirent les entrailles, ils se réconcilient et décident de fonder en ce lieu un monastère. Gautier et Sicher prennent l'habit monastique et meurent entre 1092 et 1094 à Anchin. Le cerf fut intégré à l'histoire des origines de l'abbaye : on en trouve l'écho dans deux objets liturgiques en forme de cerf, une crosse

abbatiale et un pupitre d'airain. L'abbé Hugues II de Lohes (1464-1489) fit réaliser cette crose : l'église d'Anchin y est reproduite en miniature, reposant sur un cerf.

Saint Gordain, ermite à Anchin dans le Hainaut français au VIII^e siècle, est considéré comme le fondateur de l'abbaye d'Anchin : il a vécu dans cette île sauvage où il avait bâti une petite église (« *ecclesiola* »). Il y a été inhumé avant que son corps ne soit transporté à Douai. L'hagionyme « Gordain » n'apparaît pas au martyrologe officiel, pas plus que « Godrain ». En revanche, saint Godric, fêté le 19 septembre, y est inscrit. Le nom aura évolué localement en « Godrain » ou « Gordain ».

Où le héros effectue une amphidromie aux dates pertinentes :

Le paradigme des termes susceptibles d'en rendre compte est vaste : à titre d'exemple, le mythe irlandais raconte comment Dagda fait venir à lui sa harpe, volée par les Fomores :

« Viens chêne des deux champs
Viens instrument qui teinte aux quatre coins
Viens été, viens hiver
Bouche de harpe, de musette et de flûte. »²³⁵⁶

Dans un autre épisode du mythe, Dagda s'accouple avec Etaine, l'épouse d'Elcmar aux Chevaux ou Nechtan. Celui-ci est propriétaire d'une source magique que nul ne peut voir sous peine d'y laisser la vue. Cette source coule depuis le Sid Nechtain et seuls les trois échansons d'Elcmar y ont accès. Mais Etaine, après son accouchement à vêpres du solstice d'été, s'y rend. Elle en fait trois fois le tour et la source, à chaque tour, lance une vague : Etaine y perd un œil, puis un bras et enfin, une jambe. De honte, Etaine se sauve en direction de la mer mais la source enfle et la poursuit : ainsi fut créée la rivière Boyne.

Les trois tours et les changements d'apparence à une date bien précise, en l'occurrence aux calendes de novembre et de la forme humaine à la forme bovine, ont été conservés dans le lexique breton à travers deux mots « troménie » et « tro Breizh ». Ces mots, en principe féminins, désignent les « tours ». Mais Christinger donne quelques équivalences à même de faciliter la comparaison des thèmes narratifs :

(5556) : « De la racine **trog*h dérivent en moyen irlandais *trog* et *trogaid*, « donner le jour », « mettre au monde » ; en gallois *tro*, « tourner », « changement de temps », mais aussi l'irlandais *traig*, « le pied », le breton *troad* « le pied » et le serbe *trag*, « la descendance », « l'empreinte du pied ». Aussi curieux que cela puisse paraître à première vue, le pied est associé à l'idée de création, de génération. »²³⁵⁷

Considérer le pied impudique de l'entité andromorphe à bois de cerf, sur le décor interne du chaudron de Gundestrup, suffisait pour le comprendre. En de nombreux endroits, la légende locale conserve la mémoire d'un accouplement mythique dans le lit d'une rivière, dont il ne reste que le pas du cavalier imprimé dans la roche. Faut-il comprendre que le cavalier montait la rivière même ? A Fribourg, l'un de ces « pas » est dédié à sainte Apolline, fêtée le 9 février alors que la plupart du temps, ils le sont à saint Martin, fêté le 11 novembre :

A sainte Appoline, l'hiver s'achemine ou touche à sa fin, présage certain.

Jour de sainte Appoline renfrogné, c'est trois beaux mois d'été qu'elle nous a gardés.²³⁵⁸

L'amphidromie de saint Guénolé (fêté le 3 mars) :

Elle est nommée « *tro ar relegou* », à Locquéolé. Elle est effectuée le jeudi de l'Ascension, dans le sens horaire. Nous utilisons ici les données de Hascoët, d'après le circuit antérieur à 1980. Les pèlerins partent du lieu de dépôt des reliques, l'église paroissiale, mais le centre du périple est situé au Ty Cosquer (le vieux village) à l'Ouest de celle-ci. Le premier changement de direction a lieu à Kerriou, plein Nord par rapport à l'église, en direction de l'Est. Arrivé à Pra Santec, exactement au Nord-Est du centre du périple, c'est-à-dire à l'azimut homologue de l'heure de prime du solstice d'été, la procession opère un virage à angle droit et se dirige vers le Sud. Arrivé au Bruly, à l'angle Sud-Est du carré, les processionnaires font leur second virage à angle droit et se dirigent vers l'Ouest. La procession parvient alors au Gorréquer à l'angle Sud-Ouest du périple. On tourne alors d'un angle droit pour se diriger vers le Nord, vers la dernière station du parcours contemporain. A partir de celle-ci, les données ne sont plus fiables : le parcours est tronqué et s'incurve vers l'église paroissiale au lieu d'aller à son terme en Cobalan, au Nord-Ouest du périple que nous supposons être celui d'origine, à savoir quatre lieues orientées selon les directions cardinales. Curieusement le Pénity de saint Guénolé n'est pas visité lors de la procession.

La légende de Guénolé ne rapporte aucun épisode au cerf, mais le nom du saint homme a connu tellement de variante qu'il est assimilé à Guingalois, l'un des héros du roman arthurien.

L'amphidromie de saint Sané ou Sénan (fêté le 6, le 7 ou le 8 mars) :

Elle est nommée « *tro ar Sant Sané* » ou « *tro ar c'hloastre* », soit le tour du cloître de Plouzané. La procession était effectuée le dimanche suivant la Pentecôte. Les données ont lacunaires et le plan dressé par Simon, cité par Hascoët, ne révèlent que l'erreur qui est de dissocier cette procession d'un ensemble rituel plus vaste. En l'état actuel, les orientations remarquables procèdent de la pétition de principe : passage à Plouzané à l'heure de prime du solstice d'été, puis changement de direction, pour obliquer plein Sud, avec passage au lieu dit « *le louc'h* » (« le pas ») à l'Est exact de Plouzané, donc au levant équinoxial. La procession opère alors un changement de direction à angle droit et se dirige vers Lannilis (« le cloître »). Ensuite les données sont aberrantes : la procession contemporaine oblique vers le Nord pour un retour direct à Plouzané puis un trajet aller-retour vers Locmaria-Plouzané. Il est vraisemblable que le périple originel était orienté vers l'Ouest, pour rejoindre « *Ker ar Groaz* », un calvaire en Locmaria-Plouzané, situé à l'angle Sud-Ouest d'un circuit quadrangulaire présumé, c'est-à-dire à l'azimut homologue des dates mariales du calendrier liturgique (Nativité de Marie et/ou Assomption). De là, un angle droit mène à la fontaine de saint Sané, en suivant la direction du Nord. Cette fontaine est approximativement située à l'azimut homologue de l'heure de none du solstice d'été. Il manque donc toutes les stations situées à l'Ouest, au Nord-Ouest (le retour présumé des reliques, à vêpres) et le trajet nocturne initial, au Nord de Plouzané. Le périple restitué par Simon ne représente que le quart du périple attendu. Le périple originel à Plouzané pourrait avoir subi les mêmes réformes calendaires et idéologiques que celles qui sont responsables du réagencement du tour de la châsse à Larchant.

A partir des mutations subies par la procession de la châsse de Larchant, il doit être possible d'identifier celles qui affectent le rite de Plouzané. La comparaison des deux axes topographiques -le chemin des bœufs à Larchant, l'aller retour entre

Plouzané et Locmaria - permettra de restituer à Plouzané les stations manquantes, sur la base du modèle de Larchant. Le travail de reconstitution devra s'appuyer sur l'alignement des croix votives, qui suit approximativement l'axe Nord-Est/Sud-Ouest. La légende locale de Sané ou Sanaé n'a livré aucune anecdote au cerf, à notre connaissance.

L'amphidromie de saint Seine (fêté le 19 septembre) :

Saint Seine ou Sequanus a été corrompu en « Sigo », voire « Gido » ou « Gito ». La légende de fondation de Saint-Seine-l'abbaye fait intervenir un âne au lieu d'un cerf. Le saint homme reçoit autant de terres que ce qu'il pourra enclore en un jour. Le donateur est le père de Sigo, à une époque immémoriale où la Seine n'existait pas. Le donataire fait le tour de son domaine sur son âne, lequel s'agenouille pour permettre au saint homme de descendre plus aisément. Là où l'âne met le genou en terre, jaillit une source : là naît la Seine.

Le sanctuaire des sources de la Seine a livré un document archéologique remarquable représentant l'entité gynémorphe (« Sequana ») sur une barque à tête de cane. Peut-on faire de l'oiseau tutélaire d'un fleuve (« *anas* », la cane) l'une des apparences du génie du lieu ? La paronymie entre les ânes masculins et les anes féminines s'explique par la mue printanière et la couvaison durant laquelle les anes ne volent pas. Il s'agit alors de l'équinoxe printanier. A l'équinoxe automnal et par antithèse, elles voleront. Cet argument vient du rapprochement entre la date de sainte Oranne, fêtée le 15 septembre, et celle de saint Seine, fêté le 19 septembre. Autrement dit, aux sources de la Seine on dispose d'une version christianisée du mythe celtique. Le récit oppose les deux genres sexués (masculin, via le 19 septembre) et féminin (via la mue des canes en mars, leur envol à la sainte Oranne, le 15 septembre) représentés par un âne et une cane. Le rapprochement est fait à partir de la légende d'Etaine, qui prend le moment venu l'apparence d'un cygne pour s'échapper du « *sid* ». L'interprétation repose sur l'entité andromorphe à l'oreille de cheval ou d'âne : ici Sequanus est l'équivalent d'Elcmar aux chevaux, c'est à dire Nodons en Gaule, Nechtan en Irlande, Nwython en Galles. Ceci fait d'Etaine l'équivalent de Sequana, ce qui n'a rien d'étonnant puisqu'on sait qu'Oengus et Etaine quittent le sid sous forme de cygnes. D'autres versions du même récit, notamment celui de la cane de Montfort, sont mieux connues.

La légende de sainte Oranne (fêtée le 15 septembre) rapporte qu'elle est la fille du roi Frochard et la reine Ireline ou Iveline. La princesse est aussi la sœur de saint Wendel. Son culte typiquement transfrontalier, est surtout développé en Moselle et en Sarre. Une version locale préfère en faire la fille d'un duc de Lorraine, qui l'aurait poursuivie au point qu'elle se réfugie en forêt. Il n'est pas fait mention de sa virginité, mais de sa surdité. Selon une variante, elle aurait sauvé un chasseur égaré dans la forêt lorraine et l'aurait guéri de sa surdité. Un autre motif de sa légende se retrouve dans la légende mariale : alors qu'elle était poursuivie par un cavalier, elle traverse en courant un champ dont les semis de printemps lèvent au point qu'ils arrivent à maturité. Oranne peut se dissimuler sous les gerbes et son poursuivant passe sans la voir.

La sainte femme est fêtée le lundi suivant le troisième dimanche de septembre. L'hagionyme « *Oranna* » (en allemand), « *Odhranna* » (en irlandais), donne en latin « *Oranna* » ou « *Oranda* », et « *Dorann* » en francisque mosellan. L'homophonie entre l'hagionyme féminin et le théonyme masculin Taranis, une

épiclèse gauloise de l'entité andromorphe s'accouplant au solstice d'été, corrobore le rapprochement de « Gido » avec saint Guy dans la légende des sources de la Seine.

L'amphidromie de saint Briac (fêté le 17 décembre) :

La procession est dite « *leu dro* », à Poul Briac devenu Bourbriac ; elle est donc censée avoir une lieue de long. Le tracé en est quadrangulaire, mais le centre n'a aucune signification particulière : les repères sont simplifiés à l'extrême. Le centre de gravité est artificiellement déplacé vers l'église paroissiale ; le centre d'origine devait être Koz Castel, le vieux château, résidence du donataire des terres, car si le tracé quadrangulaire est assimilé à la course solaire quotidienne, le château est aligné avec l'azimut de la culmination solaire. La procession contemporaine part de l'église en direction du Nord, puis opère un premier virage à angle droit pour longer la limite septentrionale du domaine ecclésiastique ; à cet endroit est situé le cimetière. Assez rapidement, le tracé tourne encore à angle droit : la procession se dirige alors vers le Sud. Arrivée à hauteur du château, le troisième changement de direction est effectué pour longer le mur méridional du château. A hauteur de l'église, un dernier virage à angle droit permet de boucler le circuit. La procession reproduit un parcours quadrangulaire mais les oratoires qui devaient marquer les changements de direction, ont disparu. Comme à Locquénolé, le pénity du saint homme ne fait pas ou plus partie du tracé actuel. Est-ce parce qu'on a remanié un tracé antérieur plus long, d'environ 18 km à effectuer en un jour entre prime et vêpres ? Les seuls repères sont la date du rite, exécuté aujourd'hui à l'Ascension, et le sens horaire du circuit. L'axe Nord/Sud, représenté par la ligne médiane du tracé quadrangulaire, laisse entendre que le rite initial marquait le solstice d'été.

La légende locale rapporte que Briac ou Bric est issu de la noblesse irlandaise ; il quitte son pays pour rejoindre un monastère au pays de Galles dirigé par saint Tugdual dit Pabu. Suivant son abbé, il émigre en Bretagne en l'île de Kermorvan devant Le Conquet. Il évangélise le pays ; à Boul Briac, il érige un oratoire, encore marqué par la Croix-Saint-Pabu. Selon la légende, le roi Deroch reconnaît ses nombreux miracles dont celui d'une source miraculeuse guérissant les maladies mentales -il est encore invoqué à Bourbriac à cet effet- et lui donne des terres pour y construire un monastère, près du château de Coz-Castel. La paroisse de Bourbriac, y est située. Saint Briac quitte ensuite le monastère pour vivre dans un ermitage, le Pénity-Briac. Il bâtit sa chapelle funéraire à Bod-Fao, en pleine forêt. Parti à Rome, il revient mourir dans son monastère.

Où l'amphidromie s'affranchit des repères solaires :

Dans le mythe de fondation de Carthage, la ruse « punique » précède la fondation : la reine Elyssa, ou Didon, prétend obtenir la terre contenue dans une peau de bœuf comme s'il s'agissait d'une bourse. Le roi Hiarbas, ou Iarbas, lui accorde un territoire « aussi grand que pourrait en recouvrir une peau de bœuf ». Elyssa découpe le cuir en un lacet suffisamment long pour enclore le territoire d'une citadelle, appelée Byrsa (« le bœuf » ou « la bourse » selon les versions). Le donateur lui accorde la terre sur parole. Elle tient parole autrement : le contenant devient un périmètre et le contenu, une aire. Ce récit illustre parfaitement l'écart entre signifiant et signifié de puissance, sans trahir le contrat oral. On trouve le même thème, dans la fable n° 283 d'Esopé :

« Un oiseleur dressait des pièges aux oiseaux. Une alouette huppée, l'ayant aperçu de loin, lui demanda ce qu'il faisait. Il répondit qu'il fondait une ville,

puis il s'éloigna et se cacha. L'alouette, se fiant aux discours de cet homme, s'approcha et fut prise au lacet. L'oiseleur étant accouru, elle lui dit : « Hé ! L'homme, si c'est une ville comme celle-ci que tu fondes, tu n'y trouveras pas beaucoup d'habitants. » Cette fable montre que si l'on déserte les maisons et les villes, c'est surtout quand les maîtres y sont incommodes. »²³⁵⁹

Le motif est inversé dans le roman de Mélusine ou la légende de saint Galonnek.

L'amphidromie de saint Goulven (fêté le 1er juillet) :

Le parcours le plus court délimite le sanctuaire du saint homme, son ermitage. Albert Le Grand dit que le saint homme en faisait chaque jour le tour. Le second parcours suit le périple effectué après que le comte Even lui ait donné des terres pour qu'il y installe une communauté, autant qu'il pourrait enclore d'un fossé et d'un talus, en une journée. On en infère que le second circuit était effectué à date anniversaire, tandis que l'autre l'était quotidiennement.

Le saint homme est connu pour avoir fait jaillir une fontaine. Ses miracles lui valent d'être élu évêque du diocèse de Rennes. Par la suite, il renonce à sa charge et vit en ermite, en forêt. Saint Goulven a parcouru les limites de son futur domaine, alors que se creusaient miraculeusement fossé et talus, dans le sillon de son bâton. De saint Goulven, on retient surtout sa règle quotidienne : il ne quittait son ermitage que pour faire le tour du minihi, délimité par sa cellule et les croix qui en marquent les autres angles.

La légende de saint Galonnek (fêté le 1er avril) :

Le saint homme est connu pour avoir donné un coup de bêche dans son jardin, faisant ainsi jaillir la source nécessaire au baptême des habitants. Les terres de stériles deviennent fertiles ; le saint homme s'installe en ermite à Pouvezel. Un autre prodige établit le parallèle avec la légende de Didon : le saint homme reçoit autant de terre que ce qu'il pourra enclore au moyen de lanières découpées dans son vêtement :

« Un jour que [saint Galonnek] priait dans cet oratoire, il entendit le galop d'un cheval emporté, et, s'étant interrompu afin de voir ce que c'était, il aperçut un cavalier renversé parmi les halliers. Galonnek courut à lui pour le relever, et il le transporta avec peine jusqu'à son ermitage, où il se mit à laver ses plaies, à les panser avec les feuilles des arbres, faute d'onguent, et à les bander avec sa robe de bure. Or, le cavalier était le comte Cornouailles lui-même. Sa suite qui arriva bientôt le trouva endormi sur le lit de fougère du saint, et, quand il se réveilla, les prières de celui-ci avaient tenu lieu de remède, et ses blessures étaient cicatrisées [...] Le comte ravi d'admiration, déclara qu'il donnait au saint la propriété entière de la forêt et de toutes les terres cultivables qu'il pourrait enfermer dans les lanières de sa robe déchirée pour panser la blessure, chaque lanière ne dût-elle avoir qu'un fil. Galonnek devint ainsi possesseur d'une paroisse entière, et c'est depuis ce temps que l'on répète dans le pays le proverbe : c'est avec la longueur d'un bienfait qu'il faut mesurer le champ de la reconnaissance. »²³⁶⁰

La conclusion du récit illustre parfaitement le rapport entre une longueur et une aire. Ces récits contemporains ou mythiques illustrent des « problèmes » au sens aristotélicien : comment optimiser le rapport entre le contenant et le contenu ? La solution passe par la comparaison des propriétés des figures géométriques, quand on ne dispose que des instruments naturels : la lanière et des piquets, pour tracer des cercles et jalonner un tracé rectiligne. Le choix de la figure la plus efficiente pour optimiser l'aire circonscrite, repose sur l'emboîtement des unités surfaciques. De la solution proposée, avec ou sans régression ou expansion à l'infini, découle le choix

du modèle de construction : la contenance foncière est limitée dans le premier cas, infinie dans le second. A notre connaissance Claude Gaignebet est le premier à avoir interprété les légendes de fondation selon ces « cas de figure ».

Les troménies imaginaires ou votives :

La croyance contemporaine tient pour vrai que les âmes suivent les troménies que les défunts n'ont pas accomplies de leur vivant. L'âme ne progresse chaque nuit que de la longueur du suaire ou du cercueil. On comprend aisément que faire suivre la procession à la bannière brodée de l'effigie du saint homme revient quasiment à faire suivre la procession à ses reliques. Aussi croit-on que les bannières font seules la procession quand les hommes renoncent à la faire par mauvais temps ! Mais nous n'avons pas entendu dire que les châsses-reliquaires sortaient seules, en dépit de toute cause matérielle. Une telle croyance accrédite le fait suivant :

« [...] qui meurt de mort violente doit rester entre vie et mort jusqu'à ce que se soit écoulé le temps qu'il avait naturellement à vivre. »²³⁶¹

Autrement dit, il est admis que le rite de troménie ou de Tro Breizh puisse être exécuté par procuration quand on en aura été empêché par quelque force majeure :

« [...] quand on a fait un vœu, pendant sa vie, de visiter un sanctuaire, on est tenu d'accomplir ce vœu après la mort si on ne l'a pas fait de son vivant. Mais un défunt ne peut aller seul en pèlerinage. Il faut qu'il se fasse accompagner d'une personne en vie. Il commence donc par se rendre, à l'heure des morts, c'est à dire vers minuit, chez l'un quelconque de ses proches. Il le réveille ou lui parle "à travers son rêve". »²³⁶²

L'antinomie mandataire/mandant a la même fonction narrative que les antinomies jour/nuit, vivant/défunt, temps courant/temps eschatologique :

« [...] tant qu'il fait jour, la terre est aux vivants ; le soir venu, elle appartient aux âmes défuntes. Les honnêtes gens font en sorte de dormir, toutes portes closes, à l'heure des revenants. Il ne faut jamais rester dehors sans nécessité après le coucher du soleil. Les heures particulièrement indues sont entre dix heures du soir et deux heures du matin. »²³⁶³

Dans cette perspective, on pourrait concevoir que le petit fils fasse la troménie à la place de l'aïeul qui en aura été empêché:

La carole :

Dans le roman de Lancelot est évoquée la « carole », une danse dont on ne peut sortir de plein gré. Le charme est tellement puissant que le héros en oublie sa quête ! Dans le roman de Méraugis, la même danse réapparaît à deux moments du récit avec, à chaque fois, une rupture chronologique dans la narration. On passe alors d'une saison à la suivante :

« [...] lui qui, il y a un instant, quand il était dehors, ne rêvait que de transpercer son ennemi de sa lance, ne songeait plus à présent qu'à danser la ronde au point d'oublier le monde et même son amie. Ainsi devait-il oublier son amie. Le bouclier au cou, il se mit à danser et à chanter à tue-tête. »²³⁶⁴

« [...] il ne quitta pas la ronde mais dansa dix semaines jusqu'à l'arrivée d'un autre chevalier qui entra là par hasard. Le château était de telle nature qu'il s'y trouvait toujours un chevalier qui y demeurait jusqu'à ce qu'un autre y vienne à son tour. Le chevalier se mit à chanter et Méraugis vint à son cheval qui s'était passé de manger depuis qu'il avait franchi la porte ».²³⁶⁵

Le motif doit correspondre à quelque carrousel ou quadrille dansé à date luni-solaire, mais il y manque une description suffisamment précise pour établir la fonction

narrative des dix semaines : correspondent-elles à une partition en cinq de l'année lunaire vague, soit 354 jours ?

Les amphidromies nocturnes :

Dans ce récit rapporté par Le Braz, l'héroïne est une jeune servante qui se targue d'être plus courageuse que ne le sont deux gaillards, au moment de quitter l'auberge, vers minuit :

« Vous avez eu, jusqu'à ce jour, la réputation d'être les plus fiers du pays à la lutte. Mais je vois bien maintenant que vous n'en avez que la réputation. - A la lutte, repris Jacques, on se mesure avec des vivants. Ceux-là, je ne les crains pas. »²³⁶⁶

Elle les raille et fait un pari :

« Le cimetière n'est pas loin, puisqu'il n'y a que la route à traverser. Gageons que je fais trois fois le tour de l'église, en chantant et sans presser le pas. -Malheureuse ! dit la cabaretière, vous voulez donc tenter l'Ankou ? - Non, je veux simplement monter à ces deux imbéciles que moi, qui ne suis qu'une femme, j'ai plus de "tempérament" qu'eux ! »²³⁶⁷

On la prend au mot, elle s'exécute :

« Dans la nuit claire, la lune montait. Arrivée près de l'église, Katic se mit à en faire le tour en marchant du pas des gens dans une procession. On entendait sa voix pure et fraîche comme une eau de source. [...] »²³⁶⁸

Au troisième tour, elle voit l'église ouverte, avec un catafalque, un linceul et des cierges allumés qui n'y étaient pas au tour précédent. Elle croit à une mise en scène des gars, mais ceux-ci la détrompent. Elle mesure son imprudence et rejoint sa maîtresse. Elles vont se coucher :

« Elles ne dormirent ni l'une, ni l'autre. Chaque fois que Katic essayait de tirer les draps à elle, des mains invisibles la découvraient. Elle commençait à regretter son équipée. Elle attendait le jour avec impatience. Dès qu'il parut, elle se leva et courut à l'église. Le curé était dans la sacristie, en train de revêtir son aube. [...] »²³⁶⁹

Le curé lui indique la manière de faire pénitence : elle doit coudre le linceul de l'un des morts. La nuit suivante, elle coud mais le revenant la tue et la met en pièces :

« A l'entour, gisaient épars les membres en lambeaux d'un pauvre jeune corps. Les dalles étaient maculées de sang. Il en avait jailli des éclaboussures jusque sur les chapiteaux des piliers. »²³⁷⁰

L'assistance du curé lui aura valu néanmoins de sauver son âme.

L'amphidromie à la lueur de la lune est un non-sens. Dans ce récit, l'indication horaire est facile à restituer : l'acte malheureux se situe en lune descendante, l'acte réparateur à l'aube. En revanche, l'indication calendaire est douteuse : sainte Catherine est fêtée le 25 novembre, date à laquelle aucune indication solaire n'est pertinente. L'inversion des valeurs, selon les antinomies jour/nuit et soleil/lune, repose sur l'assimilation de « Katic » à sainte Catherine d'Alexandrie : à cette date, le lever solaire (prime) correspond à l'azimut Sud-Est tandis que la date dédiée à sainte Catherine est l'homologue sur la roue des saisons, de l'azimut Nord-Ouest. Est-ce la fonction narrative de la lune que de faire couler le sang des vierges ? Le « tempérament » de la fille ne lui sert qu'à sauver son âme... ce qui n'était pas donné à tout le monde puisque un mort attendait par là, qu'on vienne coudre son linceul et procéder aux obsèques. Le démembrement de la fille signifie l'impossibilité de localiser où sont les âmes errantes, en attendant d'être fixées en terre. Nous n'avons trouvé qu'un autre récit d'amphidromie nocturne, heureusement couplé au thème de l'arrêt du temps.

L'encerclement lors de la bataille d'Amblève :

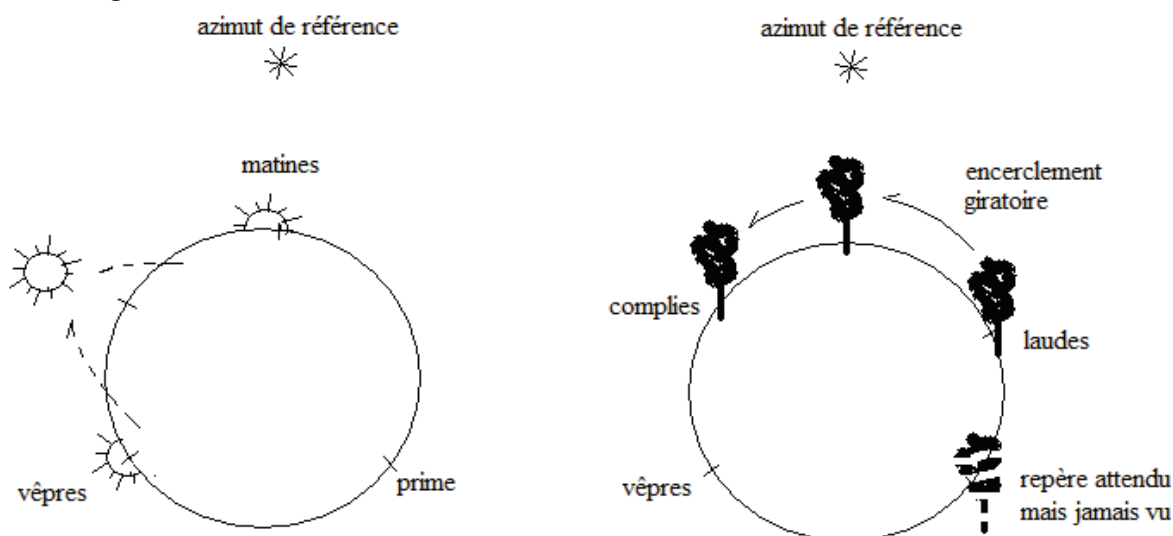
Les éléments narratifs sont incomplets. Un roi, sur les conseils d'une sorcière, encercle le camp ennemi en cachant des guerriers derrière un écran de branches suffisamment haut pour masquer les hommes et leurs chevaux. On ne sait pas à quelle date se déroule la bataille. Les seules indications fournies sont stellaires : les guetteurs n'ont pas vu, entre deux observations du ciel nocturne, se déplacer « le chariot » :

« Voulant connaître l'heure de la nuit, Chilpéric et Rainfroy regardaient les étoiles du Chariot et comme les astres restaient fixes depuis le commencement de la nuit, ils pensaient qu'ils avaient le temps de dormir encore. »²³⁷¹

Ne travaillant que sur un document de seconde main, il nous est impossible d'identifier le repère mobile déplacé par les guerriers, de façon à leurrer les guetteurs. L'auteur dit que le stratagème tient à une nuit de pleine lune. Les termes narratifs requis pour connaître l'heure, la nuit, sont les étoiles polaires et la lune : il suffit de considérer l'angle entre le Nord et la position de la lune, pour savoir l'heure. Le récit suggère un troisième terme, les arbres cachant les guerriers. La ruse n'est possible que durant la nuit du solstice d'hiver. A cette époque de l'année, la lune passe sous l'horizon très tôt, par rapport à l'heure de prime. Les seuls repères deviennent la Polaire et l'écran des arbres sur lesquels le Chariot se déplace. En été c'est l'inverse, la nuit est trop courte et la Polaire, trop haute sur l'horizon, pour que le stratagème puisse être mis en œuvre.

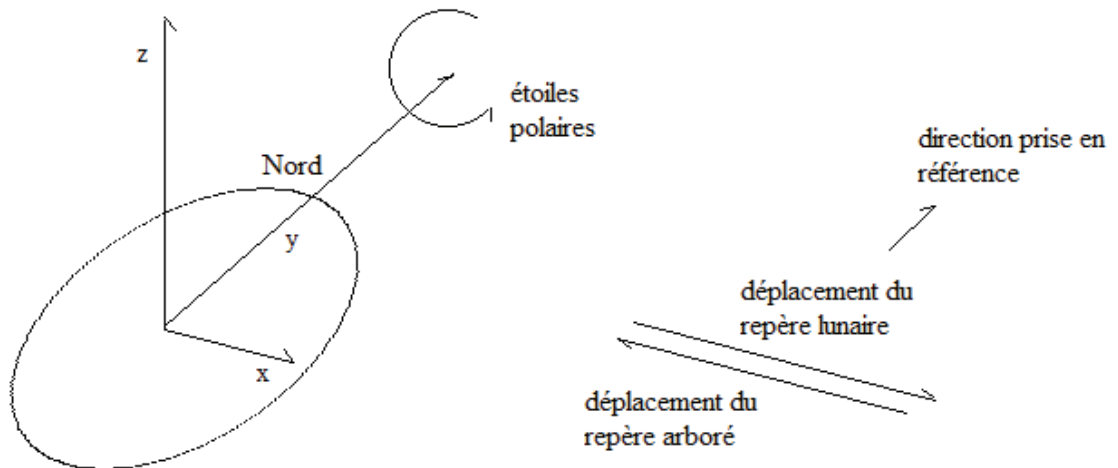
L'alignement entre la Polaire et la lune, est impossible à observer, une nuit de pleine lune hivernale, dans la seconde partie de la nuit (de matines à laudes, puis de laudes à prime). Les guetteurs ne disposent plus que de l'alignement entre les arbres et l'étoile polaire, à matines ou à laudes, pour estimer le temps restant à courir jusqu'au lever solaire. En se déplaçant dans le sens lévoygyre, les guerriers ont remplacé un indicateur impartial (l'azimut lunaire) par le leur (les arbres qui servent d'armes). Ils eurent à en faire varier la hauteur, c'est-à-dire à se rapprocher du camp. Le conseil de la sorcière est habile, qui joue aussi bien de la déclinaison des astres que de la parallaxe. Plaçons dans le référentiel du camp assiégé, une synecdoque du référentiel géocentré :

Figure 31



Nous restituons ainsi ce que « la sorcière » avait pu donner comme explications. Nous attirons l'attention du lecteur sur le fait que ce schéma n'est pas construit comme les autres. Nous avons représenté les trois dimensions de l'espace (ce qui déforme le cercle et lui donne une allure d'ellipse). Dans les autres schémas, la représentation est considérablement simplifiée, de façon à ce que l'espace plan terrestre corresponde à l'hypostase circulaire :

Figure 32



Résultats :

Les alignements autour des villages d'Edern et de Guercheville :

Nous avons consacré à ces alignements, deux articles (Chetcuti, 2010a, 2010b) beaucoup trop longs pour être repris ici. L'un au sujet de saint Edern autour du village éponyme, et l'autre au sujet de saint Mathurin et du tour de sa châsse, au départ de Larchant. Le premier met en évidence les alignements entre les lieux de dépôt d'une statue des saints Télo ou Edern chevauchant leur cerf, avec les orientations horaires remarquables et les dates calendaires homologues, depuis un village central. Le trajet virtuel correspondant part du Nord-Est à Saint-Thois et se termine au Nord-Ouest à Cast ; à chaque étape correspond une statue pertinente. Le point remarquable de ce trajet virtuel est son point d'arrivée : Cast est situé par rapport à Edern, comme le saint homme vénéré localement, Hubert, fêté le 3 novembre, l'est par rapport au moyeu de la « roue des saisons ». Les mêmes principes régissent le tour de la châsse de saint Mathurin à Larchant, mais avec des indications horaires beaucoup plus précises que partout ailleurs. Autrement dit, le temps de trajet entre chaque étape est donné par l'ordo relevé par Thoison (1886), ce qui permet de restituer le circuit initial en correspondance avec l'angle constant sous lequel les participants reçoivent l'éclairage solaire au cours de leur périple de prime à vêpres du solstice d'été. Nous avons évidemment mis à profit la leçon tirée de la lecture de l'ordo du tour de la châsse de saint Mathurin, pour interpréter le lai de Doon. Comme le point médian du périple de Doon, à savoir Manchester, est situé à mi-distance, comme l'est le chêne de Keravel dans la troménie de Landeleau, il n'est pas difficile d'inférer que ce point « médian » servirait de centre si l'hypostase, au lieu d'être linéaire, était circulaire : c'est le cas dans la légende locale de saint

Mathurin. Le toponyme « Guercheville » que nous faisons dériver du nom latin du chêne, « quercus », est situé dans le tour de la châsse comme est situé le village d'Edern dans le périple des saints au cerf de Bretagne. En conséquence, le tour équestre de la châsse de saint Mathurin, encore attesté au XIX^e, a localement la même fonction rituelle que le tour imaginaire du saint homme au cerf à Edern. On exécute encore aujourd'hui autour de Pernes-les-Fontaines un rite équestre dédié à saint Gens, équivalent à celui dédié à saint Mathurin à Larchant. Bien que le périple quadrangulaire ait été simplifié (il ne subsiste du carré originel que la diagonale du Nord-Ouest au Sud-Est, aller et retour) les dates sont congruentes : saint Mathurin est fêté aux calendes de novembre quand saint Gens l'est aux calendes de mai. Il n'est alors que de consulter le dictionnaire de Coste (2006) pour comprendre que l'aubépin joue à Pernes-les-Fontaines le rôle des chênes de Landeleau ou de Guercheville ou des ifs de La-Haye-de-Routot.

L'épiclese « Cernunnos » et le carré mythique :

L'argument consiste à distinguer « la corne » et les « quatre coins » ; citons Jan De Vries (1988) :

« Le nom Cernunnos est authentiquement celtique. Si certains ont prétendu qu'il signifiait « le cornu », cette traduction a été réfutée par Windisch déjà, car, en celtique « corne » se dit non pas « cerno » mais « carno ». Depuis on hésite à l'expliquer. Weisgerber pense au mot cern, « coin, extrémité en saillie », et se demande s'il ne faudrait pas traduire ce nom comme « celui au quatre coins ». On traduit aussi Cernunnos par « celui qui a le sommet du crâne d'un cerf ». Quoi qu'il en soit ce nom est assez transparent ; est-il très ancien ? »²³⁷²

Dans la religion gréco-romaine, les choses sont plus simples à analyser, car on sait grâce à Vitruve, comment doivent être orientés les temples :

« Les demeures sacrées des dieux immortels doivent être orientées de manière que, si rien ne s'y oppose, si l'on peut à son gré en fixer la position, la statue du dieu qui aura été placée dans la cella, regarde l'occident, afin que ceux qui viennent déposer des victimes sur l'autel ou faire des sacrifices, aient en même temps le visage tourné vers l'orient et vers l'image qui est dans le temple, et puissent, eu adressant leurs vœux, regarder et le temple et l'orient, et pour que les statues elles-mêmes paraissent se lever avec le soleil et regarder ceux qui les prient et qui leur offrent des sacrifices. Il paraît donc nécessaire que tous les autels des dieux soient tournés du côté du levant. Si toutefois la nature du terrain ne le permet pas, il faut alors placer le temple de manière qu'il puisse avoir vue sur la plus grande partie de la ville, ou bien s'il est bâti auprès d'un fleuve, comme en Égypte où l'on construit les temples sur les bords du Nil, il importe qu'il soit tourné vers la rive du fleuve. De même, s'il doit être bâti auprès d'un grand chemin, il faudra le construire de manière que les passants puissent en regarder et saluer la façade. »²³⁷³

L'entrée dans le temple est à la statue divine, ce que le temple est au Levant équinoxial. Par emboîtement des synecdoques, l'orant est à l'image de la divinité ce que le temple est au cosmos. Il semble donc tout à fait logique de voir dans le carré des orientations l'hypostase du théonyme ; en revanche, l'interprétation ne peut pas être univoque car elle négligerait la correspondance h/k, déclinée en « Hern(e) » et attestée indubitablement à Cerne Abbas, ou en « Hernu » et « cornu », « Hernin » et « Cernin », « Cerny » voire « Sernin », « Harn » et « Karn ». Renoncer à la

correspondance consonantique h/k, c'est renoncer à interpréter les hagionymes « Harnel », « Hernin », « Cernin » et « Cerny » par leurs auxiliaires animaux.

Les rites de fondation et leur actualisation annuelle :

Citons Voisenet (2000) pour mieux comprendre ce que furent rites de fondation à l'époque médiévale :

« Les animaux sauvages indiquent l'endroit de l'installation monastique ; l'animal domestique manifeste la prise de possession des terres par l'homme, marquée juridiquement par la perambulatio terrae. Dans l'acte de saisine, ce tour s'appelle monstra. Le symbolisme du cercle compte davantage que l'animal. »²³⁷⁴

Une fois de plus, le mythe de fondation de Rome sert d'exemple ; l'auteur propose en conclusion de décomposer le récit de fondation en trois motifs, à savoir l'intervention prodigieuse d'un animal indiquant le lieu idoine, la prise de possession du terrain par un déplacement circulaire d'une bête domestique, puis l'expulsion ou la mise à mort des serpents ou d'un dragon. Trois motifs sont explicites et un quatrième, implicite : le dragon ou le serpent est fécond, la terre est la matrice qu'il inonde de sa semence ou de son feu. Les trois premiers motifs peuvent être réunis en un seul : le cerf sauvage, apprivoisé par le saint homme qui trace une frontière ou un sillon à l'aide de cet animal par ailleurs réputé pour chasser les serpents... En revanche, le cerf n'a guère vocation à illustrer le quatrième motif, la fécondation de la terre, sinon par l'assimilation du « suif » pissé, à du sperme. Autrement dit, une légende de fondation par un saint homme au cerf est incomplète s'il manque la figure ophiomorphe, représentée par une sirène ou un dragon. Dans les récits bretons contemporains de notre corpus, Génovéfa ou Kebenn en sont les substituts.

Le rite est une application directe de la gnomonique antique. Les quatre azimuts « collatéraux » et les directions cardinales constituent schéma directeur des amphidromies. Vitruve explique comment l'on passe du temps à l'espace plan à l'aide du gnomon :

« La gnomonique. Cette science enseigne la manière de faire toutes sortes de cadrans au soleil par le moyen du gnomon, qui est un style ou éguille posée perpendiculairement sur un plan, & que l'on fait de telle longueur que l'extrémité de son ombre puisse marquer les heures ou les signes sur les lignes qui sont tracées sur le plan. Gnomon signifie aussi équerre. »²³⁷⁵

Les moyens connus, il reste à déterminer la finalité de cet art. Vitruve expose l'objet de l'urbanisme et de l'architecture, contribuer à la santé des habitants :

« Une ville bastie sur le bord de la mer, & exposée au Midy, ou au Couchant, ne peut estre saine [...] car la chaleur qui altère incessamment toutes choses, leur oste leur force par les vapeurs chaudes qui viennent à dissoudre & épuiser leurs vertus naturelles. [...] Cela est si vray que l'on éprouve que pendant l'esté la chaleur affaiblit les corps, non seulement dans les lieux malsains, mais mesme dans ceux où l'air est le meilleur ; & qu'au contraire en hyver, l'air le plus dangereux ne peut nous nuire, parce que le froid nous affermit & nous fortifie. [...] C'est pourquoy il faut bien prendre-garde quand on choisit un lieu pour bastir une ville de fuir celuy où les vents chauds ont accoustumé de souffler. »²³⁷⁶

« C'est pourquoy j'approuve fort la manière dont usoiert les Anciens, qui estoit de considérer le foye des animaux qui paissoient dans les lieux où ils voudront bastir, ou camper, car s'ils le voyaient livide & corrompu, & qu'ils le jugeassent après en avoir considéré plusieurs, que cela n'arroivoit que par la maladie particulière de quelqu'un de ceux qu'ils avaient ouverts, & non par

la mauvaise nourriture qui se prend dans le lieu, puisque les autres avoient le foye sain & entier par l'usage des bonnes eaux & des bons pasturages, ils y batissoient leurs villes ; que s'ils trouvoient généralement le foye des animaux gastez, ils concluoiert que ceux des hommes estoient de même, & que les eaux & la nourriture ne pouvoient estre bonnes en ce pais-là; de sortent qu'ils l'abandonnoient incontinent, n'yant rien en si grande recommandation en toutes choses que ce qui peut entretenir la santé. »²³⁷⁷

Vitruve détaille l'une des contraintes, quand il s'intéresse à ce qui pousse de part et d'autre d'une limite. Il prend l'exemple du fleuve Pothérée :

« Mais pour faire voir que l'on peut connoistre si les lieux sont sains par la qualité des herbes qui y croissent, il ne faut que faire comparaison des deux païs qui sont sur les bords du Pothérée [...] car il y a des animaux qui paissent à droit & à gauche de cette rivière, mais ceux qui paissent près de Gnossus ont une ratte & ceux qui paissent de l'autre costé près de Cortyne n'en ont point qui paroisse. Les médecins qui ont cherché la cause de cela, ont trouvé qu'en ce lieu il croist une herbe qui a la vertu de diminuer la ratte & dont ils se sont servis depuis pour guérir les ratteux; c'est pourquoy les Candiots appellent cette herbe Asplenon. Ces exemples font voir qu'il y a des lieux que la mauvaise qualité des fruits & des eaux rend tout-à-fait mal sains. »²³⁷⁸

Si l'urbanisme ou l'architecture ont pour finalité, la santé et la prospérité des habitants, encore faut-il qu'un rite périodique en confirme le bien-fondé. Le rapport entre les animaux mythiques et l'acte de fondation était assez évident. Est-ce à dire que certains animaux servent à motiver l'acte périodique de confirmation ? Faut-il comprendre que chaque année, les serpents reviennent envahir l'enceinte et qu'il faut les en expulser ? La cause de l'invasion serait alors nécessaire (féconder la terre) et la cause de l'expulsion serait finale (accaparer une partie des ressources végétales au profit de la communauté agricole). Notre conjecture s'appuie sur un rapport dialectique entre le serpent, censé féconder la terre, et le cerf, censé l'expulser de son trou. La finalité, exprimée par le cerf, est le renouveau de la végétation : ce mytheme primaire est alors combiné à un mytheme antagoniste, relatif à l'accaparement par l'homme de la ressource végétale. Le bœuf domestique est alors en compétition avec le cerf. Les deux mythes ont en commun leur composante saisonnière, car le renouveau végétal équivaut à la croissance des céréales, et la maturation des fruits, aux récoltes agricoles. Mais leur signifié de puissance, la ressource végétale, renvoie à l'antinomie sauvage/domestique ou naturel/cultivé.

Nous retrouvons dans le folklore contemporain cette immixtion hivernale des serpents dans les villages alsaciens, auquel le rite printanier met fin avec une certaine bonhomie :

« A Hindisheim on célébrait le 21 février, le Jour des Sonnettes (d'r Schelledaa). Dès le matin, les enfants faisaient le tour du village en agitant des clochettes. Ils s'arrêtaient devant chaque porte et demandaient « voulez-vous donner quelque chose ? Si les maîtres de la maison leur répondaient par oui, les enfants entraient dans la cour en sonnant et en scandant inlassablement : que tous les crapauds et les serpents sortent de la ferme ! (Alli Krotte und Schlange zuem Hoff nüss !). Si en revanche on leur répondait par un non, ils proclamaient : -que tous les crapauds et serpents entrent dans la ferme ! (Alli Krotte un Schlange in de Hoff nin !) »²³⁷⁹

« Hindisheim » peut être traduit littéralement par la « demeure de la biche ». Michèle Bardout (1976) reprend la description ethnographique qui oppose l'entrée et la sortie des êtres « malfaisants » dans l'enceinte privée des fermiers, selon la réponse

positive ou négative à la quête. Elle ne tombe pas pour autant dans le panneau : le thème n'est pas de la malveillance des serpents, mais de leur présence en hiver dans les maisons. D'une façon générale, comment ne pas voir dans ces « serpents et crapauds » une figure locale des innombrables goules, tarasques et autres basilics qui encombrant les fleuves traversant nos villes ? Les folkloristes en ont fait le recensement et il est inutile ici d'y revenir. Nous rapprochons volontiers les figures hivernales, des mascarets équinoxiaux, ou de leur inverse, le gel ou la débâcle d'un fleuve, au début et à la fin de l'hiver. Comme il paraît difficile d'invoquer un mascaret pour la plupart des occurrences folkloriques, nous lui substituons l'anguille ou la sirène à queue de serpent. Ainsi le rite « cervulum facere », dont la seule signification reconnue était printanière, acquiert une autre fonction narrative : en jouant l'acte fondateur, l'expulsion du « serpent » hors de la « matrice » chtonienne, on confirme chaque année que les ressources végétales du territoire sont dévolues à ses propriétaires. Nous rapprochons le motif saisonnier de la prérogative du maître des lieux, seul père ou grand-père de la maisonnée selon le mode de vie patriarcal et virilocal. L'hiver est la saison de sa pleine vigueur sexuelle, si on en croit Aristote, comme si les travaux d'été mobilisaient une telle dépense d'énergie que d'en dépenser auprès des femmes, durant de trop courtes nuits, était un gâchis.

Le départ du parcours selon l'indication astronomique :

Le participant reçoit la lumière (solaire ou lunaire) sur son épaule gauche lors d'un parcours dans le sens horaire. Cet angle reste constant : ce postulat détermine le point de départ des amphidromies, c'est à dire l'horaire de sortie des objets sacrés : vêpres pour un départ nocturne, prime pour un départ diurne. Il s'agit donc d'une version ethnographique du théorème de Thalès où l'angle au centre, représenté par un arc de cercle embrassant un parcours microcosmique vaut l'angle au centre de la course apparente du soleil. Au solstice d'été, l'angle au centre vaut 270° , à l'équinoxe, 180° et au solstice d'hiver 90° , à la latitude ad hoc La date du rite est déterminée par homologie. En découlent quatre types de parcours.

a) Le premier type correspond à un parcours diurne au solstice d'été : le trajet démarre à l'angle Nord-Est. Ainsi le parcours des hommes à Landeleau, en février, doublé du parcours pentecostal. A Larchant, le tour de la châsse relève du même type. Voici une représentation de la troménie de Locronan, par Mathurin Méheut :

Figure 33



b) Le second type correspond à un parcours diurne au solstice d'hiver. Il est effectué aux calendes de mai ; par assimilation progressive avec la liturgie chrétienne, ces processions sont confondues soit avec les troménies effectuées à l'Ascension, soit avec les Rogations. Le trajet démarre à l'angle Sud-Est : c'est donc un départ tardif pour une date printanière, vers 9 ou 10 h à nos montres. La troménie de Gouesnou relève de ce type. D'innombrables autres circuits de Rogations sont attestés.

c) Le troisième type correspond à un parcours « nocturne » au solstice d'hiver. C'est celui attendu aux calendes d'août mais le télescopage avec le culte marial est tel que nous ne trouvons que des dates décalées vers la mi-juillet : il en va ainsi de la troménie de Locronan. Dans ce cas, le démarrage a lieu à l'Ouest du périple. La rupture d'intégrité référentielle se traduit par un point de départ plausible, matérialisé par le mégalithe dit « la jument », situé à prime du solstice d'hiver si le tracé quadrangulaire reproduit l'emboîtement des deux cycles solaires. Les calendes d'août sont censées être le début de la grossesse de Rhiannon et la « jument de pierre » est réputée pour ses vertus fécondantes. Nous supposons que l'intervention des clercs aura consisté à faire partir la procession depuis l'église, et non depuis le mégalithe.

d) Le dernier type correspond à un parcours « nocturne » au solstice d'été. Le rite est effectué aux calendes de novembre. Ce type de périple correspond exactement à l'ancienne disposition des stations dans le « tour de la châsse » à Larchant, c'est à dire tant que l'axe de symétrie du périple était parallèle à la direction Nord/Sud. Seule la dédicace à saint Mathurin (le 11 novembre) aura permis de restituer une orientation aujourd'hui disparue. Nous retrouvons une amphidromie à ces dates à Suliac (le 30 octobre) et une légende amphidromique à Saint-Léonard-de-Noblat (fête le 6 novembre). Nous supposons en outre, que la plupart des croyances attestées ici où là, selon lesquelles les bannières effectuent seules les troménies en cas de mauvais temps, sont des variantes narratives consacrées au parcours nocturne ou au parcours post mortem que sont censés accomplir ceux qui n'ont pas effectué la procession de leur vivant : à quelle date mieux que la Toussaint est-on censé rencontrer toutes les âmes en pénitence avant qu'elles ne gagnent les lieux du repos éternel ? Il y aurait donc deux processions à Toussaint : le trajet

diurne, de prime à vêpres, exécuté par les vivants et le trajet nocturne des âmes en pénitence. En voici une autre image, toujours de Méheut et à Locronan :

Figure 34

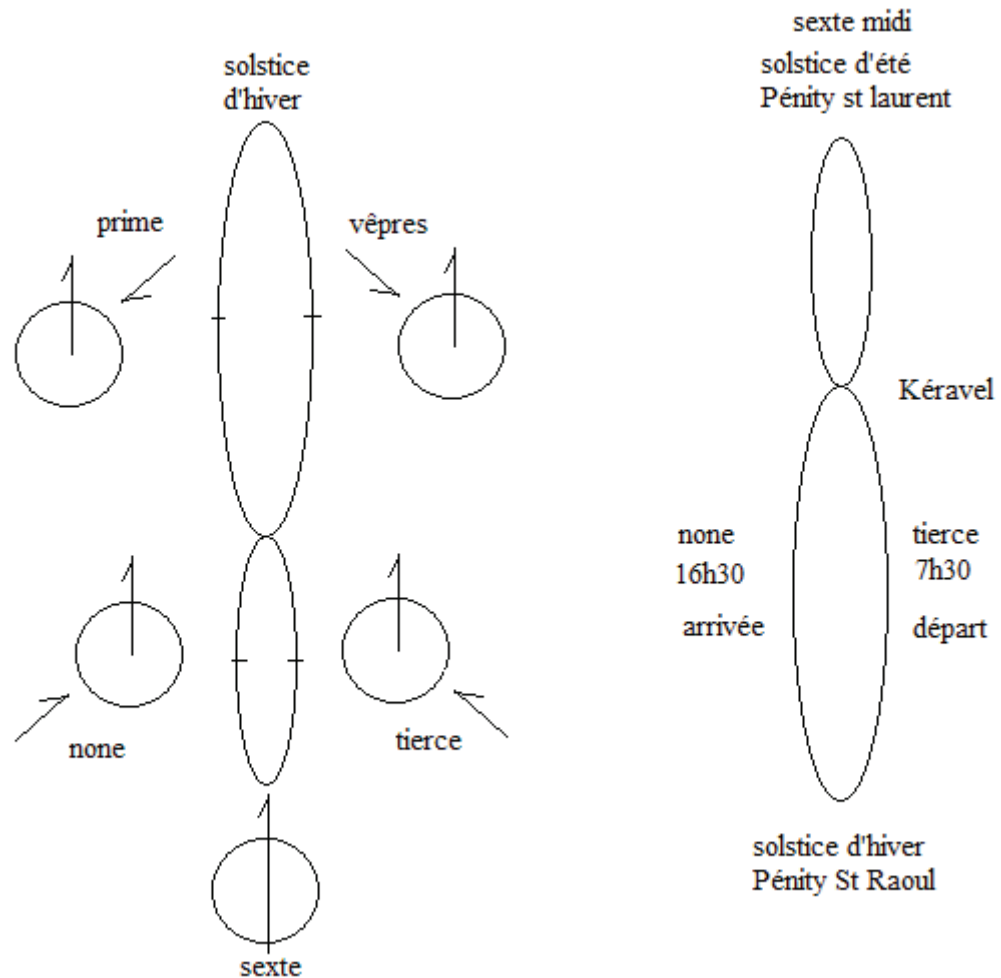


En définitive les rites s'opposent à des « trajets » imaginaires car les processions diurnes estivales, faites par les vivants, correspondent à des « processions » nocturnes hivernales faites par les âmes en peine ou en attente de s'incarner. Comment faire pour que les vivants en procession ne croisent pas le trajet des âmes ? Plusieurs « solutions » permettent d'assurer la cohérence entre les différents thèmes : raccourcir le périple, comme à Bourbriac, ce qui revient à permuter l'été et l'hiver. Sinon, progresser à la vitesse d'un cheval, comme à Larchant, Brest ou Monteux-Le Beaucet, pour parcourir soit la même distance dans un temps plus court que de prime à vêpres, soit une distance beaucoup plus longue que quatre lieues, parcourue de prime à vêpres.

Un arbre remarquable comme pivot du parcours :

A Landeleau, le repère médian du tracé gnomonique est le chêne de Keravel. Les deux extrémités du parcours de procession s'alignent sur la droite qui joint le Pénity-Saint-Laurent, au Nord, et l'église paroissiale, au Sud, en passant par Kastell Gall dont les chiens poursuivirent saint Télo et son cerf. Cette droite est parallèle au cours de l'Aulne. L'interprétation proposée pour le lai de Doon, vaut pour la coutume actuelle de Landeleau ; le schéma suivant n'introduit que les modifications liées au changement de niveau sur l'échelle des grandeurs :

Figure 35



Y a-t-il d'autres exemples de l'inscription de ces repères dans le territoire? Une borne géodésique gauloise trouvée in situ, à Kermaria en Pont-L'abbé, c'est-à-dire à l'angle Sud-Ouest du territoire mythique des Bretons armoricains, pourrait être le témoin archéologique d'une représentation quadrangulaire du territoire breton. Citons Perrin (2006) :

« Découverte sur le territoire des Osismes, peuple mentionné pour la première fois par le navigateur et astronome marseillais Pythéas (c. 330 avant JC) cette stèle témoigne de l'existence de la sculpture chez les Celtes. Le monolithe de Kermaria pourrait avoir eu comme fonction de marquer l'emplacement sacré du centre du territoire. La géographie moderne conserve en effet divers noms de lieux (Milan, Miolans, Méolans...) d'origine gauloise, tel mediolanum, littéralement le centre sacré du territoire. »²³⁸⁰

L'assertion est hasardeuse : si Kermaria se trouvait au centre du « territoire », alors celui-ci était aux trois quarts maritime.

Discussion :

La mémoire collective selon Maurice Halbwachs :

La notion de « mémoire collective » a été définie par Maurice Halbwachs (1950), à qui nous empruntons aussi celle du groupe :

« Le groupe n'est pas seulement, ni même surtout un assemblage d'individus définis et sa réalité ne s'épuise pas dans quelques figures que nous pouvons énumérer et à partir desquelles nous le reconstruirions. Bien au contraire ce qui le constitue essentiellement, c'est un intérêt, un ordre d'idées et de préoccupations, qui sans doute se particularisent et reflètent dans une certaine mesure les personnalités de ses membres, mais qui sont cependant assez générales et même impersonnelles pour conserver leur sens et leur portée pour moi, alors même que ces personnalités se transformeraient et que d'autres, semblables il est vrai, mais différentes, leur seraient substituées. C'est là ce qui représente l'élément stable et permanent du groupe, et loin de le retrouver à partir de ses membres, c'est à partir de cet élément que je reconstruis les figures de ceux-ci. »²³⁸¹

Dans l'approche d'Halbwachs, la mémoire collective permet de faire exister le passé ; l'oxymore est résolu par une conception du « temps » dont les contours sont indistincts et qui emprunte beaucoup à « l'être ». Il s'agit à nos yeux de l'atemporalité mythique, à laquelle nous nous heurtons dans l'enquête de terrain chaque fois que notre interlocuteurs fait état de personnes mortes avant sa propre naissance mais « vivantes » dans la mémoire collective :

« Les groupes dont les pensées sont distinctes sont étendus matériellement dans l'espace et les membres dont ils se composent entrent à la fois ou successivement dans plusieurs d'entre eux. Il n'y a pas un temps universel et unique, mais la société se décompose en une multiplicité de groupes, dont chacun a sa durée propre. Ce qui distingue ces temps collectifs, ce n'est pas que les uns s'écoulent plus vite que les autres. On ne peut même pas dire que ces temps s'écoulent, puisque chaque conscience collective peut se souvenir, et que la subsistance du temps paraît bien être une condition de la mémoire. Les événements se succèdent dans le temps, mais le temps lui-même est un cadre immobile. Seulement les temps sont plus ou moins vastes, ils permettent à la mémoire de remonter plus ou moins loin dans ce qu'on est convenu d'appeler le passé. »²³⁸²

La conception de l'auteur repose sur une complémentarité entre le souvenir individuel et la « mémoire » de chacun des groupes auxquels l'individu participe, comme si les deux flux mnésiques procédaient d'une même capacité d'apprentissage :

« Comment, sans la mémoire et en dehors des moments où l'on se souvient, aurait-on conscience d'être dans le temps et de se transporter à travers la durée ? Lorsqu'on s'absorbe dans ses impressions, lorsqu'on les suit à mesure qu'elles apparaissent puis disparaissent, on se confond sans doute avec un moment de la durée, puis avec un autre : mais comment se représenterait-on le temps lui-même, c'est-à-dire le cadre temporel qui embrasse à la fois ce moment et beaucoup d'autres ? On peut être dans le temps, dans le présent qui est une partie du temps, et cependant ne pas être capable de penser dans le temps, de se transporter par la pensée dans le passé proche ou lointain. En d'autres termes, du courant des impressions, il faut distinguer les courants de la pensée proprement dite ou de la mémoire : le premier est étroitement lié à notre corps, il ne nous fait point sortir de nous, mais il ne nous ouvre aucune perspective sur le passé ; les seconds ont leur source et la plus grande partie

de leur cours dans la pensée des groupes divers auxquels nous nous rattachons.

Si nous mettons au premier plan les groupes et leurs représentations, si nous concevons la pensée individuelle comme une série de points de vue successifs sur les pensées de ces groupes, alors nous comprendrons qu'elles puissent remonter dans le passé et remonter plus ou moins loin suivant l'étendue des perspectives que lui offre chacun de ces points de vue sur le passé tel qu'il est représenté dans les consciences collectives auxquelles elle participe. La condition nécessaire pour qu'il en soit ainsi, c'est que dans chacune de ces consciences, le temps passe, une certaine image du temps subsiste et s'immobilise, que le temps dure au moins dans certaines limites variables suivant les groupes. C'est là le grand paradoxe. »²³⁸³

L'originalité de la pensée d'Halbwachs nous semble se situer dans le rapport entre la mémoire et l'aménagement des espaces ; nous nous attendions à une analyse où le groupe est emboîté dans l'espèce, ce qui permettrait de pallier la carence dans la définition des singularités ethniques, mais l'auteur propose de fonder l'identité du groupe sur l'aménagement pérenne des espaces. Citons encore Halbwachs :

« Auguste Comte observait que l'équilibre mental résulte pour une bonne part, et d'abord, du fait que les objets matériels avec lesquels nous sommes en contact journalier ne changent pas ou changent peu, et nous offrent une image de permanence et de stabilité. »²³⁸⁴

Ce changement de perspective permet de faire pleinement le raccord avec la conception aristotélicienne d'un homme défini par sa relation avec la société dans laquelle il vit. La notion de « mémoire collective », comprise comme un rapport de l'individu avec les éléments anthropiques de son environnement, permet d'accéder aux niveaux supérieurs de l'échelle de grandeur sociologique :

« Lorsqu'un groupe est inséré dans une partie de l'espace, il la transforme à son image, mais en même temps il se plie et s'adapte à des choses matérielles qui lui résistent. Il s'enferme dans le cadre qu'il a construit. L'image du milieu extérieur et des rapports stables qu'il entretient avec lui passe au premier plan de l'idée qu'il se fait de lui-même. Elle pénètre tous les éléments de sa conscience, ralentit et règle son évolution. L'image des choses participe à l'inertie de celles-ci. Ce n'est pas l'individu isolé, c'est l'individu en tant qu'il est membre du groupe, c'est le groupe lui-même qui, de cette manière, demeure soumis à l'influence de la nature matérielle et participe de son équilibre. »²³⁸⁵

D'une description des contraintes que l'environnement physique oppose à l'aménagement des différents espaces, l'auteur passe alors au besoin universel qui pousse à aménager l'espace pour y répartir au mieux les « images » de son identité :

« Ainsi se déroulent, devant les yeux du promeneur, toutes les nuances des conditions, et il n'est guère de paysage urbain sur lequel telle ou telle classe sociale n'ait mis sa marque. Quant aux religions, elles sont solidement installées sur le sol, non seulement parce que c'est là une condition qui s'impose à tous les hommes et à tous les groupes ; mais une société de fidèles est conduite à distribuer entre les diverses parties de l'espace le plus grand nombre des idées et images qui entretiennent sa pensée. Il y a des lieux consacrés, il y en a d'autres qui évoquent des souvenirs religieux, il y a des endroits profanes, certains qui sont peuplés d'ennemis de Dieu, où il faut fermer ses yeux et ses oreilles, certains sur lesquels pèse une malédiction. »²³⁸⁶

En conséquence de cet argument, Halbwachs aboutit à sa définition d'un « espace juridique » comme mémoire du droit, notamment le droit intemporel rattaché à la propriété et à l'usufruit :

« La société n'établit pas seulement un rapport entre l'image d'un lieu et un écrit. Elle n'envisage le lieu qu'en tant qu'il est rattaché déjà à une personne, soit que celle-ci l'ait entouré de bornes et de clôtures, soit qu'elle y réside habituellement, qu'elle l'exploite, ou le fasse exploiter à son compte. C'est tout cela que nous pouvons appeler l'espace juridique, espace permanent, au moins dans certaines limites de temps, et qui permet à chaque instant à la mémoire collective, lorsqu'elle perçoit l'espace, d'y retrouver le souvenir des droits. Ce n'est pas seulement le rapport entre l'homme et la chose, c'est l'homme lui-même dont on suppose qu'il est immobile et ne change pas, lorsqu'on pense aux droits des hommes sur les choses. Certes, dans une communauté paysanne, dans l'étude d'un notaire, devant un tribunal, les droits qu'on évoque sont bien rapportés à des personnes particulières. Mais, dans la mesure où la pensée se tourne vers l'aspect juridique des faits, elle ne retient de la personne que la qualité en laquelle elle intervient : c'est le titulaire d'un droit reconnu ou contesté, c'est le propriétaire, l'usufruitier, le donataire, l'héritier, etc. Or, tandis qu'une personne change d'un moment à l'autre, réduite à une qualité juridique, elle ne change pas. »²³⁸⁷

Nous pensons ne pas trahir l'auteur en lui attribuant l'intemporalité des espaces aménagés, laquelle vise à compenser ce que le réel comporte d'instable, d'imprévisible et de contingent :

« Il n'est donc pas exact que pour se souvenir il faille se transporter en pensée hors de l'espace, puisque au contraire c'est l'image seule de l'espace qui, en raison de sa stabilité, nous donne l'illusion de ne point changer à travers le temps et de retrouver le passé dans le présent ; mais c'est bien ainsi qu'on peut définir la mémoire ; et l'espace seul est assez stable pour pouvoir durer sans vieillir ni perdre aucune de ses parties. »²³⁸⁸

La fonction narrative des mythes de fondation serait d'arrimer les espaces à des phénomènes assimilés à des termes de valeurs opposées ou conjuguées. Le mythe définit la conjonction des paires ou triplets, en version directe, et leur disjonction, en version contraposée. Il suffit d'omettre l'une des figures alternantes, pour créer les variantes intermédiaires du type T-1F, ou d'omettre la relation d'alternance pour créer les variantes du type FT-1. Postuler qu'un des termes d'une paire de valeurs opposées ou conjuguées, est « oublié » de la mémoire collective, c'est aller à l'encontre de la définition lévi Straussienne du mythe comme ensemble d'éléments ajustés en permanence, comme un tout sans cesse remanié. L'approche sociologique d'Halbwachs vient utilement conforter l'analyse des récits : il n'y a de mémoire collective que si le mythe est inscrit dans le paysage anthropisé. Pour savoir si l'entité à bois de cerf a fait l'objet d'un culte, il faut s'intéresser aux amphidromies encore exécutées en l'honneur d'un saint homme au cerf et non aux textes des contemporains des Celtes car ceux-ci n'ont pas cité Cernunnos.

Peut-on vraiment comparer des variantes narratives, en disant que dans une aire culturelle, la figure pertinente aurait été « oubliée », et dans l'autre, qu'elle serait un élément de l'identité collective ? Si on postule que les Celtes se différencient des autres peuples indo-européens parce que ceux n'ont pas d'entité à bois de cerf à leur panthéon, l'exercice comparatif est vain. Si on postule que les peuples auxquels on compare les Celtes, n'ont pas conservé la mémoire de l'entité cervine, le raisonnement est circulaire. L'interprétation repose sur la mémoire collective d'un peuple –dont témoignent les amphidromies contemporaines- et fait appel au culte

ancien -dont témoignent les représentations archéologiques-. De même, le comparatisme fait état des cultes anciens en les restituant chez les différents peuples apparentés. En conséquence, si on veut interpréter les processions circumambulatoires contemporaines comme la rémanence du passé préchrétien, nous faut-il identifier chez les Grecs auxquels nous comparons les Celtes, les éléments de doctrine équivalents à ceux que nous identifions chez les Bretons. Le mytheme celtique des plus vieux animaux du monde a comme équivalent arithmétique celui des animaux et Muses dans les vers d'Hésiode.

Les orientations significatives selon Marco Garcia Quintela :

Marco Garcia Quintela (2002) a publié un parallèle entre le loup dans la légende circumambulatoire à Saint-Jacques-de-Compostelle, sous la tutelle d'une figure mythique féminine (la « lupa ») et le lycanthrope dans celle de Locronan (saint Ronan). Ce travail met en évidence les deux sommets comme le centre de chacun des domaines, aux confins occidentaux du monde ptoléméen. Ce faisant, Garcia Quintela dépassait l'interprétation de son prédécesseur breton. L'auteur a élargi le cadre de l'étude des processions circumambulatoires et des alignements astronomiques remarquables aux angles des parcours : il est le premier, à notre connaissance, à en faire l'objet d'une théorie. Dans un article paru en 2003, c'est à dire une décennie après la première communication de Laurent au sujet des rites quadrangulaires bretons, Garcia Quintela cite l'organisation d'une cité idéale selon un plan circulaire. Protagoras est censé avoir organisé la cité de Thourioi selon un plan quadrangulaire:

« Ils divisèrent ensuite la ville en quatre avenues dans le sens de la longueur, appelant l'une l'avenue d'Héraclès, l'autre d'Aphrodite, la troisième d'Olympie, la quatrième de Dionysos; dans le sens de la largeur, ils la divisèrent en trois avenues, appelées l'une Héroa, l'autre, Thouria, la troisième Thourina. Quand ils eurent remplis de maisons les petites rues, la cité parut parfaitement organisée. »²³⁸⁹

A la différence de ce qu'en dit Platon, le partage des rôles entre la divinité, le philosophe et l'architecte n'est pas toujours évident. Garcia Quintela note la hiérarchie entre les divinités épichoriques, auxquelles sont dédiées les trois avenues parallèles à la direction Est/Ouest, et la divinité panhellénique incarnée par Héraclès, Aphrodite, Zeus et Dionysos, auxquels sont dédiées les quatre avenues parallèles à la direction Nord/Sud. La fondation de Thourioi n'est pas un cas isolé : l'auteur montre que le même processus avait présidé à celles d'Addère et Téos. Garcia Quintela, toutefois, ne met pas en rapport les deux directions, celle que suit le soleil dans son trajet quotidien et celle qu'il parcourt dans un trajet semestriel, avec la hiérarchie des entités divines : s'il l'avait fait, il aurait vu que le niveau topique de la divinité est aux jours, ce que les quatre dieux olympiens sont à l'année. De là à associer les quatre théonymes à une saison, il n'y a qu'un pas : la séquence est assez suggestive. La paire Aphrodite/Dionysos doit correspondre respectivement aux équinoxes de printemps et d'automne. Par déduction, la paire Héraclès/Zeus correspond aux solstices d'hiver et d'été. Si notre conjecture est fiable, les quatre entités ne peuvent être placées chacune à un coin du tracé quadrangulaire de fondation, puisque à chacun des théonymes est associée l'une des directions cardinales.

Garcia Quintela a coordonné un programme de recherche sur les pétroglyphes du Finistère cantabrique. En cherchant à discerner à quel ordre répondent les objets de la nature (des chaos rocheux ou des plaques rocheuses) qui ont été gravés à l'époque préhistorique, l'auteur associe ces sites et artefacts, à une finalité. Celle-ci est réduite aux alignements des levers et couchers des astres, en l'occurrence la lune

et le soleil, sur les deux sites terrestres distants, comme s'il allait de soi qu'une astronomie préhistorique ne peut avoir qu'une fonction religieuse et que le simple fait de mettre en évidence un alignement est la preuve de sa fonction. Comme il s'avère que les alignements que l'auteur a repérés en Galice sont peu ou prou corroborés par les fêtes traditionnelles celtiques (aux dates de la Chandeleur, de saint Jean, de la Toussaint), la finalité et les moyens (les feux vus sur l'horizon, avec en arrière plan les levers et couchers solaires et lunaires) sont largement confondus.

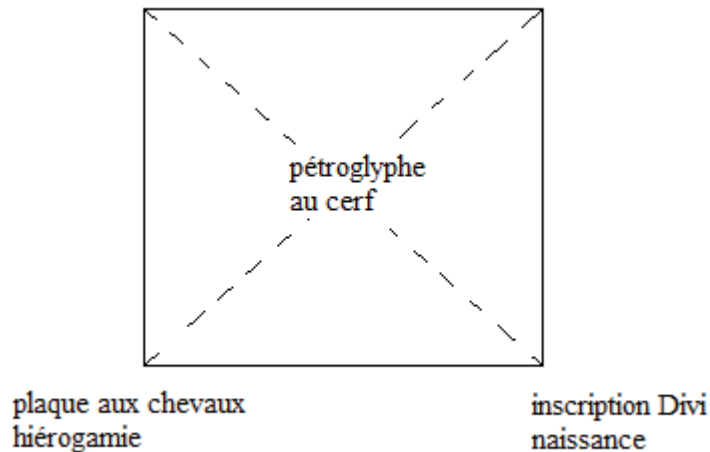
Il manque aux alignements établis entre les sites portant des pétroglyphes ou des inscriptions votives, et les levers ou couchers des deux luminaires, qu'on puisse y associer le nom d'une entité divine. Les documents sont en Galice trop anciens pour que le fossé puisse être comblé entre l'orientation des pétroglyphes et les pratiques culturelles contemporaines attestées à des dates analogues à celle des Celtes insulaires. Cependant, les gravures pédiformes soigneusement alignées avec les levers et couchers remarquables sont le moyen d'accréditer la fonction des sites même si les gravures n'apportent aucune preuve de la continuité des pratiques. Bien que la finalité d'un rite associant des gestes propitiatoires à la direction du levant au solstice d'été et des gestes ex-voto à celle de son couchant, semble être d'inscrire la subsistance d'une communauté agro-pastorale dans un rapport avec la divinité, il est encore impossible aujourd'hui d'établir de quelle entité il s'agissait.

La représentation de cerfs allait de pair, ailleurs en Occident, avec l'idée de la survie après le trépas : les données présentées par Garcia Quintela se prêtent donc à l'analyse comparative. L'invention d'une seule inscription votive in situ (« divi ») dans l'alignement d'un cerf marquant le lever solsticial hivernal permet d'exclure que l'interprétation relève d'un raisonnement circulaire. La représentation de ces cerfs peut être assimilée à un fait religieux puisqu'il n'y a aucun argument en faveur d'un changement d'apparence du cerf mâle aux dates homologues du lever solsticial hivernal. Cependant cette donnée est isolée ; pour prouver qu'il s'agit de l'ex-voto complémentaire d'un rite exécuté aux calendes d'août, il faudra trouver la donnée située au Sud-Ouest du site où est gravé le cerf et visible depuis celui-ci. La propitiation, au « levant » solsticial hivernal, et l'acte ex-voto, au « couchant » et représenté par l'inscription « divi », seraient alors en relation fonctionnelle à la façon dont les dates sont associées dans le mythe de Rhiannon. L'inversion des dates mythiques hivernales -les calendes d'août sont la date de conception dans le mythe de Rhiannon, et les calendes de mai, la date d'accouchement du fils divin- ne pose pas de problème d'interprétation ; pour prouver que « divi » est associé à la naissance d'un être surnaturel associé aux chevaux, dans le site au Sud-Est du pétroglyphe au cerf, nous disposons d'une plaque gravée, trouvée in situ, au Sud-Ouest du pétroglyphe et à la même distance horizontale : sur cette plaque figurent des chevaux adultes et un poulain. Nous interprétons les pointes de flèche placées en lisière de l'image comme les directions solaires solsticiales, considérées en déclinaison relative plutôt qu'en azimuts sur l'horizon. La composition de l'image associe des « chevaux » adultes et un poulain avec la direction haut/bas, représentant ici la direction Nord/Sud. Comme la plaque est située par rapport au pétroglyphe de référence, dans la direction homologue aux calendes d'août sur la roue des saisons, il n'y a aucune difficulté à l'associer à l'inscription « divi », placée dans la direction homologue des calendes de mai.

En outre des pratiques rituelles, à Chandeleur, sont encore attestées dans le hameau d'origine de la plaque. Le travail ethnographique reste à faire. Nous interprétons l'indication solsticial hivernale, comme une image-récit du mythe de

Rhiannon : la conception en août et la naissance en mai d'un enfant divin témoignent de la réfection -en réaction à la réforme calendaire julienne- d'un mythe archaïque où la conception avait lieu en septembre à l'équinoxe et la parturition en mai :

Figure 36



Notre interprétation ne sera valide qu'à deux conditions. La première est d'identifier le site situé à l'azimut Ouest de Campo Lameiro, à partir d'une visée faite au pied du pétroglyphe au cerf. La seconde est de trouver, dans le site distant, le document archéologique pertinent. En attendant, nous sommes contraints de postuler une continuité des pratiques rituelles à partir des pétroglyphes au cerf et d'un mythe relatif à la course annuelle du soleil durant la saison « sombre ». Le raisonnement est fondé sur l'hypothèse auto réalisatrice selon laquelle le référentiel calendaire est celtique. Or on ne sait rien de l'époque où ont été gravées la plaque aux chevaux et l'inscription Divi. Pour les interpréter selon un mythe comparable à celui de Rigantona, il faut le faire par différence. L'écart porte sur la durée de gestation des biches et des femmes. La double occurrence d'un triplet Couchant/pétroglyphe au cerf/Divi et d'un triplet plaque aux chevaux/pétroglyphe au cerf/Divi, prouvera que les modifications ont été rapportées à une postérieure à la réforme julienne, que la réfection du mythe saisonnier passe par l'abandon d'un site (au couchant équinoxial du pétroglyphe au cerf), qu'elle nécessite de fonder un oratoire supplémentaire (marqué par la plaque aux chevaux) au lieu déterminé par la visée du couchant hivernal et de graver une dédicace supplémentaire (Divi) au lieu déterminé par la visée au levant hivernal.

Le plan des édifices sacrés selon Claude Lecouteux:

L'auteur (Lecouteux, 1995) a proposé une conjecture intéressante en ce qu'elle se situe à l'interface du réel et de l'imaginaire, le réel étant ici le sanctuaire et l'imaginaire, l'entité tutélaire :

« Une des difficultés que comporte l'étude des génies du terroir est l'identification de ce que l'on peut considérer comme leur sanctuaire. Tel lieu –borne, arbre, source, etc.- était-il sous le patronage d'un dieu ou d'un génie ? »²³⁹⁰

Pour répondre à la question, Claude Lecouteux oppose les édifices religieux selon leur forme, les uns à base circulaire et les autres à base quadrangulaire. Il s'appuie alors sur la conclusion proposée par Vernant, pour qui les puissances chtoniennes et

féminines étaient honorées dans des sanctuaires ou édifices de forme ronde, comme si le cercle était à la fois la matrice contenant les générations humaines et le cycle végétal, chez les Grecs de l'Antiquité. Lecouteux estime qu'au Moyen Âge également, on a assimilé le cercle aux cycles végétaux :

« Or [les croissances végétales] sont, dans l'Occident médiéval, soumises au bon vouloir des défunts, et il se produit une confusion constante entre le culte des ancêtres, celui de la Terre-Mère, et les génies du terroir qui peuvent être tenus pour les avatars des défunts et de la Grande Déesse. Un édifice circulaire est donc polyvalent. En prenant pour postulat l'unité ancienne des croyances indo-européennes, on peut envisager que survit ailleurs dans la même aire culturelle la même notion, ou la même opposition entre lieux ronds et rectangulaires. »²³⁹¹

Ayant fait le constat de la coexistence des édifices à plan circulaire et à plan rectangulaire chez les peuples germaniques, il poursuit :

« Comme corrélat du postulat formulé plus haut sur l'unité des croyances du fonds indo-européen, on peut poser que les lieux circulaires, c'est-à-dire dont la circularité est avant tout le fait de l'homme, et dont le caractère sacré est évident, ne sont point voués aux hautes divinités du panthéon, mais aux génies du terroir si proches des hommes et si importants pour leurs affaires. »²³⁹²

Comme les sanctuaires dédiés aux dieux ne sont jamais éloignés de la demeure des hommes, Lecouteux met en avant une autre opposition, qui touche cette fois à la « nature » des lieux : ceux qui sont ronds et dédiés aux génies du terroir, seraient situés « à l'écart des habitations et des villages ». Il y a là l'amorce d'un raisonnement circulaire quand les lieux situés à l'extérieur des villages sont ceux dédiés aux entités tutélaires de la croissance des plantes. Renversons donc les prémisses du raisonnement : au départ, on oppose les lieux anthropisés à modèle circulaire ou quadrangulaire, et les entités à qui ces lieux sont dédiés. Développer une typologie des lieux, en opposant le plan circulaire au plan quadrangulaire, ne donne aucune légitimité pour opposer des entités chtoniennes à des entités célestes, sauf si le postulat de départ est le suivant : la forme ronde est commune à la nature des lieux et des entités, et la forme carrée, commune à celle d'autres lieux et d'autres entités. Or l'auteur donne l'information contraire en montrant que les deux formes peuvent être associées dans un seul édifice :

« La Kjalnesinga saga décrit le temple de Thor qui mesurait cent vingt pieds de long sur soixante de large, mais l'intérieur était rond ! »²³⁹³

Ce temple n'est pas une exception : il n'est que de considérer le plan de nombreuses églises et cathédrales dont les deux volumes quadrangulaires - la nef, orientée Est/Ouest et le transept, orienté Nord/Sud - dessinent à leur intersection un volume à base carrée au sol et à base circulaire au niveau de la coupole. L'opposition entre le sol et la voûte est d'ailleurs parfaitement superflue car certains édifices ont soigneusement ceint le chœur carré d'un déambulatoire circulaire, la « carole » ou « charole ». Ce terme ambigu désigne aussi bien le lieu que le rite circumambulatoire. Posons la question différemment puisque le chœur est réservé au clergé et que la carole est l'endroit où les fidèles s'approchent au plus près du chœur, sans y pénétrer. La forme ronde est-elle profane et la forme carrée, sacrée ? Le débat est vain tant l'opposition est simpliste mais elle nous a permis de progresser dans notre analyse. La forme ronde rend-elle compte de la nature d'un lieu et la forme carrée, d'une autre nature du même lieu ? Autrement dit, la forme carrée représente-t-elle une capacité en puissance que la forme ronde ne révélerait pas ?

En opposant pour les mêmes lieux sacrés, leurs deux « natures », nous évoquons une ambivalence qu'Aristote aurait rejetée. Pour cet auteur, est rond ce qui participe d'un élément immobile et stable, comme l'est la Terre au centre du cosmos, alors que les êtres dotés d'un mouvement seront caractérisés par leur changement : le carré, comme forme d'un cycle, est caractérisé par ses quatre changements de direction pour revenir à l'origine. L'analemme, autre forme d'un cycle, n'est caractérisé que par deux changements de direction. Le cercle, comme forme parfaite d'un cycle, n'est soumis à aucun changement. L'ellipse est d'espèce bâtarde : appartenant manifestement au genre du cercle, elle reste néanmoins plus ou moins affectée par des changements d'inflexion : sa courbe est irrégulière. Une fois cette typologie admise, on comprend que le bâtiment à plan quadrangulaire partage avec la course du soleil, ces caractères communs que sont le changement (les levers et couchers ne sont pas identiques tout au long de l'année) et le mouvement. A contrario, le bâtiment à plan circulaire et la Terre sont privés de ces capacités, changer ou être en mouvement.

Aristote aurait pu comprendre que saint Télo restât le même alors que l'effort à fournir était surhumain, puisque son cerf était le mobile traçant une route parallèle à la course solaire. Conformément à la physique d'Aristote, Télo en perdant le contact avec le cerf quand les chiens furent lâchés sur celui-ci, perdait de ce fait la vitesse qui l'animait. Immobile au lieu de poursuivre sa course en avant, comme le ferait une balle de fronde en vertu de l'inertie, Télo ne pouvait que grimper au chêne de Keravel s'il voulait échapper aux chiens. La course du saint homme s'arrête dès qu'il perd le contact avec le cerf, alors que celui-ci continue sa course de prime à vêpres, ou de vêpres à prime selon les versions. Télo sur le chêne est immobile par rapport aux êtres en mouvement, le cerf et le soleil. Or l'immobilité du saint homme, ou la mort d'Actéon, ne sont vraies que par rapport aux objets dont ils partagent la nature, le bois et l'eau, alors que les héros en mouvement « relatif » par rapport aux chiens, au cerf et au soleil, animés d'un autre mouvement que le leur. Sur son chêne, saint Télo participe de la nature terrestre et sur son cerf, de la nature céleste. Ni l'immobilité sur le chêne, ni la course sur le cerf n'ont de valeur absolue car seule compte l'invariance : assimilé au cercle quand il est sur son chêne, Télo l'est avec le carré quand il est sur son cerf. La forme adéquate pour exprimer ce paradoxe est l'analemme que suivent les pèlerins de Landeleau, à Pentecôte.

Les rites et récits de circumambulation adoptent l'hypothèse selon laquelle la Terre est immobile, en accord sur ce point avec sa nature élémentaire. Les autres parties sont mobiles, les fleuves parce qu'ils sont faits d'eau, les vents, d'air et l'éclair, de feu. Aristote en tire une conclusion évidente, selon laquelle le mouvement n'est que l'effet d'un changement de nature : la substance la plus compacte est immobile, la substance la plus subtile est aussi la plus rapide. Ce que la physique contemporaine aura conçu comme des « changements d'état » de la matière (la liquéfaction de la glace en eau ou l'évaporation de l'eau en air), a été autrefois conçu comme des « changements de nature ». La cause du changement de nature fut pensée en termes de finalité : le changement conduit un élément à son terme final, où il cesse de changer et donc de se mouvoir. L'absence de mouvement est alors comprise comme la nature finale de l'être. En conséquence, il ne peut y avoir la moindre vie dans la Terre immobile. Seuls les éléments changeants ou mobiles manifestent les effets des causes communes à la vie, qui se prouve par la croissance, le changement et la corruption :

« [...] la nature entendue comme génération est un chemin vers une nature. [...] ce qui croît naturellement en venant de quelque chose, va ou croît vers quelque chose. Qu'est ce donc que la chose qui croît ? Non pas ce d'où elle vient, mais ce vers quoi elle va. Donc la figure est nature. »²³⁹⁴

Si le cercle est, de toutes les formes aisément remarquables dans les mouvements cosmiques, la forme la plus proche de l'immobilité, on comprendra alors qu'il ait été associé à la Terre. Est-il vraiment nécessaire de l'associer à quelque entité divine en particulier ? Le mouvement solaire, décrit par antithèse au moyen du carré ou de l'analemme, aura été associé à l'élément le plus mobile, le plus éloigné de l'état de repos. L'écoulement gravitaire des eaux est intermédiaire entre l'immobilité de la Terre et la mobilité. L'écoulement des vents est intermédiaire entre la direction forcée du mouvement des eaux et l'extrême volatilité des manifestations ignées. Le gradient reliant le mouvement à son contraire, ou ce qui revient au même chez Aristote, l'essence des êtres à leur devenir, est ainsi fait qu'il ne peut y avoir d'équivalence entre ce qui est mobile et immobile, rond et carré, terrestre et céleste, voire grave et léger :

« Les éléments et les mouvements se correspondent chacun à chacun. »²³⁹⁵

Si le rite consiste à mettre en mouvement des choses immobiles comme la Terre, ce ne peut être qu'en vertu d'une cause finale exprimant la vie en puissance dans l'élément terre. La première façon de révéler cette cause est de la reconnaître lors du changement de la matière première inerte en des êtres vivants végétaux plus « humides » que la terre, et de proche en proche, lors de ses changements en des êtres vivants de plus en plus « aériens », voire « ignés ». Certains récits contemporains décrivent le passage d'un état inerte, les pierres dressées de l'alignement mégalithique de Plouhinec par exemple, à un état mobile où ces pierres vont boire au fleuve à Nouvel An. On évoque alors un changement de nature des pierres. Le gradient aristotélicien est implicite, depuis la pierre immobile et inerte, en passant par les eaux où elles s'abreuvent, puis la vitesse formidable à laquelle elles se déplacent comme un tourbillon de vent, jusqu'à l'or symbolisant le feu et l'occurrence solaire remarquable (l'équinoxe de printemps, assimilé à l'aube). Le thème est manifestement antérieur à la réforme julienne. Le récit inverse existe aussi : la fureur des soldats poursuivant saint Cornély est figée dans la pierre ad aeternam. Le saint homme est fêté le 16 septembre, au moment de l'acmé de la pulsion sexuelle masculine, assimilé à un changement d'état en opposition de phase avec la température ambiante. La confrontation des deux légendes laisse entendre que la date archaïque du dégel des pierres de Plouhinec était l'équinoxe de printemps.

Il nous semble prudent d'associer aux entités surnaturelles des fonctions narratives liées aux formes (cercle ou carré), aux éléments (terre ou feu) ou aux éléments du cosmos (Terre ou soleil), plutôt que de figer la dévolution des lieux en fonction de leur forme. Le rite de la carole consistait, à date équinoxiale dans le calendrier archaïque mais à date solsticiale dans le calendrier julien, à mettre en mouvement la Terre en la cernant d'un trait lumineux à la vitesse du soleil. Ces deux rites, décalés de 90° sur la roue des saisons, n'ont aucune raison de changer de forme tant que la fonction narrative reste la même : la circumambulation est circulaire si le récit de fondation explique le déterminisme végétal, c'est-à-dire l'effet. Comme rien n'empêche que la fonction narrative soit liée à la cause, c'est-à-dire au cycle solaire, deux récits distincts peuvent avoir la même représentation circulaire. En revanche, le rite aura une autre forme s'il est effectué dans un autre référentiel calendaire. Un parcours carré décrivant les dates celtiques insulaires dépendant de la latitude

d'observation des levers et couchers solsticiaux, équivaut à un parcours circulaire effectué aux dates équinoxiales. Il n'y a pas de relation biunivoque : le site anthropisé est fondé sur un modèle circulaire ou quadrangulaire selon la fonction étiologique du récit.

Quand le récit de fondation met en évidence la transition de l'inerte vers le vivant, la Terre immobile et inerte sera représentée par un cercle, tandis que le soleil mobile et vecteur d'énergie vitale le sera par un carré orienté selon ses levers et couchers remarquables. La transition sera utilement connotée en appliquant une forme carrée à un élément dont la nature primitive était « circulaire ». Par ailleurs, quand le récit de fondation associe une entité gynémorphe à la Terre, celle-ci sera conventionnellement représentée par un cercle. Mais si le récit explique comment l'entité « terrestre » est animée par une cause solaire, on admettra bien volontiers que le « changement » effectif soit représenté par le tracé d'un sillon, en carré. Les nombreux toponymes en « plou- », « pleu- », ou « plu- » évoquent autant de fondations de paroisses par un saint homme assimilé aux gens du peuple, obligés de subvenir à leurs besoins par le travail de la terre.

La distinction des genres sexués n'intervient que marginalement. Quoiqu'en pense Aristote, le genre sexué ne dépend pas de la « physis » : seule la « thesis » convient du genre grammatical associé à la Terre et au soleil, ou à la lune et au soleil. Il s'ensuit que la typologie des lieux anthropisés, au sens des sanctuaires et des rites d'amphidromie, dépend avant tout de la relation étiologique exprimée dans le récit de fondation. Alors que la doxa aristotélicienne associait la cause finale à l'invariance (l'absence de changement ou de mouvement) ce qui permettait de faire du cercle une figure atemporelle et immuable, Euler a mis fin à cette illusion référentielle : le cercle décomposé en une onde est devenu l'image même du mouvement périodique. En conséquence, dans la conception qui prévaut depuis Euler, il devient difficile de souscrire à l'idée de mouvements et d'éléments en correspondance biunivoque. C'est le postulat à partir duquel le cercle pouvait être associé à l'invariance et par glissement de sens, à la mort.

L'emplacement des édifices sacrés selon Simone Deyts :

L'auteur (1992) se heurte à l'hétérogénéité des artefacts archéologiques, statues de pierre, statuettes de bronze ou simples dédicaces épigraphiques, qu'aucun critère ne semble à même de classer. Ni l'ethnie d'origine, ni le type d'entité représentée, ni le matériau utilisé ne sont les facteurs susceptibles d'expliquer la distribution géographique des items ou ou leur répartition chronologique :

« Ces différences sont irritantes pour l'esprit. Mais on poserait la question aujourd'hui sur un autre plan susceptible d'apporter des réponses plus satisfaisantes ; celui de la distinction des mentalités. Les grands temples, architecturalement importés de Rome [...] ont été édifiés pour des dieux exclusivement romains [...]. Ce sont là des faits de colonisation. Mais il en va autrement du reste de la Gaule où la structure du temple indigène, le fanum, put accueillir des divinités romaines aux côtés de divinités parfaitement autochtones. [...] Les Gaulois furent accueillants dans leurs sanctuaires aux divinités des Romains. Sans renier, loin de là, leurs dieux propres. Mais il y a incontestablement un fait de société à considérer : ce n'est pas dans les grandes villes qu'on appréhende le plus véridiquement la survivance de leurs dieux ; c'est sans nul doute dans les agglomérations plus secondaires, au cœur des quartiers d'artisans et de commerçants.»²³⁹⁶

Curieusement, l'auteur situe la rupture dans des oppositions à caractère sociologique, comme si la divinité indigène présageait des futures tutelles des corporations de métiers, voire le « patronage » par des saints techniciens. Si cette interprétation devait aboutir à la révélation des lieux de culte de telle entité gauloise en fonction d'un parcours quadrangulaire passant par les quatre villes d'étape des compagnons d'une corporation, alors Mme Deyts aurait mis le doigt, dès 1992, sur le facteur expliquant la distribution géographique des types d'entités représentées. Nous avons exploré d'autres écrits de cet auteur, outre ceux de Jufer et Leginbühl (2001) et ceux de Goudineau (2006), mais n'avons rien trouvé qui vienne corroborer cette conjecture.

Nous avons vu précédemment que l'angle entre les directions de lever et coucher solaires, un jour d'été à la latitude 55° N., pouvait être divisé en trois parties de 90° chacune, tandis que la journée correspondante pouvait l'être en quatre « quarts » scandés par les heures « romaines » ou « canoniales ». De même avec la nuit, au solstice d'hiver... à condition de lire les indications horaires nocturnes sur un autre repère que solaire. Ce qui nous retient ici est le rapport de quatre « quarts » (scandés par prime, tierce, sexte, none et vêpres durant le jour, et par vêpres, complies, matines, laudes et prime, durant la nuit) à trois quadrants de cercle. En effet, si les indications sont lues aussi bien dans l'espace plan assimilé à l'horizon, que sur le cercle horaire (au sens du cadran d'une horloge), ou en référence au cycle nyctéméral et au cycle annuel, alors il est possible de donner aux trois quarts une valeur emblématique certaine : la valeur qualitative de ces neuf mois sera notamment de signifier la durée de gestation dans notre espèce. Par glissement de sens, la vache ou la biche sera substituée à la femme dans un certain nombre de récits.

Par symétrie et pour s'assurer d'une cohérence des mythes et des rites, on a violé les règles d'intégrité référentielle entre le lever et le coucher solsticial hivernal : le coucher est devenu le début d'un intervalle de neuf mois, tandis que le lever devenait sa fin. Cet intervalle de neuf mois, dont la cohérence ne repose que sur l'inversion d'un récit « solaire » faisant du lever estival l'équivalent de la fécondation et du coucher, l'équivalent de la parturition, aboutit à ce que le coucher solaire hivernal, à la latitude 55° N., soit une fécondation et le lever, une parturition. C'est le mythe de Rhiannon. Par abus de sens, l'intervalle de neuf mois est assimilé à la reproduction d'animaux de « jours courts » et notamment, celle du chevreuil. Nous

supposons que le mot « cervulum » est la dénomination vernaculaire gallo-romaine du chevreuil, ce qui permet d'expliquer pourquoi les rites « cervulum facere » et « capra » sont équivalents. A ce titre, le mot « hinnicula » doit désigner la femelle du chevreuil, la chèvre.

L'assimilation des quatre indications directionnelles ou horaires observables aux solstices à la latitude 55° N., à quatre indications calendaires (Chandeleur, 1^{er} mai, 1^{er} août, Toussaint) ne pose pas de problèmes quand un rite exécuté en une journée peut être expliqué par des orientations selon l'analemme solaire : c'est évidemment le cas à Landeleau. Le théorème doit donc être énoncé dans une formule dépourvue d'ambiguïté : si les indications observables aux jours des solstices et à la latitude ad hoc, peuvent être traduites indifféremment en azimuts « collatéraux », en heures « romaines » et « canoniales » ou en dates de milieux de saison, peut-on en déduire que les apparences solaires aux dates intermédiaires seront d'une quelconque utilité ? Evidemment non : un observateur ne verra rien de remarquable au lever ou au coucher solaires à ces dates. S'il souhaite vérifier l'information attestant de l'homologie entre le carré horaire et le « carré » calendaire, il devra attendre le passage du soleil au méridien et se reporter à l'analemme.

En revanche, un « devin » ou un « mage » versé dans la lecture des « signes » est censé, à ces dates, lire l'avenir ou le passé. Le rite divinatoire ou oraculaire consacre donc le transfert d'indications matinales ou vespérales plus ou moins distantes de la direction Est/Ouest, vers des indications méridiennes plus ou moins distantes de la direction Nord/Sud. (C'est-à-dire, en fonction de la date et de la latitude, mais aussi de la distance à un méridien de référence quand l'heure d'observation n'est pas l'heure solaire vraie). Alors que suivre un parcours quadrangulaire consiste à tourner dans le sens horaire en ayant toujours le soleil arrivant sur l'épaule gauche sous le même angle, suivre un parcours selon l'analemme ou en ligne droite selon la direction Nord/Sud revient à recevoir le soleil sous des angles bien déterminés aux différentes heures de la journée. Quelque soit la version du théorème, il est plus simple de considérer que les trajets sont exécutés à vitesse constante.

Quand le parcours quadrangulaire est strictement diurne et qu'il suit la course apparente du soleil au solstice d'été, à une latitude ad hoc, les heures de départ et d'arrivée sont homologues des angles Nord-Est et Nord-Ouest du tracé : une rupture référentielle se produit si la « fin » ne correspond pas au « début », ce qui équivaut à ce que les objets rituels ne reviennent pas à leur lieu de dépôt habituel. Cette dissonance pourrait être résolue par un trajet durant la nuit précédant le départ, sinon par contingence, par une altération significative de la coutume. Nous n'avons pas rencontré dans notre enquête de trajets nocturnes effectués au solstice d'hiver, de vêpres à prime, en suivant un repère stellaire. Nous en inférons que le raccord mythique est effectué par le biais d'une autre entité que solaire, de vêpres à prime. Cette interprétation remet en cause radicalement la tripartition fonctionnelle de Dumézil, car « prier », combattre » et « produire » peuvent certes être déclinés en trois statuts sociaux -le clergé, l'aristocratie et le Tiers Etat- mais ne suffisent manifestement pas à résoudre la nécessaire adéquation entre le rite microcosmique et l'agencement macrocosmique. Il faudra faire intervenir une quatrième instance, à qui sera dévolue le soin de raccorder les éléments « nocturnes » de la représentation du cosmos avec ses éléments « diurnes ». Cette instance est procréatrice : la preuve de son efficacité est donnée par l'être gynémorphe unique lors du coït et la dualité des êtres lors de la parturition. Entre temps un cœur bat dans un être in utero.

Gaignebet avait voulu voir dans cette quatrième instance un statut comparable à celui des parias, dans la civilisation indienne. Nous préférons y voir un rythme, le pouls cardiaque, et proposer une « rythmanalyse » emboîtant le pouls cardiaque dans le « jour », le « jour » dans l'année, et l'année dans la précession des équinoxes.

*Chapitre 14.
Déterminer
l'échelle des rites
processionnels.*

L'hypothèse concerne la relation entre les différents niveaux de contenance foncière et les notions d'identité et d'appartenance ethnique. Elle est validée quand la fonction narrative porte sur la revendication territoriale, l'identité et/ou l'appartenance à une communauté. Elle est réfutée quand l'appartenance à la communauté ne dépend pas de la capacité de certains de ses membres à exécuter les gestes rituels. Le mytheme porte sur le rite consistant à situer, dans le paysage anthropique, les mouvements célestes de grande ampleur et/ou à grande vitesse.

Où l'emboîtement spatial est déterminé par une mesure temporelle :

Examinons un récit où seules les indications géographiques permettent de restituer la saisonnalité. Ce conte rapporté par Souvestre (1926) pourrait être la version hivernale du mythe celtique de la hiérogamie.

Le conte de la souris de terre et du corbeau gris :

Tina Pérénnes et Alann se sont promis l'un à l'autre. Fortuitement le jeune homme est rappelé dans sa famille. Il promet de revenir trois mois plus tard. Le terme échu, la jeune fille se rend seule aux feux de la saint Jean. Un inconnu la séduit avec trois promesses successives d'opulence :

« Je n'ai parlé à la Pennérèz que de la terre labourée et des forêts ; mais j'ai encore reçu de mon oncle des prairies où l'on met au vert tous les ans, cent génisses et autant de poulains [...]. Cette fois Tina répondit : taisez-vous, car vos paroles perdraient mon âme. »²³⁹⁷

Elle le suit mais un accident les précipite dans un ravin. Le séducteur révèle sa nature : il est le fantôme d'Alann, récemment tué par des soldats. Tina est liée à Alann « par un nœud que les hommes ne pouvaient défaire ». Elle attend la mort quand arrivent une souris et un corbeau :

« Le corbeau et la souris de terre étaient un magicien et une magicienne qui se rendaient là pour manger les morts. »²³⁹⁸

Tina leur demande grâce : la souris n'aurait qu'à ronger le nœud et le corbeau, la porter sur ses ailes hors du ravin ? Les animaux refusent ses offres et posent leurs

propres conditions : pour la souris, avoir des ailes et pour le corbeau, avoir quatre pattes, et ceci, avant le lendemain ! Elle promet et les animaux la délivrent. Tina court prendre conseil auprès du recteur Pouldu, qui lui dit d'aller cueillir telle plante :

« Vous irez le long des haies, en écoutant le vent souffler dans les herbes ; quand vous en entendrez une qui bruit comme un grelot, coupez la tête et la tige, car ce sera l'herbe du sommeil : vous en arrangerez une petite litière sous le pommier fleuri et vous reviendrez m'avertir. »²³⁹⁹

Ainsi fut fait. Tina retourne au rendez-vous : la souris arrive la première et réclame ses ailes. Tina la fait patienter en lui proposant de se coucher sur la litière d'herbes du sommeil. Quand le corbeau arrive, il réclame ses quatre pattes : Tina le fait patienter en le priant de se régaler d'un rat qu'elle a capturé à son intention. Le corbeau avale la souris :

« Mais celle-ci en se réveillant, se mit à crier et à se démener si fort, que ses quatre pattes percèrent l'estomac et parurent au dehors. »²⁴⁰⁰

Le recteur Pouldu vient alors au secours de la jeune fille :

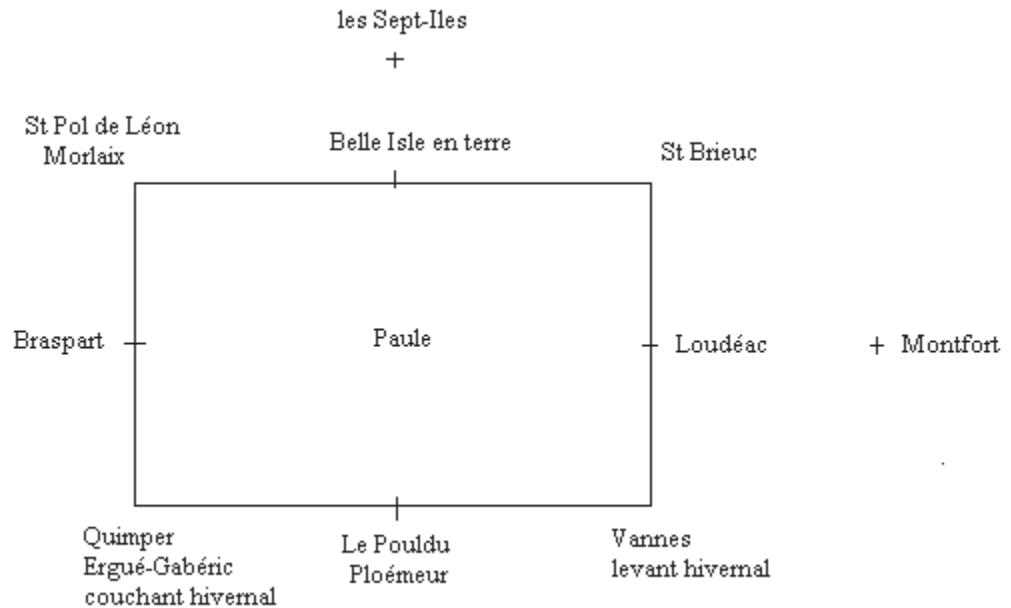
« Il leva son goupillon, dont il aspergea le corbeau-souris qui s'envola avec un double cri. C'est depuis ce temps [...] que l'on a allongé d'une rime, dans le pays, le vieux souhait de nouvel an, et qu'au lieu de dire seulement comme autrefois : Bonne année à vous garçon ; point de souris dans la maison !, on ajoute : ni corbeau gris sur le pignon ! »²⁴⁰¹

Le conte fournit peu d'indications temporelles, mais suffisamment d'éléments onomastiques pour une interprétation calendaire. « Alan » est le nom du jeune cerf, directement emprunté au gallois, selon Deshayes (2000). Dans l'orthographe proposée par Souvestre, la fille s'appelle « Pénnerz », un nom intraduisible qu'une métathèse restitue. « Pérennis », la pérenne, une épiclèse dont le signifié de puissance se décline selon l'antinomie mortel/immortel ou humain/divin. Le récit livre quatre lieux distincts, dont trois sont situés sur le Tro Breizh : Ergué-Gabéric, lieu où a lieu la rencontre initiale entre Alan et Pérennis, puis Vannes, d'où vient le cavalier qui annonce le départ d'Alan, puis Loudéac et Montfort, qui sont censés être le domaine de la famille dont Alan est issu.

Pour restituer les indications temporelles, il faut repartir du pommier fleuri, sous lequel a été préparé le lit de pavots, à défaut de grenades ou de lotus. Le pommier en fleurs à l'équinoxe permet de calculer la date de départ d'Alan, trois mois auparavant. Le fiancé a donné sa bague à Pérennis à la saint Jean d'hiver. La culmination solaire est ici signifiée par la figure du recteur Pouldu et le point vernal par le domaine de la famille de Gaël-Montfort, qui a donné des ducs à la Bretagne ! Quant aux prairies où paissent les génisses de Bovinda et les poulains d'Epona, elles sont situées à Belle-Isle-en-terre si le modèle quadrangulaire du Tro Breizh sert de fil conducteur. On notera que dans cette affaire, Pérennis ne perd pas sa virginité.

S'agit-il du mythe de Stirona et Grannos ? Le rapprochement des deux contes de Souvestre, celui de la souris-corbeau et celui des trois animaux domestiques, fait apparaître Alan et Cornély comme le parèdre de Ninnog (la mère) et Vengu/Candide/Pérennis (la fille encore vierge). Les indications directionnelles de la légende du rouge-gorge, permettent de mettre en évidence le thème générationnel : la mère est au solstice d'hiver, ce que la vierge est au solstice d'été. La topos est à l'échelle du Tro Breizh. Son orientation est cardinale, alors que dans la réalité, les azimuts sont légèrement décalés du Nord géographique :

Figure 33



C'est à Braspart qu'il convient de chercher le séducteur de Pérennis : la religion chrétienne a dédié à saint Michel (fêté le 29 septembre) le Menez Mickaël, point culminant de la Bretagne. A son pied, le Yeun Ellez, un marais censé être ouvert sur l'au delà.

Retour sur les arpentages de saint Ronan et saint Gouesnou :

Le procédé est décrit dans la biographie de saint Gouesnou :

« Saint Gouezmou s'étant vu octroyer par le comte Comorre autant de terre [...] qu'il pourrait clore de fossez en un jour [...] print en main une fourche et, la traînant par terre, marcha environ deux lieues de Bretagne, en quarré. Et à mesure qu'il traisnoit ce bâton fourchu, a terre (chose étrange) se levait de part et d'autre et formait un gros fossé qui servoit pour séparer les terres qui luy avoient esté données de celles de son Fondateur [...] »²⁴⁰²

Donatien Laurent rapporte un texte encore plus explicite :

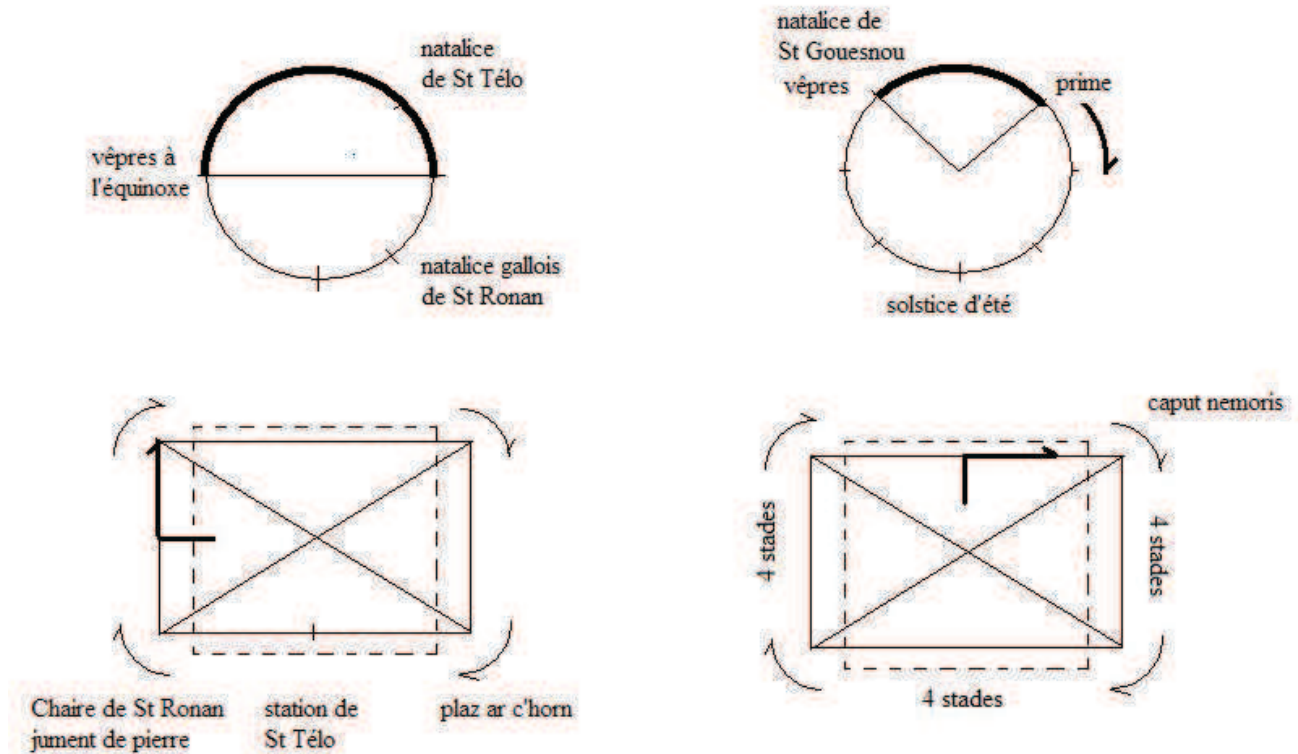
« Le comte Comorre avait convenu d'un jour et d'une heure au-delà de laquelle Gouesnou devait avoir achevé son circuit. Au jour et à l'heure dits, le saint part en direction du Nord et marche pendant un stade puis tourne vers l'Est et avance tout droit jusqu'à un lieu appelé caput nemoris (aujourd'hui Penhoat, la « tête du bois »). De là, il tourne à angle droit vers le Sud et, ayant parcouru en marchant tout droit environ quatre stades, tourne à nouveau vers l'Ouest et marche pendant, encore, quatre stades. Puis il fait un quatrième angle droit et marche pendant quatre stades vers le Nord avant de tourner une dernière fois vers l'Est pour revenir à son point de départ. »²⁴⁰³

Le point de référence est « *caput nemoris* », à l'angle Nord-Est du parcours ; l'angle Nord-Ouest est atteint à l'issue du parcours sacré. La section « nocturne » entre l'angle Nord-Ouest et l'angle Nord-Est n'a aucune importance métrique : on sait juste qu'elle se situe à un stade au Nord du rendez-vous de Comorre et Gouesnou, au jour dit. Les indications directionnelles sont données. Saint Gouesnou est fêté le 25 octobre, quelques jours avant les calendes de novembre, ce dont on infère que le « carré » est ici un rectangle. Ce détail modifie l'interprétation de Laurent quant à la procédure de fondation :

« On avait déjà noté la conformité du schéma quadrangulaire de la grande troménie avec celui de l'espace sacré délimité par les augures dans la Rome antique, orienté suivant les quatre points cardinaux. »²⁴⁰⁴

Les schémas suivants montrent que les troménies de saint Ronan et saint Gouesnou sont orientées respectivement, l'une selon l'axe Est/Ouest, et l'autre, selon l'axe Nord/Sud. Les quatre coins indiquent les azimuts intermédiaires, c'est-à-dire les levers et couchers solsticiaux à cette latitude. La troménie de Locronan est orientée à l'instar d'une église, alors que celle de Gouesnou reproduit, dans le paysage, le cycle calendaire julien :

Figure 34



Le récit de l'arpentage de saint Gouesnou fournit une précision : l'heure de départ et celle attendue pour la fin de la délimitation du sanctuaire sont identiques. De la vitesse pédestre, une lieue en une heure à l'équinoxe, on déduit que le périmètre de deux lieues bretonnes peut être parcouru en deux heures. Apparemment ce sont des heures du 25 octobre, donc plus courtes que les heures équinoxiales. Le prodige consiste à revendiquer des heures estivales -en assimilant le 25 octobre, à cette latitude, au coucher solsticial estival- pour effectuer au moyen des heures longues du solstice d'été, le travail d'arpentage, de creusage et d'érection des talus qu'on ne peut réaliser dans le temps vulgaire, en un délai de deux heures... La fonction narrative consiste ici à dissimuler une dilatation du temps analogue à l'arrêt du temps dans le mythe d'Etaine, sous un prodige hagiographique. Nous avons représenté l'intervalle entre les heures estivales (prime au solstice d'été) et les heures équinoxiales (prime au Levant équinoxial) sur la chronothèse de Gouesnou. Mais comme le donataire est meilleur géomètre que le donateur, il sait que chacune des six heures estivales (dans le temps sacré, le sien) vaut le triple des six heures apparentes (dans le temps de Conomor). Ainsi Gouesnou arrive sur les lieux à l'heure où il devait avoir fini ! Il dispose encore de douze « heures » pour effectuer son bornage. En commençant à

« prime du solstice d'été » et en terminant à prime du 25 octobre, chacun des « signes » vaut quatre heures équinoxiales ! L'intervalle est de moins de 90° sur le cadran d'une horloge, puisque le « carré » n'est pas situé à la latitude idoine. Saint Gouesnou dispose d'une « heure » pour border chaque stade, entre le Nord-Est et le Nord-Ouest de son sanctuaire, à une vitesse trois fois moindre que celle d'un piéton.

Nous avons rencontré dans la légende wallonne de Montjardin la même façon de signifier l'écart quantitatif entre les heures estivales et hivernales. La légende hagiographique de dilatation du temps, ne fait que mettre en rapport le 25 octobre avec le solstice d'été. A la latitude de Gouesnou, une date légèrement en amont des calendes de novembre, n'a rien d'anormal puisqu'il faudrait être à la latitude de Gundestrup, pour que le coucher estival soit homologué du 1^{er} novembre. Le terrain revendiqué par le saint homme est plus vaste que ce que le donateur pensait ériger en sanctuaire. La ruse tourne autour de l'aire qu'un homme peut labourer en un jour. Cette valeur, « l'hommée », définit une contenance foncière mais aussi le produit attendu du travail de la terre. Par glissement de sens, le « jugère » devient l'équivalent de la parcimonie vertueuse des citoyens romains. Citons Pline l'Ancien :

« Alors deux jugères par citoyen suffisaient au peuple romain ; et Romulus n'attribua à personne une plus grande portion [...]. On appelait jugère ce qui pouvait être labouré en un seul jour par une paire de bœufs ; actus, la distance sur laquelle on pouvait mener les bœufs avec la charrue tout d'une haleine : l'actus était de 120 pieds, doublé en longueur il donnait le jugère. La récompense la plus considérable pour les généraux et pour les citoyens courageux, était l'étendue de terre qu'ils pouvaient circonscrire par un sillon en un seul jour [...] »²⁴⁰⁵

Il est fort probable que le motif exprime une controverse entre la vertu et les besoins du peuple. La légende hagiographique du saint homme peut aussi bien servir à l'appui d'une revendication populaire pour avoir plus de terre, qu'être opposée aux paysans afin qu'ils tirent meilleur profit de leur terre.

L'interprétation courante de la légende de saint Gouesnou consiste à rapprocher la fourche qu'il traîne derrière lui, de la massue de Dagda, tellement énorme qu'elle repose sur un char dont les roues s'enfoncent sous le poids. La comparaison rapproche les deux sillons périphériques du sanctuaire, tracés les pointes de la fourche de saint Gouesnou, des deux sillons laissés par le chariot de Dagda. Des rites printaniers, généralement aux calendes de mai, montrent encore ici ou là en Europe, les jeunes hommes traînant la massue représentée par un énorme, sinon un très long arbre sur son char. Le motif folklorique, mieux que le motif narratif, incite à voir dans les deux roues soulageant la base du tronc, la représentation des bourses de Dagda. Nous trouvons chez Sterckx (2005), le récit de l'obtention de la fameuse massue.

La massue de Dagda et les « pommes » d'Avallon :

Dagda rencontre trois frères en voyage, portant leurs seuls biens : une massue dont l'une des extrémités tue tandis que l'autre donne la vie, un « sayon » qui donne l'apparence désirée, une tunique qui préserve des maladies et du chagrin. Le Dagda s'enquiert de leur richesse puis obtient par ruse, le fameux gourdin. Les ayant tués, il ressuscite son propre fils ; celui-ci s'indigne et Dagda rend la vie aux trois frères. Il garde la massue et leur rend le sayon et la tunique.

Nous interprétons l'obtention du bâton à un bout, celui qui donne la vie, comme la métaphore de la récupération par Dagda, de ses capacités sexuelles. Ce « bâton à un seul bout », est nommé « *moto* » en gaulois (le pénis). Nous y voyons

l'indication des bosses sur la tête des jeunes cerfs, par comparaison avec le terme de « motte », devenu le qualificatif d'un bouc ou d'une chèvre qui n'ont que les pivots osseux au lieu des cornes. Il y a donc deux signifiés de puissance, l'un selon l'antinomie tuer/donner la vie et l'autre selon l'antinomie automne/printemps puisque qu'un cerf n'est « motte » qu'au printemps. Ces deux signifiés créent une dissonance. La tête « motte » est-elle printanière, parce qu'à cette date, la capacité génésique de Dagda est encore en puissance ? Il faut en effet, attendre l'automne pour que les cerfs soient en rut, date à laquelle ils ont tout allongé. Cela peut signifier qu'au printemps, la puissance génésique est enfouie à l'autre extrémité du bâton, et sinon, que la puissance est logée ailleurs que dans le « bâton » qu'exhibe Dagda au bas du ventre. Pour comparer l'extrémité qui tue et celle qui donne la vie, des apparences saisonnières des héros, il nous faut identifier un terme intermédiaire. L'un de ceux-ci se trouve dans un conte nivernais résumé par Delarue et Ténèze (2002). Trois frères sont confrontés avec un magicien qui sous prétexte de leur donner son château, prétend les éprouver. Il réclame à chacun un cheveu, en l'échange de trois objets magiques : un manteau d'or, une serviette magique et une bourse inépuisable. Les frères se prémunissent du risque en coupant l'un, le bras du magicien, l'autre, en lui tirant une balle dans le nez, et le troisième, en lui coupant la jambe. Survient une princesse qui s'offre à eux, en échange des objets magiques. Les deux aînés sont dépouillés, mais le cadet l'enlève dans le manteau magique et l'emporte au milieu des mers. Elle parvient à s'échapper avec le manteau, tandis que le gars rencontre dans l'une des îles, « des poires qui changent en ânes et des pommes qui ramènent en homme ». La princesse est sur le point de se marier quand le gars rentre au pays. Il vend les poires aux convives de la noce, et les change tous en ânes. Avisant une ânesse blanche, il lui donne une pomme : il retrouve alors la princesse, qu'il épouse. Il récupère ensuite les objets magiques, dont la bourse inépuisable, et rend la forme humaine aux convives. Il rejoint enfin ses frères.

Ce conte reprend le motif déjà rencontré dans le conte de la Groac'h, à savoir le bâton de pommier :

« Le bâton se changea aussitôt en un bidet rouge de saint Thégonnec, peigné, sellé, bridé, avec un ruban sur chaque oreille et un plumet bleu au front. »²⁴⁰⁶

Quand les fruits du pommier rendent l'apparence humaine, la poire est le terme inversé. Quand le bâton de pommier est un véhicule, le bidet -ou l'âne- est le terme inversé. Agréons les indications fournies par ces deux récits ; il ne manque que l'énigmatique saint Kolédok, pour situer la clochette magique :

Figure 35

centre. Ce « bâton » impudique est le point de symétrie par rotation, de la figure pentagonale. C'est aussi le point de fuite de la construction en abîme du pentagone : chaque fois qu'on change de niveau dans la contenance du périmètre pentagonal, on fait alterner la position de la massue, le long de l'axe Nord/Sud. Ceci ne permet pas pour autant de déduire d'autre indication temporelle que cardinale. Seules les indications directionnelles sont évidentes, du fait de l'orientation du géoglyphe : le sommet du pentagone est au Nord parce que la face du personnage est tournée vers le Couchant équinoxial.

L'opposition entre le solstice d'été, quand le soleil est à sa position la plus septentrionale, et la date homologue de prime du solstice d'hiver, laisse entendre que le père (Dagda assimilé à Cerne/Hercule) et le fils (Mabon/Maponos) sont en opposition le long de l'axe Nord/Sud. Le raccord ne peut être fait qu'en revenant au calendrier archaïque, pour une conception automnale et une naissance estivale. A cette condition seulement, le temps de la durée est déployé par les changements de niveau sur l'échelle spatiale à deux dimensions : chaque fois que le pentagone s'accroît ou diminue, on descend ou on remonte le long de la lignée des pères et des fils divins. Les cycles générationnels, les siècles trentenaires, deviennent alors des unités de contenance foncière. Il en résulte que lorsque l'Hercule insulaire a les pieds sur terre, son père ou son fils ont la tête en bas. La séquence générationnelle est ici réduite, pour les entités andromorphes, aux alternances entre un « père » (Dagda/Cerne/Hercule) et un « fils » (Maponos), tous les trente ans. Dans les romans médiévaux, les alternances générationnelles ne sont pas signifiées de façon explicite : le « bouvier » anonyme du roman d'Yvain, l'intercesseur entre Mabonagrain et la dame d'au-delà, n'est pas identifié comme le père du héros. Néanmoins, en décomposant le nom « Mabonagrain », il est possible d'envisager un vieux Cernunnos (« *Herne* » dans « Les joyeuses commères de Windsor ») et un jeune Maponos Grannos (« Mabon Grian »).

Où l'emboîtement temporel est associé à un emboîtement territorial :

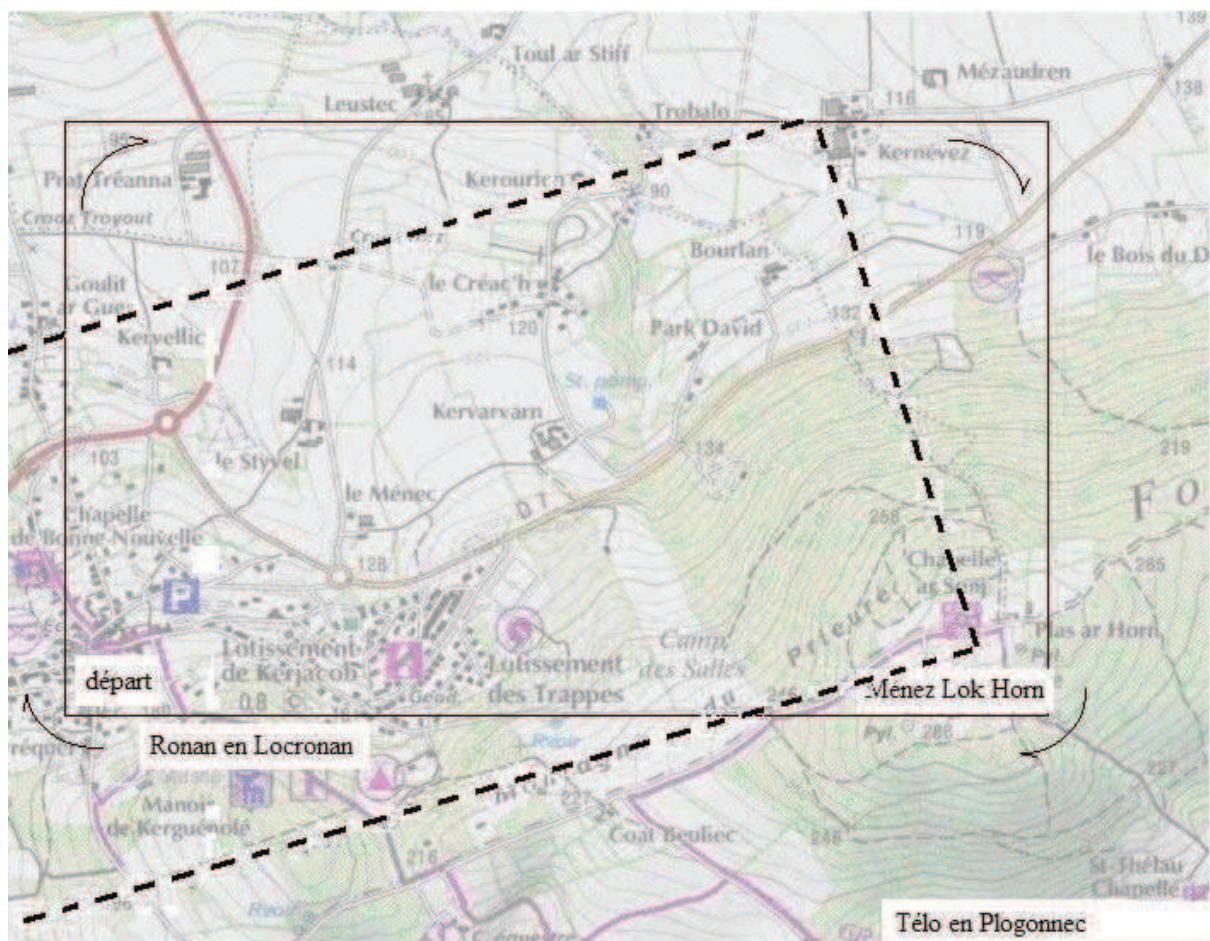
Nous choisissons la légende de saint Télo parce que le saint homme est homonyme de la divinité gauloise. Qu'on en juge :

« Aujourd'hui, les troménies connaissent un renouveau de ferveur et d'affluence. Mais les foules qui s'y pressent au soleil de juillet ont-elles le sentiment de prolonger des cérémonies dont le comparatisme indo-européen nous assure l'antiquité plurimillénaire ? »²⁴⁰⁸

Amphidromie à Locronan-Plogonnec, à mi-juillet :

La troménie ne passe plus par les sites où a vécu saint Télo, lorsqu'il était censé évangéliser aux environs de Quimper. Bien que la transmission des parcours soit incomplète, la mémoire collective a gardé le souvenir de l'ancien oratoire. L'écart entre les axes réellement empruntés par les pèlerins et la topothèse, est représenté sur le schéma suivant. Donatien Laurent (1995) a vu un alignement selon les directions cardinales, là les indications sont calendaires :

Figure 36



La légende porte essentiellement sur le prodige des bœufs laissés libres d'aller porter la dépouille de saint Ronan jusqu'à son sanctuaire. La controverse s'arrête avec les bœufs du chariot funèbre, à la « place de la corne » (« *Plaz ar c'Horn* »). La fin de la randonnée des bœufs encore indomptés, équivaut à la fin de la course du cerf de saint Télo. Ces animaux délimitent les sanctuaires respectifs, sous l'étroit contrôle des figures féminines des deux récits. L'un des bœufs du chariot funéraire, a eu la corne cassée par la lavandière Kebenn et s'arrête. Dans les légendes des saints Edern ou Télo, le chant du coq était le signe convenu. Génovéfa provoque le chant du coq avant l'heure et le cerf s'arrête. Le retournement de situation narrative intervient selon trois modalités : une corne cassée, un coq en péril d'être brûlé, un coq en péril d'être noyé. Ce motif triple ailleurs inséré dans un seul récit, est ici réparti dans plusieurs récits.

La troménie de Locronan fait intervenir saint Télo ou Tégo dont la chapelle en Plogonnec est limitrophe de la commune de Locronan. La dissonance entre la date de natalice du saint homme éponyme (le 1^{er} juin) et les emplacements effectifs des stations sur le parcours de la troménie, a été résolue par P. O'Riain. En conséquence, l'homologie entre le site légendaire de l'arrêt des bœufs du chariot funéraire, le Ménez Lokorn, et la date de natalice de saint Ronan dans la roue des saisons : l'angle Sud-Est du parcours quadrangulaire vaut l'heure de prime du solstice d'hiver. Autrement dit, même l'âge des animaux qui furent attelés au chariot, est indiqué car les jeunes cerfs perdent leur corne à ces dates tardives. Comme la station au Ménez Lokorn est dédiée à saint Michel, alors que se trouve en contrebas la chapelle dédiée à saint Télo, une certaine confusion dédicatoire s'ensuit. Le saint homme au cerf du

Menez Lokorn, au lieu d'être placé dans l'ordo à la station sommitale, est déplacé à la station suivante, la onzième. Dans la chronothèse, cette station est l'homologue de la culmination solaire. Ainsi, saint Télo dont le natalice le 9 février est homologue de lever solsticial estival, se trouve placé à la station de la troménie homologue des culminations méridienne et estivale.

Le lycanthrope saint Ronan, déposé à la place de la corne, est au référentiel orographique, ce que le saint homme au cerf est au référentiel solaire. L'indication est corroborée par la dédicace de la station opposée à celle de la culmination, celle qui correspondrait au nadir si saint Télo était au zénith. La station en question est la sixième du parcours ; elle est dédiée à saint Miliau (fêté le 5 novembre). La composition est autoréférente. Le quadrilatère idéal est ainsi orienté : le levant estival et la culmination solaire ont été placés au même endroit -et ceci, en dissonance avec l'objectif de reproduire sur le sol la course solaire quotidienne-. En conséquence, le couchant estival et « minuit » sont symétriques par rapport à l'axe orographique, du levant estival et de « midi ». Cette façon de procéder ne manque pas d'habileté, qui permet de situer les deux personnages manquants à la même place ou peu s'en faut : la Kebenn et la jument, occupent respectivement la douzième et dernière station à l'angle Sud-Ouest de la troménie. L'alignement du repère mégalithique aligné avec le Ménez Lokorn fonde l'axe Est/Ouest du tracé quadrangulaire.

Les trois rencontres de Tonyk :

Un conte recueilli par Souvestre met en scène deux aigles, l'un blanc et l'autre rouge, en un lieu occupé par un ogre aveugle et sans pieds. Ce lieu mythique, que nous assimilerions volontiers à l'inframonde et situerions en conséquence sous la Terre, est au contraire situé au sommet d'une montagne escarpée : les deux aigles sont chargés d'enlever les héros terrestres et de les livrer à l'ogre par la voie des airs. Dans le récit, deux jeunes seigneurs, Mylio et Tonyk, sont fils d'une veuve du pays léonard, qui les envoie, l'adolescence venue, chez le frère de leur défunt père, pour y devenir des hommes accomplis et recevoir une terre en apanage. Mylio est arrogant et ne tire aucun profit de ses rencontres successives avec une vieille mendicante, un enfant misérable, un vieillard en haillons. Tonyk, en revanche, donne d'abord sa bourse, puis son manteau et enfin son cheval. Il reçoit de chacun d'eux, un auxiliaire animal : d'abord une guêpe dans une noix, puis une libellule dans un gland et enfin, une araignée dans une petite cage de jonc tressé. Les deux frères parviennent à un passage maudit :

« Un ogre habitait les hauteurs et guettait, de là, les voyageurs, comme un chasseur guette le gibier. C'était un géant aveugle et sans pieds, mais qui avait l'oreille si fine, qu'il entendait le ver creuser son trou dans la terre. »²⁴⁰⁹

Mylio, le frère chevauchant, riche et bien vêtu, n'est pas averti du danger et se jette dans la gueule du loup :

« Le géant se réveilla au bruit des fers contre les cailloux : -Holà, mes lévriers !, s'écria-t-il, où êtes vous ? L'aigle blanc et l'aigle rouge accoururent. -Allez me chercher pour mon souper ce qui passe ! cria l'ogre. »²⁴¹⁰

Mylio est pris ; Tonyk ne peut le rejoindre que grâce à l'aide fournie par la libellule et l'araignée : une toile solide comme de l'acier leur permet de grimper jusqu'à la caverne de l'ogre. Tonyk découvre la scène : son frère est sur le point d'être rôti !

« L'ogre sans yeux et sans jambes était assis au milieu. Il balançait son corps comme un peuplier en répétant sur un air nouveau :

« J'aime la chair du Léonard, nourri de méteil et de lard
Ceux du Tréguier un bon goût de crêpe frite et de lait doux !
Mais pour Vannes et Quimper, bonsoir ! Ces gens mangent trop de blé
noir. »

Tout en répétant cette chanson, il arrangeait des tranches de porc pour faire rôtir Mylio, qui était à ses pieds comme un poulet habillé (sic) pour la broche. Les deux aigles se tenaient un peu plus loin, près de la cheminée et l'un remontait le tournebroche tandis que l'autre arrangeait le feu. »²⁴¹¹

Les deux aigles se précipitent pour prendre Tonyk, mais la guêpe défend son maître en les aveuglant. Puis la guêpe se charge d'attaquer le géant :

« Elle se mit à le percer de son aiguillon sans paix, ni trêve. Le géant poussait des mugissements pareils à ceux du taureau dans le mois d'août. Il avait beau remuer ses bras comme les ailes d'un moulin à vent, il ne pouvait attraper la mouche, faute d'yeux ; et faute de pieds, il lui était impossible de la fuir. Enfin il se laissa tomber la face contre terre pour échapper à son aiguillon de feu. »²⁴¹²

Une fois à terre, l'araignée le ligote de ses fils solides comme l'acier :

« Il appela en vain les deux aigles à son aide ; ceux-ci que la douleur avait fait redevenir sauvages, et qui sachant l'ogre vaincu, avaient cessé de le craindre, voulurent se venger de leur long esclavage : ils accoururent en battant des ailes vers leur ancien maître et se mirent à le déchirer avec rage sous le filet d'acier. A chaque coup de bec, ils emportaient un lambeau de chair et ils ne s'arrêtèrent que lorsqu'ils furent arrivés aux ossements cardinaux. »²⁴¹³

La mort des aigles ne tarde guère :

« Alors ils se couchèrent sur la carcasse de l'ogre, et comme la viande du magicien ne peut être digérée, ils crevèrent là, tous deux, sans se relever. »²⁴¹⁴

Les deux frères quittent la caverne sur le mont inaccessible, en empruntant la petite cage de jonc devenue un carrosse : par la voie céleste, ils traversent les près, les montagnes et les villages jusqu'au château de leur oncle. L'enchantement prend alors fin, les jeunes seigneurs retrouvent leur or, leurs manteaux et leurs chevaux. A la place des trois insectes, trois anges se manifestent et expliquent à Tonyk qu'il a eu affaire à la Vierge Marie, son fils divin et son chaste époux.

Dans ce conte, chaque auxiliaire animal est associé à une plante : la guêpe, au noyer, la libellule, au chêne et l'araignée, au jonc. Par ailleurs, chaque auxiliaire a pour tutelle une entité divine : la guêpe, à la Vierge Marie, comme la coque de la noix l'est à son fruit. La libellule est assimilée au Christ, comme le vol de l'insecte l'est à l'Ascension. L'araignée, un être industriel et bon géomètre, est alors assimilée à saint Joseph. Les indications directionnelles sont des plus vagues, mais suffisantes :

« L'aiguille ailée et la guêpe parurent bientôt, attelées à la petite cage de jonc qui s'était transformée en carrosse. Elles invitèrent les deux frères à s'y asseoir, tandis que l'araignée se plaçait derrière comme un laquais de grande maison. Puis l'attelage partit avec la rapidité du vent. »²⁴¹⁵

Le point de départ est le pays léonard, les points de passage sont le Trégor, puis Vannes et enfin, Quimper. Le Tro Breizh serait bouclé par un retour au Léon, si l'ogre était parvenu à ses fins. Les trois apparences mythiques indiquent l'un des pôles du calendrier archaïque : l'Annonciation, le 25 mars, la Résurrection à la première pleine lune suivant l'équinoxe de printemps, et saint Joseph, le 19 mars. Ce bel agencement spatial est cependant bouleversé par l'arrivée d'une guêpe qui aveugle le géant et ses auxiliaires. Comment comprendre le retournement de

situation ? Le rapprochement avec des textes d'Ovide s'impose. Dans le premier récit, Silène, croyant surprendre la vierge Hestia endormie et ainsi honorer Priape, est trahi par les braiments d'un âne. Hestia se réveille, s'insurge et chasse Silène. L'affaire se passe à l'équinoxe de printemps. Dans le second récit, Silène veut se régaler de miel et monte sur son âne pour mieux attraper les rayons. Les abeilles s'insurgent et chassent le voleur :

« Mille frelons, réunis soudain, enfoncent leurs aiguillons dans la tête chauve du vieillard, et marquent son front de mille piqûres; il tombe pesamment, et reçoit les ruades de son âne. Il appelle les siens, et demande du secours. Les satyres arrivent de tous côtés; ils ne peuvent voir sans rire la figure toute gonflée de leur père, qui s'en va boitant, le genou meurtri. »²⁴¹⁶

La mésaventure n'est pas située dans le cycle des saisons, mais le rapprochement avec le refait du bois des cerfs, laisse entendre que Silène à la face gonflée est un Actéon en devenir. Cette interprétation est corroborée par les traits distinctifs du géant « sans yeux, sans jambes » : nous y voyons le descriptif corrompu d'une représentation gauloise de l'entité andromorphe tricéphale, dont on n'aura pas reconnu que certains yeux sont communs aux trois faces. Assis en tailleur, on a pu l'assimiler à un cul-de-jatte.

Les prénoms des deux héros bretons sont assez peu explicites : saint Miliou est fêté le 24 juillet, c'est à dire à la date où les cerfs sont censés avoir dépouillé leur bois. Saint Antoine l'est le 13 janvier. Le rapprochement avec le récit insulaire de Kulhwch et Olwenn, où le géant doit être rasé avant d'être mis à mort par son gendre, apporte un élément supplémentaire. A Pluméliau, le 2 août lors du pardon de saint Miliou, les hommes sont rasés en grande pompe, en hommage aux saints patrons des bestiaux. Saint Cornély, fêté le 16 septembre, est le plus dévotement honoré ce jour-là. Anticipons sur un développement à venir pour rapprocher les couleurs des deux aigles du conte avec celles du phénix, blanc au « printemps » de sa vie et rouge à « l'automne » de sa vie. Si l'aigle blanc est à l'équinoxe de printemps ce que Tonyk, le plus jeune, est au binôme, alors l'aigle rouge est à l'équinoxe d'automne, ce que Mylio, l'aîné, est au binôme. Tonyk est au début et Mylio, à la fin : le destin de celui-ci est d'être rôti, puisque celui d'un phénix devenu pourpre est de brûler pour se régénérer. Cependant la mort du géant breton a un écho prométhéen, que Souvestre ne met guère en valeur. On sait que dans le mythe oriental du phénix, celui-ci est gardien de l'or ; parallèlement, le feu dérobé par Prométhée pour être offert aux hommes, vaut à celui-ci d'être enchaîné au Mont-Caucase pour y être dévoré par un vautour. On s'attend donc à ce que le plus jeune des deux frères soit le donataire de l'or accumulé par les aigles, dans la caverne du géant breton :

« Le carrosse toucha terre et roula vers le pont-levis, où les frères aperçurent les deux chevaux qui les attendaient ; mais à l'arçon du cheval de Tonyk étaient suspendu sa bourse et son manteau, seulement la bourse était plus grande, plus remplie, et le manteau était tout brodé de diamants. »²⁴¹⁷

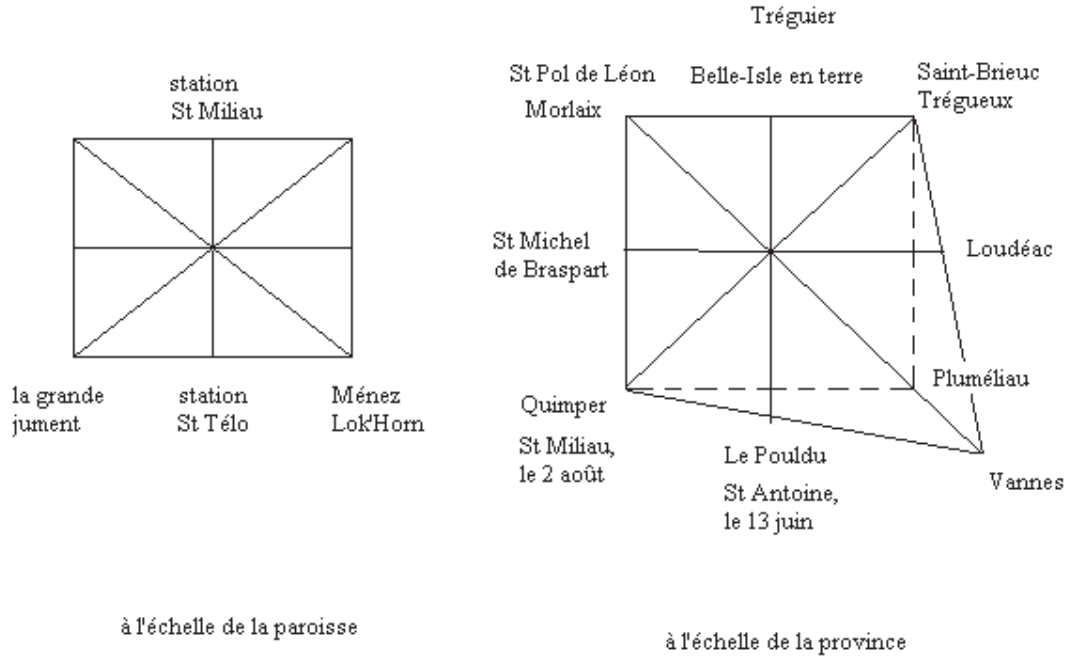
Il n'y a aucune raison de déformer le récit en faisant des aigles bretons, les seuls vecteurs de la fortune. Le cheval breton est ici le véhicule de la prospérité.

Les quatre coins de la Bretagne :

Le conte des trois rencontres confirme une géographie mythique de la Bretagne, orientée à partir des quatre villes jalonnant le Tro Breizh, Saint-Pol-de-Léon, Saint-Brieuc, Vannes et Quimper. Nous proposons de situer les deux frères à travers les natalices des saints hommes homonymes, en affectant toutefois à saint

Antoine la date de son homonyme, le 13 juin. Ce faisant, la relation entre les deux « frères » s'établit à partir des dates et des azimuts associés à saint Miliiau. Pour faciliter la perception de ces relations, nous rapprochons deux niveaux de l'échelle de grandeur, la troménie de Locronan d'une part, et le Tro Breizh, de l'autre :

Figure 37



Le schéma de droite, met en évidence la forme quadrangulaire réelle de la Bretagne et sa forme homothétique de la troménie de Locronan : si les pèlerins souhaitent faire un « Tro Breizh » plus proche du carré que ne l'est le circuit passant par les quatre villes angulaires, ils iront d'abord à Pluméliau, avant de rejoindre Vannes. La géographie mythique de la Bretagne, conçue de façon à ce que Pluméliau, dans le parcours du Tro Breizh soit homothétique du Ménez Lokorn dans la troménie de Locronan, révèle le lien entre les trois occurrences placées sous la figure de saint Miliiau : la grande jument dans la troménie, et Quimper dans le Tro Breizh, sont à l'angle Sud-Ouest. La date homologue de cet azimut, sur la roue des saisons, est le début août. Dans le mythe de Rhiannon, c'est la date de l'union des époux. Le Ménez Lokorn dans la troménie de Locronan, et Pluméliau dans un Tro Breizh plus carré que ce que permet la géographie réelle, sont à l'angle Sud-Est. Cette indication est homologue de la date de naissance de Pryderi, fils de Rhiannon, ailleurs nommé Mabon, fils de Modron.

Où l'emboîtement territorial est associé à plusieurs entités divines :

Les emblèmes royaux et la divinité :

Citons Jan De Vries pour une description quaternaire des insignes de la royauté, associée à une quadripartition de l'espace :

« Les dieux ont acquis leurs sciences démoniaques dans quatre villes : Falias, Gorias, Murias, Findias. De ces quatre villes ils ont rapporté quatre objets. De Falias vient le lia Faïl, pierre royale de Tara, qui pousse en cri quand le roi légitime d'Irlande s'assoit sur elle. De Gorias provient la lance

de Lug, éternelle promesse de victoire pour les Tuatha dé Danam, de Findias, l'épée de Nuadu, arme invincible, elle aussi, de Murias, enfin, le chaudron toujours plein de Dagda. »²⁴¹⁸

Ce texte peut être rapproché de la triade divine des Celtes continentaux rapportée par Lucain, bien que la correspondance biunivoque ne soit pas rigoureusement établie :

Tableau 221

Falias	pierre	(royauté terrestre)	(Lucain)
Gorias	lance	Lugus	Teutatès
Murias	chaudron	Daga Devos	Taranis ?
Findias	épée	Nodons	Esus ?

Nous retrouvons chez Hérodote une description ternaire des insignes de la royauté, associée cette fois à une circumambulation de l'espace :

« Du haut du ciel tombèrent en Scythie des objets en or : une charrue et un joug, une hache-sagaris et une coupe. L'aîné les vit d'abord et voulu les ramasser, mais à son approche l'or s'enflamma ; il recula et le deuxième fils voulut s'approcher à son tour ; la même chose advint. Les flammes donc les repoussèrent tous les deux, mais quand le plus jeune fils se présenta, elles s'éteignirent et le jeune homme put recueillir l'or ; les deux aînés comprirent le sens de ce prodige et remirent au plus jeune la royauté sans partage [...] Les rois veillent avec le plus grand soin sur l'or qui leur est tombé du ciel et lui offrent chaque année de splendides sacrifices propitiatoires. L'homme responsable du trésor sacré qui, pendant la fête, s'endort en plein air, meurt, disent-ils, avant la fin de l'année, et on lui donne, en raison de ce risque, toute l'étendue de terre qu'il peut parcourir à cheval en une journée. »²⁴¹⁹

La différence entre les Celtes insulaires et les Scythes pourrait être expliquée par l'un des quatre insignes irlandais. La pierre de Tara représente l'axis mundi à l'échelle irlandais, tandis qu'un fleuve a la même fonction narrative chez les Scythes. Le Dniepr, le fleuve « Borysthène » d'Hérodote, est aux steppes asiatiques ce que la pierre de Tara est au territoire insulaire des Celtes. On sait que ce fleuve est orthogonal à l'équateur antique. En conséquence, dans la géographie ptoléméenne, il représente l'axe médian d'un monde antique tripartite. Il sépare l'Asie de l'Europe :

« Dans leur pays qui était alors un désert, naquit d'abord un homme qui se nommait Targitaos ; ce Targitaos avait selon eux, pour parents (c'est ce qu'ils disent mais je n'en crois rien) Zeus et une fille du fleuve Borysthène. Issu de tels parents, ce Targitaos disent-ils, eut trois fils, Lipoxaïs, Arpoxaïs et Colaxaïs qui était le plus jeune. Sous leur règne, du haut du ciel tombèrent en Scythie des objets en or [...] »²⁴²⁰

Dans un autre récit d'accession à la royauté, c'est par le trou central dans le toit qu'est signifié le soleil. Les trois termes sont ici des frères, dont le futur roi, Perdiccas. Le quatrième insigne royal macédonien représente l'axis mundi lui-même :

« L'un des ancêtres d'Alexandre, son aïeul au 6ème degré est ce Perdiccas qui s'empara du pouvoir en Macédoine, voici comment : d'Argos, trois descendants de Téménos, trois frères, Gauanès, Aéropos et Perdiccas s'enfuirent [...] et gagnèrent la ville de Lébaia. Là ils louèrent leurs services au roi du pays. La femme du roi préparait elle-même leur nourriture [...] lorsqu'elle faisait le pain, la miche destinée [à Perdiccas] doublait régulièrement de volume. Comme c'était chaque fois la même chose, la reine en informa son mari. Averti, le roi eut aussitôt l'idée qu'il y avait là quelque prodige et l'annonce de choses graves : il fit venir ses serviteurs et leur

intima l'ordre de quitter le pays ; les autres réclamèrent leurs gages, en protestant qu'il était juste qu'ils fussent payés avant de s'en aller. Alors [un rayon de soleil pénétrait justement dans la maison par le trou ménagé dans le toit pour la fumée] le roi, en entendant parler de salaire, s'exclama, égaré sans doute par un dieu : "votre salaire ? Je vais moi, vous donner celui que vous méritez : tenez !" et, ce disant, il leur montrait la tache de soleil. Gauanès et Aéropos, les aînés, en restèrent tout interdits, mais le garçon qui avait un couteau sur lui, répliqua : "nous acceptons, seigneur, ce que tu nous donne" et, de son couteau, il traça sur le sol les contours de la tache de soleil, après quoi il fit à trois reprises le geste de puiser du soleil et de le verser dans le pli de sa tunique, puis il s'en alla, et ses frères avec lui. »²⁴²¹

D'où la réaction prudente d'un homme sage :

« Ils partirent donc, mais quelqu'un dans l'entourage du roi, attira son attention sur l'acte du garçon et sur la manière judicieuse dont lui, le plus jeune, avait pris possession de ce qu'on lui offrait. Le roi, en l'écoutant, s'irrita fort et lança sur leurs traces des cavaliers chargés de les tuer; mais il est un fleuve dans le pays auquel les descendants des trois frères d'Argos offrent encore des sacrifices comme au sauveur de leur race, car ses eaux montèrent si haut, dès que les Téménides l'eurent passé, que les cavaliers furent incapables de le franchir. Les trois hommes gagnèrent une autre région de la Macédoine où ils s'installèrent près des jardins qui sont, dit-on, ceux de Midas. [...] Maîtres de cette région, les Téménides étendirent ensuite leur pouvoir sur le reste de la Macédoine. »²⁴²²

Nous retrouverons le thème du fleuve opportunément infranchissable, dans le récit qui fait suite immédiatement à la description de la généalogie des Scythes.

L'ethnogenèse et l'appartenance aux catégories sociales :

Suffit-il d'exécuter le rite de circumambulation pour être un bon chrétien ? Un bon Breton ira en procession à Locronan honorer saint Ronan, comme un bon Provençal ira au Beaucet, honorer saint Gens, etc. S'il s'agissait de définir l'identité ethnique par idiosyncrasie, les descriptions ethnographiques se suffiraient à elles-mêmes. On le voit d'ailleurs quand des indications hétéroclites sont données sur la vitesse de progression, la longueur des parcours, leur forme ou les horaires de départ et d'arrivée. Mais comme aucune démonstration de leur nécessité n'est apportée, ces indications semblent en définitive superflues.

Reprenons la légende qui fait suite à la description de la généalogie des Scythes. Il s'agit non plus du récit des Scythes sur eux-mêmes, mais de celui des Grecs du Pont-Euxin sur les Scythes et leur pays. Le héros en est Hercule, revenant de l'extrémité occidentale du monde en poussant devant lui les bœufs dérobés à Géryon :

« De cette île, Héraclès parvint dans la Scythie actuelle et, saisi par le froid de l'hiver, il s'enveloppa de sa peau de lion et s'endormit ; or pendant son sommeil, ses cavales qu'il avait dételées pour les laisser paître, disparurent. »²⁴²³

Hercule cherche ses chevaux, rencontre une dame :

« Il trouva dans un antre une créature ambiguë, mi-femme, mi-serpent, femme jusqu'aux hanches, serpent en dessous. »²⁴²⁴

Il lui demande si elle a capturé ses chevaux, elle acquiesce et lui propose un marché : elle les lui rendra s'il consent à coucher avec elle. Hercule accepte mais la sirène tarde à lui rendre ses chevaux, pour le garder plus longtemps avec elle :

« Enfin elle les lui rendit en disant : « Si je t'ai, moi, sauvé ces bêtes qui étaient venues jusqu'à chez moi, tu m'en as récompensée, car de toi je

vais avoir trois fils. Quand ils seront grands, dis-moi ce que je dois en faire : les établir ici –car je suis maîtresse en ce pays-, ou te les envoyer ? »²⁴²⁵

Alors Hercule indique sa volonté : faire passer une épreuve aux jeunes gens, chasser ceux qui échouent et laisser s'établir en ce pays ceux qui réussissent. L'épreuve consiste à bander un arc et à ceindre une ceinture, qu'Hercule donne à la sirène :

« Il banda l'un des arcs (il en portait deux jusqu'alors), lui montra comment fixer la ceinture, et lui remit le tout, l'arc, la ceinture qui portait au fermoir une coupelle d'or [...] »²⁴²⁶

La sirène accouche de trois fils ; parvenus à l'âge d'homme, ils passent l'épreuve et seul le plus jeune, Scythès, parvient à bander l'arc et ceindre la ceinture. Il reste en son pays tandis que ses deux frères en sont chassés par leur mère.

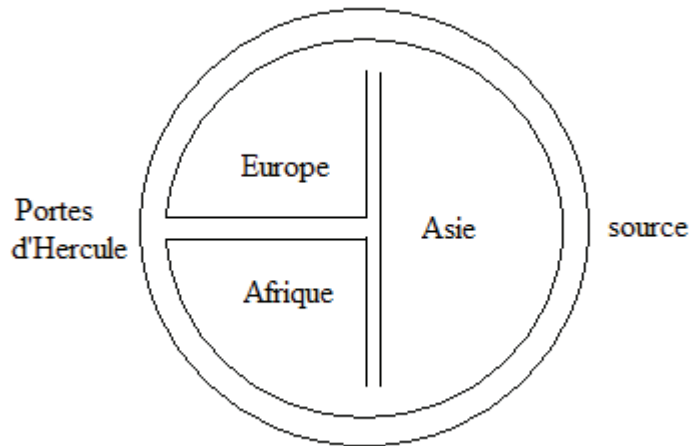
Les Scythes descendent tous du même père. Les trois objets -charrue, hache et coupe dans l'une des versions, ceinture, arc et coupelle dans l'autre- définissent deux modes de vie, non exclusifs l'un de l'autre : seul les modes de production différent, avec pour signifiés, l'agriculture dans le mythe de Targitaos et la procréation dans celui d'Héraclès. Les identités ethniques sont définies par les termes intermédiaires, le père divin et l'entité gynémorphe avec lequel il s'accouple, ou par leurs substituts, le roi Targitaos et ses trois fils. Les insignes de la divinité ou de la royauté ont moins d'importance que la « distance » entre les catégories sociales. La grandeur ici signifiée est la « distance » comme valeur qualitative définissant l'emboîtement de la famille dans la communauté villageoise, du village dans la communauté régionale, de la région dans la communauté nationale et enfin, de la nation dans le concert des cultures. Cette distance est signifiée par les trois insignes : la strate inférieure est la plèbe villageoise, illustrée dans les mythes gréco-scythiques par la procréation et le travail de la terre. La strate médiane est l'armée, illustrée par l'arc et la hache-sagaris. Enfin, la strate supérieure est l'institution royale, illustrée ici par la coupe et ailleurs, par le graal. Il devient évident que l'homme seul, nu et armé de son seul couteau, n'est rien. L'aventure humaine consiste à gravir les trois marches de la hiérarchie sociale.

Le mythe de la sirène scythique est comparable à celui d'Étaïne sur quelques points bien précis. Toutefois, pour établir le rapprochement, il faut tenir compte de la géographie de la Terre selon les Scythes :

« Géryon lui-même habitait fort loin du Pont-Euxin ; il s'était établi dans l'île que les Grecs appellent Erythée, près de Gadeiria, qui est au-delà des Colonnes d'Héraclès dans l'Océan ; pour l'Océan, ils prétendent qu'il prend sa source au point où le soleil se lève et qu'il entoure de ses eaux la terre toute entière, mais ils n'en apportent en fait aucune preuve. »²⁴²⁷

Le schéma suivant donne la toponymie du trajet d'Hercule depuis l'Extrême-Occident jusqu'au milieu du monde. Les Scythes occupent les territoires situés aux confins de l'Europe et de l'Asie :

Figure 38



L'ordre de grandeur du mythe d'Hercule et Géryon est exactement celui du récit de « La maison des deux gobelets », selon lequel Oengus et Manannan sont allés jusqu'aux « portes d'or », à l'Est du monde, pour en ramener la vache nourricière d'Étaine. Alors que l'arrêt du temps dans le mythe d'Étaine est exprimé par la course solaire de prime à vêpres du solstice d'été, comme si neufs mois s'écoulaient, Hérodote ne donne de détails suffisants sur l'écoulement du temps dans l'ancre de la sirène : les trois fils sont-ils nés successivement, à l'issue de grossesses normales ? On sait que les trois heures grecques — « *thallos* », « *auxos* », « *karpos* » — correspondent à trois positions solaires et trois subdivisions du monde antique. Il est vraisemblable que le temps qu'Héraclès passe dans l'ancre de la sirène correspond aux trois temps inverses. Selon cette interprétation, le premier temps est le crépuscule vespéral, le second temps, la minuit et le troisième, le crépuscule matinal. Le mythe de l'accession de Scythès à la royauté est alors une variante de celle de Darius, et l'inverse de l'aventure d'Elcmar aux chevaux.

Ce mythe a pour fonction d'associer la grossesse de l'entité gynémorphe avec la phase de dormance végétale ; dans le mythe d'Étaine, l'incohérence du propos est masquée par un artifice narratif, l'arrêt du temps. En d'autres termes, les fonctions sociales de « production », dont nous avons vu plus haut deux modalités scythiques — l'agriculture chez les peuples sédentaires et la procréation chez les peuples nomades — déclinent en correspondance des « saisons » alternativement claires et sombres de l'année. Le mythe de Colaxaïs et celui de Perdiccas, avec pour emblème la charrue, en sont les versions estivales, tandis que le mythe de la sirène, avec pour emblème la ceinture, en est la version hivernale. Le rapprochement entre l'emblème divin, la ceinture d'Hercule, et ce même objet dans une version occidentale du récit, est assez évident : dans le lai de Guigemar, la ceinture nouée au Nord du périple, au pôle estival de la course solaire annuelle, est dénouée au Sud du périple. Alors Guigemar conquiert et épouse légitimement sa dame. Le cycle annuel des désirs, au sens d'Aristote, est validé et la morale chrétienne est sauvée.

Où l'emboîtement territorial est associé à la royauté :

Nous n'avons pas trouvé le récit ad hoc dans le corpus européen et devons faire appel à un conte japonais pour interpréter les motifs et fonctions narratives.

Le mari aux deux épouses :

Ce récit raconte comment l'un des écoliers parmi douze refuse de révéler le contenu de son rêve ; il est puni et on le laisse dériver sur un fleuve, dans « un bateau carré qu'on a pris soin de défendre sur les quatre côtés à l'aide de barres de fer, de façon à ce qu'il ne puisse aborder la terre ferme. » Le garçon atterrit chez les ogres et ceux-ci s'apprêtent à le trancher en quartiers. En prenant prétexte d'un pari fait avec les entités d'au-delà, le garçon obtient un répit. Comme il est censé rapporter au roi Dragon, au maître de l'enfer et à celui du paradis, les secrets de l'île des ogres, il demande à ce qu'on sursoit à sa découpe, le temps qu'il apprenne les dits secrets. Les ogres les lui confient :

« [Le général] fait apporter trois baguettes, en disant : -La première est une baguette de mille lieues, si l'on prononce son nom on bondit de mille lieues. La deuxième est la baguette de vie : si l'on touche le corps d'un mort, il revit. La troisième est « l'oreille qui entend » : celui qui la porte à son oreille peut comprendre ce que disent les animaux. -Laissez-moi les toucher, demande l'enfant, sinon les trois parieurs prétendront que je ne les ai ni vues ni touchées. -D'accord, mais touche-les sans rien dire. »²⁴²⁸

Evidemment le petit malin vole les trois baguettes. Il s'enfuit, apprend par des corbeaux que la fille du maître de l'Ouest est morte. Il la rend à la vie et devient le gendre du maître de l'Ouest. Mais voilà que la fille du maître de l'Est meurt à son tour, alors que la renommée du guérisseur parvient aux oreilles de son père. On lui demande d'exercer son art ; il refuse, de peur d'être pris pour gendre à l'Est. Le maître de l'Est promet qu'il n'en sera rien. Le guérisseur s'exécute et la fille revient à la vie. Le maître de l'Est se parjure et retient le garçon pour le marier à sa fille :

« Le richard de l'Ouest va aussitôt se plaindre au Prince. Finalement il obtient que le garçon vive à l'Est les quinze premiers jours du mois et à l'Ouest le reste du temps. Ainsi le garçon devint-il bigame. Le quinze de chaque mois, accompagné jusqu'à mi-pont de sa femme occidentale, il était accueilli à mi-pont par sa femme orientale. Ainsi se trouva réalisé son rêve du Jour de l'An puisqu'il s'était vu ce jour-là traverser un pont les bras appuyés sur les épaules de deux femmes. »²⁴²⁹

Ce récit évoque immanquablement la partition du mois en deux quinzaines, à la façon dont le jour et la nuit alternent. La fin du conte décrit un premier retour à la vie, en référence à l'Ouest et au crépuscule vespéral, puis un second retour à la vie, en référence à l'Est et au crépuscule matinal. Tout se passe comme si la phase nocturne du nyctémère était assumée par le garçon, alors qu'en Occident, la phase nocturne est plutôt associée à la dormance des plantes et à la grossesse. Ensuite, les choses se passent à l'inverse de chez nous : la femme de l'Est entame la première section du trajet diurne du soleil, et celle de l'Ouest, prend le relai pour la seconde section. Les deux phases quotidiennes, sont donc traitées ainsi : des épouses en danger de mort pour les métamorphoses d'Ouest et d'Est alternent avec des épouses bien en vie, pour la traversée du « pont » d'Est en Ouest. La paire féminine japonaise représente le soleil « mort » durant la phase nocturne du nyctémère et le soleil « vivant », durant sa phase diurne. Le « fleuve » coule nuitamment, tandis que le « pont » représente la course solaire diurne. Une fois encore, le temps cyclique est compté à partir de la transition de phase du clair à l'obscur, mais il n'est rien dit d'explicite au sujet de l'antinomie clair/obscur.

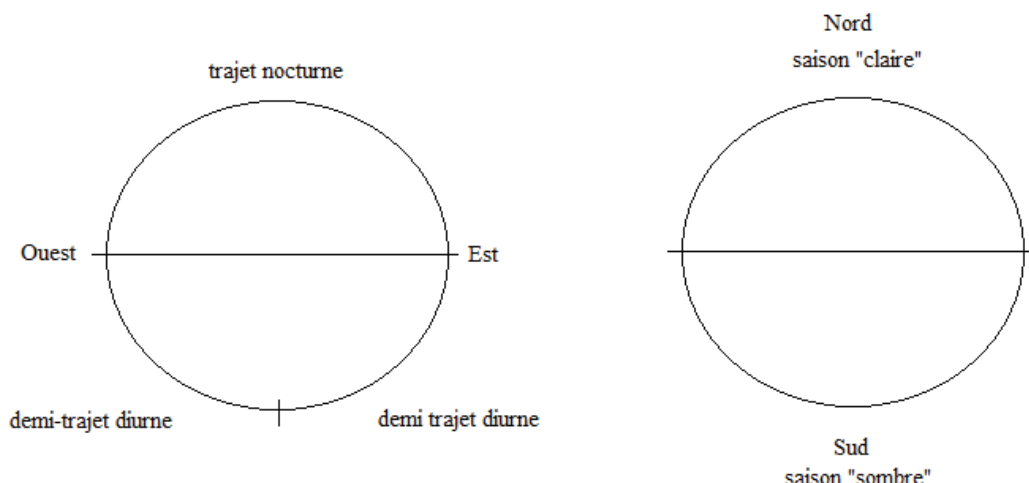
Comparons ce conte à celui de la Groac'h. Les baguettes du conte japonais ont pour fonctions narratives d'annuler la distance (mille lieues), l'inconnu (le savoir des animaux) et la mort (le retour à la vie). Les trois outils du jeune couple breton ont

les mêmes fonctions : le bâton de saint Vougay devient le bidet magique de saint Tégonnec, la cloche de saint Kolédok transmet les messages et le couteau de saint Corentin redonne la vie au saumon. Nous retrouvons la massue de Dagda et/ou le couteau de Nepos, le saint Nabo de l'arrière côte beunoise, à travers ce couteau magique. Alors que dans le conte japonais les deux épouses ont l'air de s'accorder entre elles, il n'en va pas de même dans le conte breton. La fiancée récupère son promis et la Groac'h perd son petit mari. Néanmoins, il semble que le héros vive successivement sous les deux régimes matrimoniaux : avec la Groac'h quand il prend l'apparence du korandon couvant un œuf stérile, puis avec Bellah Postik quand il reprend l'apparence humaine. Autrement dit, le signifié de puissance du conte japonais, à savoir la course solaire selon l'antinomie Est/Ouest, devient, dans le conte breton, la course solaire selon les lieux de résidence des deux rivales. Au Nord, en pays léonard, Bellah Postik réside à Lannilis : le toponyme désigne un lieu saint. Le Lok de la Groac'h est situé au large de Pont-Aven, sur la plus grande des îles des Glénans. Pour Delamarre, le mot gaulois « *loca* » ou « *locu* » désigne un lac, le lieu de résidence subaquatique de la fée. Le trajet du héros du conte est donc parallèle à celui de la course annuelle du soleil, avec un point de départ estival et un point d'arrivée hivernal. A chaque extrémité, l'arrêt de la course équivaut à un retournement de situation narrative. Le signifié de puissance du trajet semble opposer une description réaliste des besoins et des attentes, et une description imaginaires des moyens et des entités de tutelle.

Dans la variante occidentale la plus connue, le jugement de Salomon est prononcé à l'encontre d'une femme tirillée entre deux hommes. Le roi Arthur donne aux deux rivaux la possibilité de se partager Yseult selon un signifié de puissance calendaire, représenté par l'antinomie entre la phase de dormance végétale et celle de croissance des feuilles. Marc croit en tirer parti en choisissant le semestre « sombre » afin de passer avec son épouse des nuits plus longues que celles dont Tristan pourra bénéficier. Mais le récit tourne court parce qu'Yseult, implicitement sommée de choisir entre les deux hommes, arrive à contredire Arthur. L'antinomie entre la phase « sombre » de l'année et la phase « claire » est alors niée au prétexte que certains arbres ne subissent pas la « dormance » : il suffit de faire de Tristan un if, un houx ou un lierre pour qu'il dispose d'Yseult toute l'année. Ainsi l'if dont on fait les arcs, est un bois « qui ne faut » au sens où il ne connaît pas de faiblesse saisonnière.

Le jugement prononcé par Arthur proposait le partage d'une femme selon l'antinomie hiver/été ; la partition du cycle saisonnier reprend en partie celle du récit japonais :

Figure 39



Le schéma de gauche correspond au conte japonais ; celui de droite vaut pour le conte de la Groac'h et pour le jugement prononcé par Arthur : peu importe qu'un homme soit partagé entre deux femmes -ce fut le cas pour Houarn- ou qu'une femme soit partagée entre deux hommes –le dilemme d'Yseult-. On sait que lors du jugement prononcé par Salomon pour départager deux femmes revendiquant le même enfant, celui-ci devait être partagé comme l'aurait été le héros japonais ou le saumon de Corentin. C'est pourquoi la vraie mère préfère renoncer à son fils plutôt que de le voir mourir.

Examinons le signifié de puissance selon l'antinomie de l'égalité ou de l'inégalité des parts. Les récits où le héros est donné en partage à deux femmes (Graellent, Lanval, Guingamor, Eliduc...) et ceux où l'héroïne l'est à deux hommes (Etain, Rhiannon, Yseult, Ysave, Guenièvre, la fille du comte de Ponthieu, les dames de Guiguemar, de Milon, de Mélion, d'Equitan, de Bisclavret...) pourraient très bien être réduits à l'alternance de phases « claires » et « sombres » durant quinze jours ou six mois chacune. Toutefois, si le partage est fait selon les deux moitiés de l'année, le géniteur de l'enfant ne sera pas le mari de la mère, lors de l'accouchement. Aussi pour éviter les infanticides, a-t-il fallu inventer les façons de voir ce type d'événement. Ainsi il n'y a aucune ambiguïté dans le lai de Yonec : le fils marie sa mère à son père, une fois le mari décédé. La protection accordée aux enfants mâles nés d'un père défunt ou absent, est diversement traitée. Eliminons d'emblée le motif selon lequel un roi fait mettre à mort ou mutiler ses fils afin de retarder le moment où il sera déposé par l'un d'eux. Dans un grand nombre de récits, la fonction narrative du héros est de succéder à un père défunt ou momentanément privé de ses prétentions à la procréation : ainsi Oengus, Pryderi, Caradoc Briébras, Arthur, Tristan, Perceval, Yonec, Tyolet, Tydorel doivent prouver qu'ils rejettent de bonne souche et sont aptes à régner. Nous en concluons que les trois quarts de l'année sont un intervalle de temps partagé entre les deux prétendants à la paternité, le géniteur et l'éducateur, alors qu'il est insécable du point de vue de la mère et de l'enfant. La mère participe des qualités humaines, reconnues comme telles à un moment de l'histoire et transmises à l'identique aux générations à venir. Ainsi Rhiannon assure une partie non négligeable de ce dont hérite Pryderi/Mabon, quelques soient la rivalité entre Gwawl et Pwyll pour l'épouser, ou celle entre Teirnon et Pwyll pour assurer la protection du nouveau-né et la première éducation

de l'enfant... La stabilité du corps social repose sur les figures féminines quand la fiabilité et/ou l'équanimité masculines ne sont pas garanties.

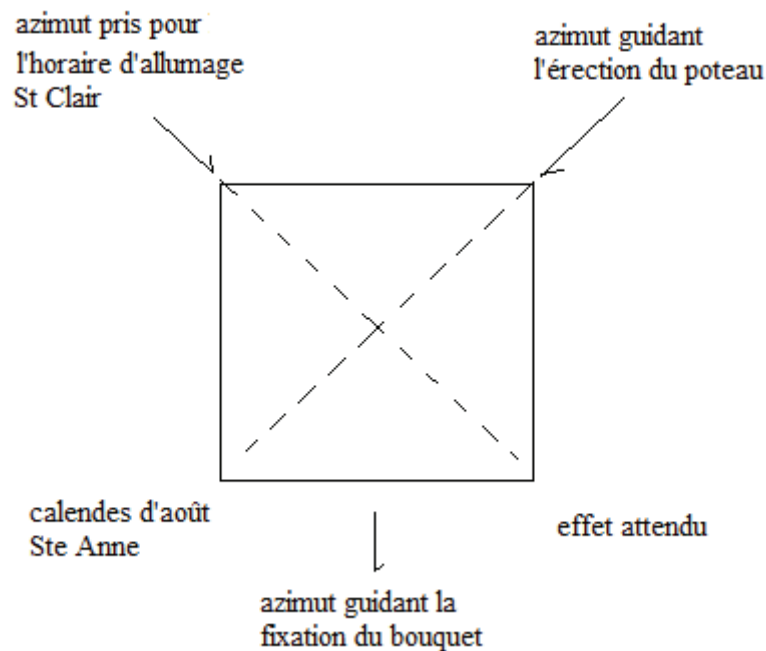
Retour sur le mythe d'Actéon et le mois Elembiu :

Examinons maintenant le signifié de puissance selon l'orientation, c'est-à-dire l'heure ou la date homologue sur la roue des saisons. Nous trouvons chez Ovide, cette périphrase d'Actéon :

« Quand l'Aurore prochaine, sur son char aux roues dorées, ramènera la lumière, nous reprendrons notre besogne. Maintenant, Phoebus est à égale distance des deux termes de sa carrière et l'ardeur de ses feux crevasse les champs. Arrêtez votre présent travail [...] »²⁴³⁰

L'indication horaire donnée par Actéon correspond à l'indication spatiale du conte japonais ; pour autant, l'image ne détermine pas l'indication calendaire de façon univoque. En effet la coutume de La-Haye-de-Routot prouve que des contingences ont pu affecter localement le rite sans qu'il soit possible a posteriori d'en connaître le motif. Comment résoudre la dissonance ? Dans cette paroisse, la fête annuelle a lieu à la mi-juillet, le 16, sous la tutelle de saint Clair. Les dates qui lui sont dédiées dans le martyrologe, sont le 4 ou le 8 novembre. Elles sont homologues du coucher solsticial estival. L'église paroissiale est dédiée à sainte Anne, fêtée ailleurs le 26 juillet, mais ici le dimanche de la première semaine d'août : la date a pour signifié de puissance le « lever » solsticial hivernal (malgré la rupture d'intégrité référentielle maintes fois évoquée). Le rite de crémation se déroule en trois temps : érection du poteau supportant le feu, à l'aube. Puis fixation d'un bouquet fleuri à son sommet, à midi. Enfin, crémation du bûcher, à la tombée de la nuit. Comme les membres de la confrérie de charité chargés d'exécuter le rite délimitent leur carré de fondation à la façon des arpenteurs antiques, le rapprochement avec le conte japonais est pertinent. En voici le schéma :

Figure 40



Le brasier est allumé selon la séquence suivante : en premier, le prêtre, dos au couchant, c'est à dire à la place qu'occupe saint Clair dans le calendrier sanctoral et

sur la roue des saisons. En second, le chariton situé au Nord-Est, à prime du solstice d'été ou aux calendes de février. Ensuite, celui situé au Sud-Est, à prime du solstice d'hiver ou aux calendes de mai. Enfin, celui situé à vêpres du solstice d'hiver ou aux calendes d'août. Le rite reproduit en un tour de la flamme, l'équivalent d'un tour de la roue des saisons, mais avec une date de Nouvel An équivalente à la hiérogamie dans le mythe de Rhiannon. Quatre officiants se passant le flambeau suffisent pour réaliser sans bouger l'équivalent d'un tour d'horizon, alors qu'Elcmar devait courir aux quatre coins de l'Irlande, du matin jusqu'au soir.

A La-Haye-de-Routot, la fixation d'un bouquet au sommet du bûcher n'a rien à voir avec la « floraison » des plantes : cette étape du rite marque la culmination, c'est-à-dire « auxos » ou « Mésembrie » dans le référentiel grec, et la sainte Madeleine dans le référentiel de la vénérie. Nous retrouvons cette indication horaire dans la version d'Ovide du mythe d'Actéon. Comparons trois traductions des vers 192 et suivants du livre III :

[...] « Va maintenant, et oublie que tu as vu Diane dans le bain. Si tu le peux, j'y consens. » Elle dit, et soudain sur la tête du prince s'élève un bois rameux; son cou s'allonge; ses oreilles se dressent en pointe; ses mains sont des pieds; ses bras, des jambes effilées; et tout son corps se couvre d'une peau tachetée. À ces changements rapides la déesse ajoute la crainte. Il fuit; et dans sa course il s'étonne de sa légèreté.

[...] « Maintenant raconte que tu m'as vue, sans un voile, si tu peux raconter, libre à toi » ! Et sans menacer davantage, elle donne à la tête inondée les cornes d'un cerf vif, allonge son cou, termine en pointes ses oreilles, transforme ses mains en pieds, ses bras en pattes effilées, et couvre son corps d'une peau tachetée. Elle lui ajoute aussi la crainte : le héros, fils d'Autonoé, s'enfuit et s'étonne d'être si rapide dans sa course même.

[...] « Et maintenant, libre à toi d'aller raconter, si tu le peux, que tu m'as vue sans voile ! » Sans ajouter d'autres menaces, elle dote sa tête qu'elle vient d'arroser de la ramure d'un cerf promis à de longues années, étire son cou, effile en pointes le haut de ses oreilles, change ses mains en pieds, ses bras en longues jambes, et revêt tout son corps d'un pelage tacheté ; par surcroît, elle le rend craintif. Le héros, fils d'Autonoé, s'enfuit et tout en courant s'étonne de se sentir si rapide.

La dissonance porte sur une date aberrante, la fin du refait des cerfs, avec une date attendue, le solstice d'été, comme si l'acmé de la force virile et/ou de la pulsion sexuelle devait nécessairement correspondre avec la culmination solaire annuelle. La dissonance peut résolue si la force du héros croît et décroît à mesure de la progression du soleil dans sa course quotidienne ; la version la plus appropriée à rendre compte des indications calendaires mythiques est celle où Actéon est un « cerf vif ». En effet, ce terme est l'exacte traduction du mot « *elembivios* » désignant le dixième mois du calendrier de Coligny. Si le solstice d'été est situé au milieu de Simiuisonna, les calendes d'août du calendrier julien correspondront au début du mois Elembiu et les calendes de novembre au début du mois Samonios. En revanche, si le solstice d'été est situé au début du mois Simiuisonna, la fête de La-Haye-de-Routot et la troménie de Locronan commémoreront la fin des refaits du cerf. Alors les débuts des mois d'Elembiu et de Samonios seront décalés de quinze jours par rapport aux calendes d'août et de novembre du calendrier julien. Les deux interprétations ne sont pas exclusives l'une de l'autre puisque le référentiel antérieur au calendrier julien est lunisolaire : l'écart permet d'intercaler un demi-mois embolismique.

L'Europe selon « Le songe de Maxen » :

Maxen, empereur de Rome, organise une chasse pour les 32 rois qui lui prètent allégeance:

« Il partit avec sa suite et il atteignit la vallée d'une rivière qui descend jusqu'à Rome [...] Ce n'était pas pour le plaisir de la chasse que l'empereur allait chasser aussi loin, mais pour tenir le rang de celui qui était empereur sur tant de rois. »²⁴³¹

« L'envie de dormir le prit. Ses valets lui construisirent un abri contre le soleil en disposant leurs boucliers autour de lui sur des hampes de lances. Au dessus de sa tête ils placèrent un bouclier parsemé de rivets dorés. »²⁴³²

Maxen devient inapte à régner à cause de l'amour excessif qu'il porte à Elen, la princesse qu'il a vue en songe. Il s'en ouvre à son entourage :

« Sages de Rome, j'ai eu un songe, et dans ce songe j'ai vu une jeune fille. A cause d'elle, je n'ai plus de force, de vigueur ni de vie ». -« Seigneur, dirent-ils, puisque tu as bien voulu nous consulter, nous te donnons un conseil. Le voici : envoie pendant trois ans tes messagers dans les trois parties du monde, pour rechercher la dame de ton rêve. Comme tu ne sais quel est le jour ou la nuit où arrivera la bonne nouvelle, cet espoir va te maintenir. »²⁴³³

On dépêche des messagers pour la trouver, sans succès. A nouveau, le conseil est réuni :

«Seigneur, dit-il, va chasser sur le parcours qu'il t'a semblé suivre [lorsque tu as eu ce songe], que ce soit vers l'orient ou vers l'occident. »²⁴³⁴

Refaisant de tête le parcours, Maxen peut décrire aux messagers le chemin de son rêve. Les messagers passent alors les montagnes, descendent un fleuve jusqu'à son estuaire, traversent une mer et remonte un fleuve jusqu'à sa source : ils arrivent aux montagnes d'Eryri. Ils atteignent enfin la résidence d'Elen :

« Ils continuèrent leur voyage et virent en face d'eux l'île de Môn, et aussi le pays d'Arvon « -Voici le pays que notre seigneur a vu dans son sommeil. » Ils aperçurent Aber Seint et la citadelle à l'estuaire de la rivière. »²⁴³⁵

Ils parviennent à rallier Maxen, lequel quitte aussitôt Rome pour aller rejoindre sa fiancée en Bretagne. Il l'épouse. Pour prix de sa virginité, Elen fait construire quatre forteresses :

« Elle décida de se faire construire la forteresse la plus élevée en Arvon, et on y apporta de la terre de Rome afin qu'il fût plus sain pour l'empereur d'y dormir, de s'y asseoir et de s'y déplacer. »²⁴³⁶

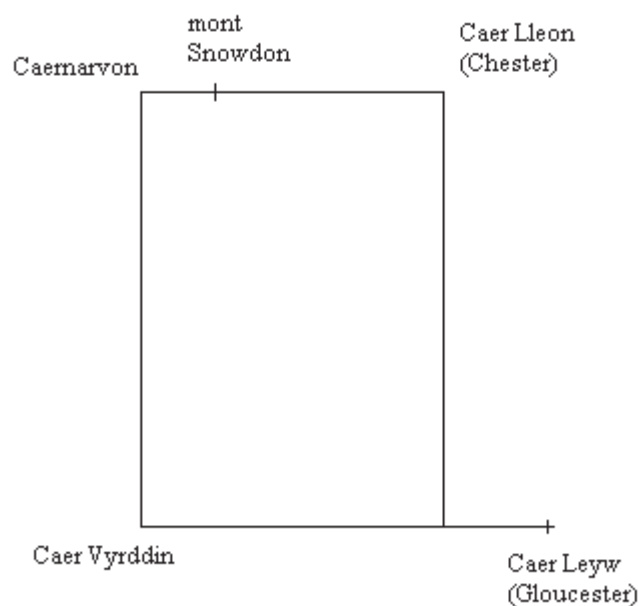
Enfin, elle organise le territoire de façon rigoureuse :

« Puis Elen conçut l'idée de faire des routes principales d'une citadelle à l'autre, à travers toute l'île de Bretagne et ses routes furent ouvertes. »²⁴³⁷

Maxen reste sept ans en Bretagne ; il reçoit alors l'injonction de ne plus revenir à Rome, ayant été déposé et remplacé. Maxen décide alors de reconquérir l'empire depuis la Bretagne. Maxen ne parvient pas à reprendre seul la Ville car ses deux beaux-frères, Kynan et Addeon, guerroient pour leur propre compte. Maxen les institue alors chefs des armées romaines : les deux frères lui rendent Rome et s'en vont soumettre les peuples d'Europe les uns après les autres. Plus tard, Addeon rentre en Bretagne insulaire alors que Kynan s'installe en Bretagne armoricaine.

Restituons l'emplacement des châteaux d'Elen :

Figure 41



Ce conte met en scène plusieurs itinéraires, par voie de terre en suivant les fleuves de l'estuaire jusqu'aux sommets, sinon par voie fluviale, en les descendant jusqu'à la mer. On sait par Strabon que la traversée de la Gaule était facilitée, dans les deux sens, par les voies fluviales. : Reconstituons le trajet. De Rome, Maxen a d'abord franchi les Apennins. Puis il a rencontré le Pô, qu'il remonte de l'Orient vers l'Occident. Ensuite il franchi les Alpes. Là son itinéraire est incertain, mais il a vraisemblablement suivi le Rhône plutôt que le Rhin. Sa route terrestre vers le Nord-Ouest coupe ensuite la Marne, qu'il suit et descend jusqu'à la mer. Il passe la baie de Somme et parvient en Bretagne insulaire : il remonte la Tamise de l'Orient vers l'Occident. Par voie de terre il arrive en Snowdonia puis à Môn. Au retour, Maxen reprend le même itinéraire, dans l'autre sens. Nous avons reconstitué le trajet, en passant par les voies fluviales. Si le songe de Maxen fait écho à la navigation fluviale pour traverser la Gaule, l'interprétation porte sur les deux moments critiques : la remontée du Pô à l'aller et celle du Rhône, au retour. Le point critique se situe en dehors de l'étiage des deux fleuves issus des Alpes, quand la fonte des neiges provoque leurs crues.

L'interprétation calendaire du récit est délicate, car plusieurs saints hommes sont dénommés Maxime. Il y a certes un saint Maxime du 26 mars pour établir le rapprochement équinoxial avec saint Kynan le 28 septembre, mais sa légende ne correspond pas à celle d'un amoureux allant d'Est en Ouest, et retour. Un autre saint Maxime est fêté le 25 juin : sous le nom de « Mesme », on lui connaît une légende au cerf.

Retour sur le périple d'Elcmar :

Le mythe relate comment Dagda engrosse Etaine pendant qu'Elcmar fait le tour des quatre provinces d'Irlande, entre prime et vêpres. Le mari est parti et l'enfant naît juste avant son retour. Un « arrêt du temps » permet d'expliquer comment l'intervalle du matin au soir équivaut à neuf mois. Le pouvoir de Dagda est tel qu'Elcmar ne ressent ni faim, ni fatigue durant la grossesse de son épouse. L'interprétation repose sur l'homologie entre le nyctémère et l'année : à la latitude

ad hoc, la journée du solstice d'été vaut neuf mois. Conçu à prime, Oengus est né à vêpres. En reportant le cercle horaire sur le cercle calendaire, on voit qu'Oengus fut conçu en Chandeleur et naquit à la Toussaint, neuf mois plus tard. Ainsi est contournée la dissonance cognitive selon laquelle on devrait observer la roue des saisons en suivant la course du soleil sur un cercle, alors qu'on ne peut la suivre que sur l'analemme. Si la course d'Elcmar avait été nocturne, Oengus aurait été conçu à vêpres et serait né le matin. Autrement dit, si le texte n'a pas été corrompu par les copistes, Elcmar fait le tour des provinces en été.

Les périodes emboîtées d'un calendrier sont traduites en figures isomorphes dont le point commun est la culmination solaire. En reportant ces deux cercles sur l'horizon des courses du cocu, on comprend que le soleil se levait au Nord-Est quand Elcmar tournait le dos à son épouse, et se couchait au Nord-Ouest, quand Etaine accueillait Elcmar, tandis que Dagda abandonnait le nouveau-né. Qu'en déduire ? D'abord que l'homologie structurale tire parti du cercle horaire (l'extrapolation de la course solaire quotidienne, au cercle de l'horizon) pour déterminer deux figures significatives, le cercle calendaire et le carré correspondant aux azimuts des levers et couchers solsticiaux. Evidemment, ce carré n'en est un qu'à la latitude idéale. Aux latitudes plus méridionales, les azimuts des levers et couchers solsticiaux découpent sur l'horizon une figure rectangulaire. Le délai qui s'écoule entre conception et naissance est alors trop court : on passe d'une grossesse de neuf mois à une gestation de huit mois. Aux latitudes plus septentrionales, c'est l'inverse. Au cercle polaire, et à condition d'y être aux solstices, les levers et couchers solaires sont confondus, comme l'oestrus des juments suit de peu la mise-bas des poulains. (On aura reconnu l'hippomane, la substance censée provoquer l'oestrus des juments, qu'elles lèchent sur le front des poulains à leur naissance.)

Le conte de Kulhwch et Olwenn :

Ce conte met en scène une chasse au sanglier, nommé « *Twrch* » ; son qualificatif est « *Trwyth* » qui signifie « royal », selon Pierre-Yves Lambert (1993). Le même animal, « Tortain » dans la légende bretonne, « *Torc Triath* » dans la légende irlandaise, est transcrit « *porcum Troit* » dans l'*Historia Brittonum* de Nennius. La quête des objets merveilleux que Kulhwch doit réunir pour obtenir la main d'Olwenn, constitue l'essentiel de l'histoire de Kulhwch et Olwenn, mais le récit contient aussi un petit conte enchâssé. Celui-ci donne les indications directionnelles manquant dans la première branche du Mabinogi, le mythe de Rhiannon. Notre interprétation du mythe de Rhiannon s'appuie sur une hiérogamie au coucher du solstice d'hiver (l'heure de vêpres) avec naissance d'un enfant au lever du solstice d'hiver (l'heure de prime). Rhiannon met au monde au début mai, un fils conçu début août et porté durant neuf mois, en concomitance de la « dormance » végétale. Pour que cette interprétation coïncide avec le mythe d'Epona, il faut que la durée de grossesse des juments soit prise en compte : il en résulte que si la divinité, sous l'apparence équine, met au monde un fils ou un poulain au début mai, alors l'union aura eu lieu en mai de l'année précédente.

Pour identifier une hiérogamie aux calendes de mai, nous partons du conte de Kulhwch, dont un épisode oppose Gwythyr, fils de Greidawl, à Gwynn, fils de Nudd. Le premier avait la faveur de Creiddylad, fille de Lludd Law Ereint, que le second a enlevé par force... Les deux héros se sont affrontés et Gwynn a gagné à force d'atrocités. Deux théonymes figurent parmi les vaincus : Glinneu, fils de Taran, et

Nwython, ce qui ne va pas sans perturber l'ordre cosmique. Les protagonistes en appellent à Arthur, pour sceller la paix :

« Aux termes de cet accord, la jeune fille devait rester dans la maison de son père sans qu'aucun des deux opposants ne jouisse d'elle ; Gwynn et Gwythyr devaient s'affronter chaque jour des Calendes de mai, depuis ce temps jusqu'au jour du Jugement ; celui des deux qui serait vainqueur le jour du Jugement dernier prendrait la jeune fille. »²⁴³⁸

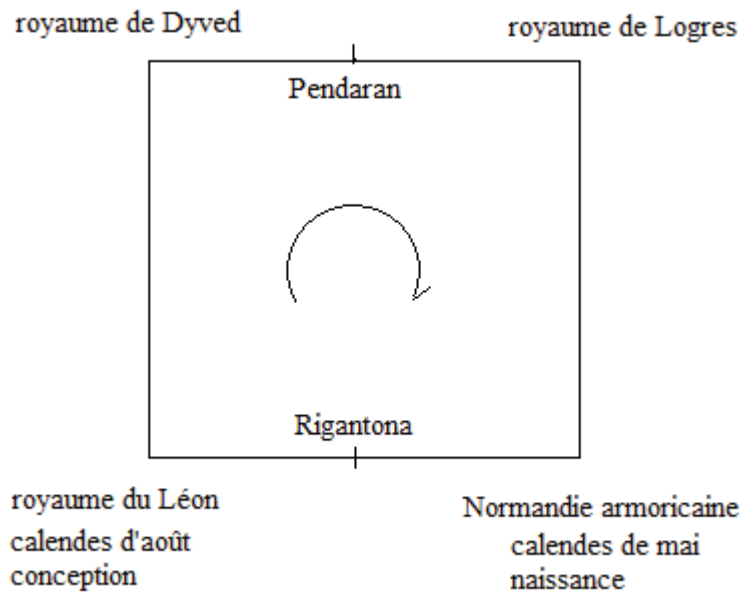
L'union entre Creiddylad et Gwythyr devait avoir lieu aux calendes de mai, jour où Gwynn l'a enlevée. En vertu de l'analogie où un jour est à un an, ce qu'un an est à l'éternité, l'union en question est une hiérogamie. La suite du récit démontre le caractère mythique du motif : en effet, Arthur entreprend le tour du royaume. La quête des objets magiques requis par Yspadadden à l'encontre de Kulhwch, conduit Arthur et ses chevaliers d'abord vers le Sud en Armorique, puis vers l'Ouest en Irlande, ensuite vers le Nord, pour finir à l'Est de ses territoires, au Pays de Galles ou en Cornouailles :

« Ensuite Arthur partit pour l'Armorique, accompagné de Mabon, fils de Modron [...]. Après les avoir obtenus, Arthur gagna l'ouest de l'Irlande [...] de là, Arthur alla au Nord, il prit avec lui Kyledyr [...]. Mabon, fils de Mellt partit aussi dans cette chasse. Après [...] Arthur rentra avec son armée en Kelliwig en Cornouailles. »²⁴³⁹

Ce périple circumambulatoire met en scène Mabon, fils de Rhiannon. L'ascendance divine du héros est clairement affichée puisque Modron désigne sa mère et « *Mellt* », le nom de l'éclair, correspond à Pendaran Dyfed, surnom de son père. « *Pendaran* » signifie « premier éclair » ou « prince éclair » et désigne Pwyll, dans la Première Branche du Mabinogi. Le gallois « *Daran* » équivaut au Taranis gaulois. La quête des objets merveilleux destinés à Kulhwch n'est pas guidée par Arthur mais par Mabon. La tournée semble quadrangulaire car son axe directeur est orienté Nord/Sud. L'armée se dirige d'abord vers le Sud, quand Mabon arrive chez sa mère Modron, puis vers le Nord, quand il arrive chez son père, Pendaran. La composante longitudinale est nettement plus floue, ce qui laisse entendre que l'hypostase est l'analemme solaire.

Le trajet suit les positions respectives du dipôle masculin/féminin sur l'axe Nord/Sud. Le terme méridional de la course solaire, l'Armorique dans le référentiel arthurien, est au solstice d'hiver, ce que le terme septentrional de la course solaire, la Bretagne insulaire, est au solstice d'été. L'extrémité Sud de la course annuelle du soleil est associée textuellement à Modron/Matrona. A cette date, le jour se lève à prime dans la direction Sud-Est et se couche à vêpres dans la direction Sud-Ouest. Le solstice d'hiver signifie ici le territoire de Rigantona, depuis la Normandie jusqu'au Léon. En substituant aux deux angles du carré, les dates homologues des heures de coucher et lever solsticial hivernal, le décompte des neuf mois de la grossesse mythique est restitué : la conception aux calendes d'août équivaut au Léon, la naissance aux calendes de mai, au retour en Normandie, après avoir visité les provinces du Nord, le Dyved et le royaume de Logres :

Figure 42

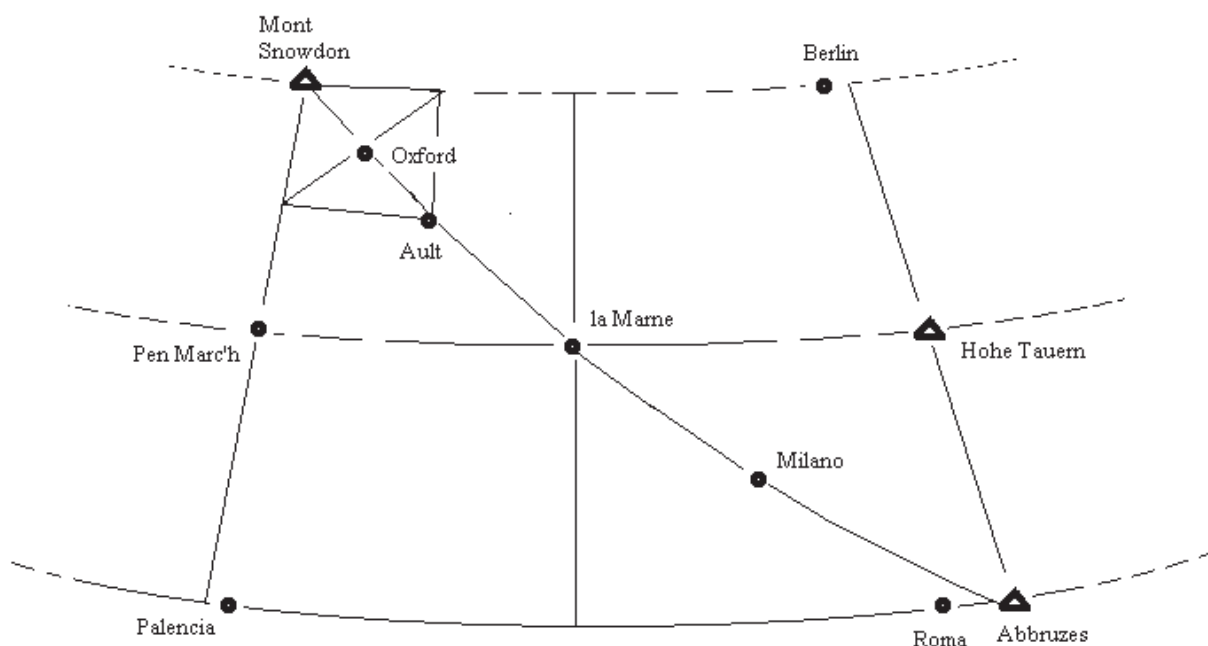


Résultats :

Les saisons des fleuves et la route de l'étain :

Le songe de Maxen, plus que le conte de Lludd et Lleuelys, nous a familiarisés avec un ordre de grandeur beaucoup plus vaste que celui des légendes hagiographiques : le motif du bouclier semé de clous dorés fait inmanquablement penser à la voûte stellaire. Pour représenter les deux contes par un schéma commun, l'expansion d'une figure à partir des droites orthogonales du carré de fondation n'est plus possible, tant l'écart est important entre les « routes » orthodromiques (qui coupent un repère cartésien à angle constant) et les « routes » loxodromiques (qui sont les chemins les plus courts sur un plan). Projetons les distances énoncées dans le songe de Maxen sur un schéma plan, en représentant les méridiens par des segments rectilignes et les parallèles, par des segments curvilignes. Nous réduisons alors au maximum l'effet des changements d'échelle des différents dessins : à petite échelle, les diagonales se coupent « au bon endroit » géographique ; à grande échelle, dans la convention choisie, les diagonales se coupent plus au Nord qu'il ne faut pour situer le site pertinent.

Figure 43



Dans la légende de Maxen, le trajet aller est décrit, tandis que le trajet retour est implicitement le même, parcouru selon des valeurs inversées. Nous avons reporté les sections et les valeurs afférentes, dans le tableau suivant. Nous pourrions indiquer les valeurs à l'aide du signe >0 quand le trajet se fait à la descente du fleuve à l'aller, et <0 quand il se fait en remontant le fleuve à l'aller. Nous avons préféré monter d'un niveau dans l'échelle de complexité, en marquant les valeurs >0 quand le trajet estival suit le cours normal du fleuve et <0 , quand le trajet hivernal est contrarié par le régime de crue saisonnière du fleuve. Notre convention repose sur un postulat selon lequel, de mai à novembre le fleuve est navigable, et de novembre à mai, son débit est trop important pour que le transport des marchandises soit rentable. Les dates de mai et novembre sont ici déduites de l'homologie entre les deux coins pertinents du quadrilatère mythique et les directions de levers et couchers solsticiaux :

Tableau 222

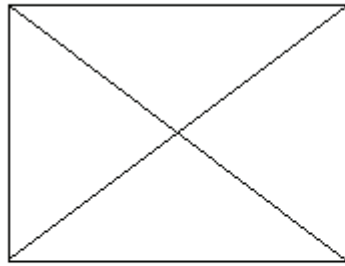
étapes	voie navigable	valeur
(Roma) traversée des cols	fleuve inconnu, puis Mer Adriatique	
Ferrara, Milano	Pô	>0
Torino, Susa	Dora Riparia	<0
col du mont Cenis, Modane	rupture de charge, puis Arc, Isère	>0
Valence, Vienne	Rhône	>0
variante par Saint-Etienne, Autun	Giers,	>0
	rupture de charge, puis Loire, Arroux	>0
	rupture de charge, puis Yonne	>0
variante par Lyon, Dijon, Châtillon	Rhône, Saône, Ouche	>0
	rupture, puis Serein ou Armançon	>0
variante par Lyon, Langres, Joinville	Rhône, Saône,	>0
	rupture de charge, puis Marne	>0
Paris, Le Havre	Seine, puis Manche	>0
London	Tamise	>0
Snowdonia	rupture de charge	

Pour reprendre la terminologie adoptée par Vadé, le point médian du quadrilatère se trouve, dans ce récit, à proximité de Joinville, ce qui conduit à penser que la route de Rome en Snowdonia passait par Langres, capitale des Lingons. Les données archéologiques, en particulier à Alise-Sainte-Reine et au Mont-Lassois, laissent entendre que le centre de gravité politique se trouvait au carrefour des territoires des Lingons, des Eduens et des Mandubiens. Les princes de Vix pourraient avoir succédé aux communautés qui contrôlaient les routes de l'étain, dans les temps immémoriaux préceltiques. En revanche, le point critique de la navigation se trouve sur le Rhône, qu'il devait être impossible de remonter entre Valence et Lyon, durant ses crues hivernales et printanières. Notre conjecture se trouve représentée dans les schémas suivants :

Figure 44

Snowdonia

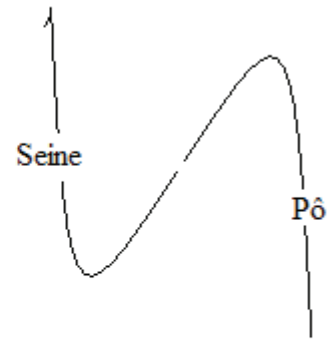
calendes de novembre



calendes de mai

Roma

situation du point médian
en géodésie



situation du point critique
de la navigation

Les calendes de mai correspondent mythiquement à la fin de l'hiver et les calendes de novembre, à celle de l'été. Admettons que la tutelle divine, à savoir les Dioscures autrefois et à l'époque actuelle, Notre-Dame-du-Bon-Départ associée saint Nicolas, à Seyssel, ait été créditée de la navigabilité du Rhône en amont de Lyon ; nous pourrions envisager qu'à cet endroit-là du fleuve, les dates votives soient opposées dans le calendrier, l'une assurant l'ouverture de la période favorable et l'autre sa fermeture. Le folklore rhodanien est cependant différent, à Lyon, où le 8 décembre est dédié à la Vierge. Le rite contemporain donne lieu à une manifestation spectaculaire : on fait dériver des milliers de lumignons sur la portion du fleuve coulant autrefois aux pieds des collines de la Croix Rousse et de Fourvière. C'est aujourd'hui la Saône qui sert de vecteur aux lumières dérivantes, les Terreaux ayant été utilisés pour combler un bras du Rhône en amont du confluent. Les dates du 6 et du 8 décembre, dédiées respectivement à saint Nicolas et à la Vierge de Lyon, montrent que les deux dates sont conjointes. Le point critique de la route de Maxen se trouve donc au confluent de l'Isère et du Rhône au début de l'hiver, quand le fleuve est en crue. Notre conjecture ne trouvera ni confirmation, ni réfutation tant que nous ne connaissons pas les entités censées assurer la navigabilité de l'Arc et de l'Isère, si la route de Maxen passait par ces voies. Cependant, l'absence de données relatives à la tutelle divine des routes de l'étain, ne doit pas occulter le résultat intermédiaire : la géodésie nécessite certes des repères célestes (en l'occurrence les quatre orientations homologues des heures de prime et vêpres aux solstices) mais ne peut être dissociée de sa fonction. Or si la finalité de la voie d'eau est de faciliter le transport de l'étain, elle n'est pas praticable en toute saison de l'année. Les temps de trajet varient selon le débit des cours d'eau ; ils ne sont pas les mêmes selon qu'on utilise la force du courant (en hiver) ou qu'on n'a pas à s'en soucier (en été).

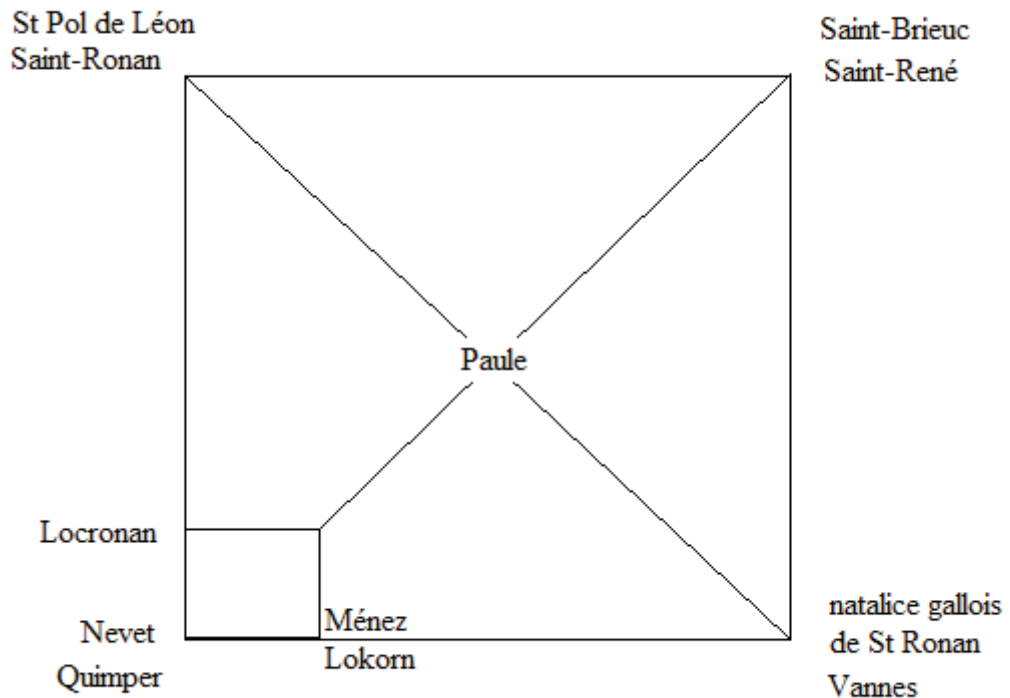
Il est vraisemblable que la « route de Maxen » date de l'Age du bronze : elle devait permettre d'approvisionner l'Italie en étain gallois. Les valeurs saisonnières associées à cette route sont plausibles dans les deux sens de la direction Nord-Ouest/Sud-Est. Le bronze martial est-il dissimulé sous les récits de la conquête de la Bretagne insulaire par les armées romaines et de la conquête de Rome par celles de Brennus ? Si cette conjecture se vérifie, elle pourrait offrir une alternative

étymologique à l'interprétation animalière du théonyme « Stanna ». Dans ce cas, « Stannus » sera plus martial qu'hermétique.

La métrique spatiale dans la légende de saint Ronan :

La biographie de saint Ronan livre les indications directionnelles nécessaires à l'emboîtement des parcours sacrés. Le saint homme débarque en Bretagne, sur la côte léonarde en Saint-Renan, à l'angle Nord-Est du Tro Breizh. Il fait route plein Sud et s'installe en Nevet (ou « *Nemed* ») à l'angle Sud-Ouest du Tro Breizh. En butte aux difficultés d'évangélisation de cette contrée, il la quitte et part vers d'autres lieux. Il meurt à Saint-René, en Hillion, à l'angle Nord-Est du Tro Breizh. Le saint homme est plus grand mort que vivant et deux paroisses réclament ses reliques, Locronan et Saint-René. On laisse à Dieu le mérite d'en juger : la dépouille funèbre est chargée sur un chariot attelé de deux jeunes « buffles » blancs non dressés, qui rapportent la dépouille à proximité du « *nemeton* ». La Kebenn parachève le prodige en arrêtant le chariot au sommet du Ménez Lokorn. La seule indication calendaire fournie par la biographie du saint homme, vient se substituer à la direction manquante. Le rapport d'un jour à un mois, non comptés les dimanches, permet de comparer la dimension de la paroisse à celle de la province. On parcourt environ quatre lieues gauloises en un jour de dévotion, aux calendes d'août, tandis qu'on boucle le tour complet de Bretagne, soit 100 lieues, en un mois, à raison de 25 lieues par semaine :

Figure 45



La correspondance entre le saint homme « né » le 1^{er} mai selon O'Riain, et la Kebenn découle directement du mythe de Rhiannon : on sait que celle-ci accouche à cette date d'un enfant auquel des chiots ont été substitués. Rhiannon affiche son ascendant sur les chevaux puisqu'elle est capable au pas de son cheval d'aller plus vite que le meilleur coursier de Pwyll. Par la suite elle devint une bête de somme,

« *jumentum* », c'est-à-dire « sous le harnais ». Nous rapprochons en conséquence la figure de Kebenn, illustrée par la « jument de pierre » de Locronan, avec celle de Rhiannon : le mégalithe est situé dans la troménie, à l'emplacement du coucher solsticial hivernal, l'indication homologue des calendes d'août. Si on assimile Kebenn à Rhiannon, la mère divine d'enfant né le premier mai ne peut être que la lavandière engrossée un premier août. La « jument de pierre » est connue comme la « tombe » de Kebenn, la « chaire de saint Ronan » ou la barque dans laquelle il est venu depuis l'Irlande. La réputation de Locronan tient aux vertus de cette pierre sur la fécondité féminine :

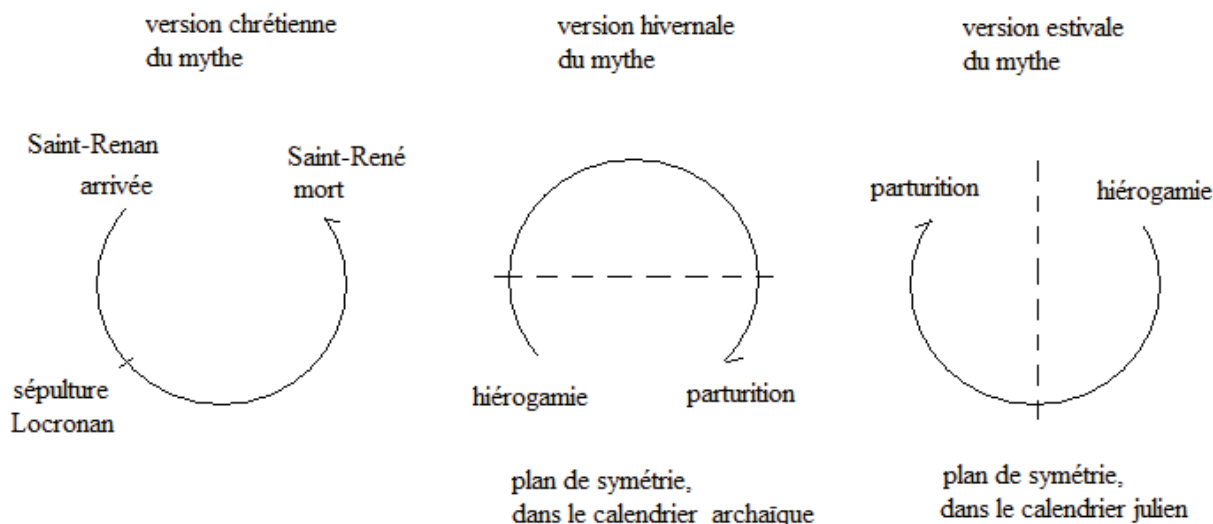
« La tradition rapporte qu'autrefois les femmes venaient dormir trois nuits consécutives couchées sur cette pierre quand elles n'arrivaient pas à concevoir un enfant par les moyens ordinaires. De même les jeunes mariées venaient là les premières nuits après le mariage et se frottaient nues contre la pierre. »²⁴⁴⁰

C'est le motif associé à la « pierre aux fièvres » du Puy en Velay, à la pierre de saint Nizier à Lyon, au « lit » de saint Gens du Beaucet et à bien d'autres encore.

La troménie de Locronan représente actuellement environ 14 km de marche, de prime à vêpres estivales, tandis que la petite troménie est trois fois moins longue. Nous en inférons qu'elle est dimensionnée pour un parcours au solstice d'hiver -sauf si elle représente le segment nocturne manquant à la course solaire-. Le Tro Breizh représente 400 km en un mois, soit environ 13,5 km par jour. La distance quotidienne est-elle calculée pour que le parcours soit possible aussi bien en été (4 h de marche) qu'en hiver ? Sinon, faudrait-il trois mois pour boucler le Tro Breizh s'il était parcouru en hiver, selon la même proportion qu'à Locronan ? Dans ce cas, le rite correspondrait à ce que les Celtes insulaires appelaient le « *cylch* », une tradition tombée en désuétude vers le XII^e siècle, dont on trouvera une description sommaire chez Lambert (1993). Rapprochons le « *cylch* » de l'absence d'Elcmar, parti faire le tour de ses vassaux durant les mois d'hiver. Le lecteur aura remarqué que l'ordre des « stations » dans la biographie de saint Ronan, est inverse de celui de la course solaire. Peut-on interpréter cet état du récit, pour déterminer dans quel sens on parcourait le « *cylch* » ? Le mythe d'Etaine donne une indication de durée, puisque Etaine est censée rester « seule » chez elle durant neuf mois. Dagda envoie-t-il Elcmar faire le tour des provinces de février à novembre, entre le lever et le coucher solsticial estival ? Les neuf mois s'écoulent de prime à vêpres chez Etaine, et des calendes d'août aux calendes de mai chez Rhiannon. Le rapprochement peut être fait avec le mythe de Macha, où le temps s'écoule normalement : Macha accouche de jumeaux, aux calendes de novembre. Nous sommes enclins à voir dans le périple hivernal, le rite consécutif à d'une naissance divine. Ainsi, le conte des trois rencontres de Souvestre, serait la version bretonne d'un récit d'accession à la royauté.

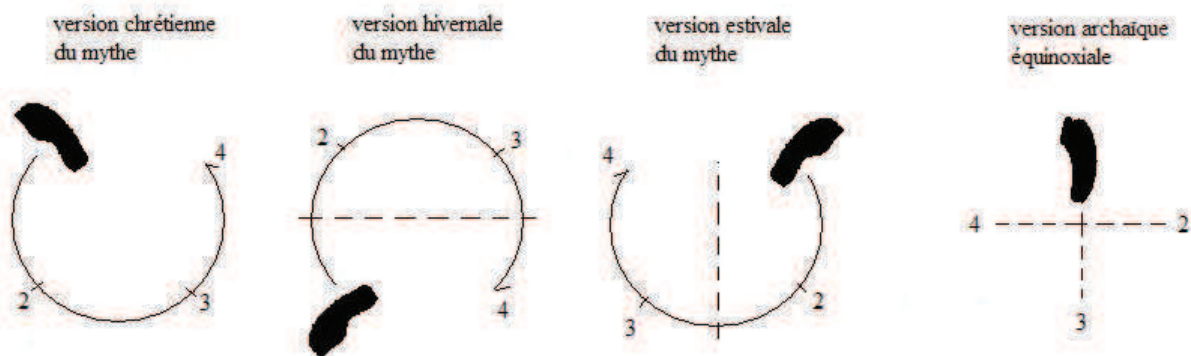
Venons-en aux représentations topothétiques et chronothétiques de ces trois récits. Il ressort nettement de la comparaison entre la version chrétienne et les deux versions celtiques, que le culte de saint Ronan n'est justifié que par le besoin de déplacer un culte situé sur le versant Sud du Ménez Lokorn, afin d'en donner une version moins entachée de paganisme :

Figure 46



Rapprochons plusieurs versions de l'orientation d'une pierre de fondation, située au sommet d'un tertre et marquée de signes pédiformes : il suffit de changer trois fois d'orientation, en pivotant d'un angle droit à chaque mouvement, pour embrasser tout l'horizon. Le schéma suivant montre combien la contrainte des « faits » est nulle et comment il est possible d'interpréter les artéfacts en fonction de ce que l'on souhaite qu'ils « révèlent » :

Figure 47



Extrapolation aux niveaux supérieurs de l'échelle géographique :

Nous proposons une conjecture fondée sur un changement de niveau dans l'échelle des grandeurs. Il s'agit d'assimiler l'ordre de grandeur du Tro Breizh, mensuel, avec celui d'un circuit hivernal de la cour royale. L'institution fait référence au « *cylch* » des peuples celtiques insulaires. Cette conjecture soulève la question suivante : peut-on accepter l'idée que l'emboîtement des périodes temporelles permette de définir des unités spatiales ? Le principe consiste à emboîter plusieurs circuits : la troménie en un jour et le Tro Breizh en un mois. On fige un rapport entre les grandeurs temporelles et spatiales, assimilé la vitesse des pèlerins lors des processions. Les pèlerins ne commémorent pas le changement des saisons mais rapportent leur vie quotidienne avec une « vie au-delà » de leur trépas. Les processions amphidromiques sont explicitement rapportées à l'eschatologie.

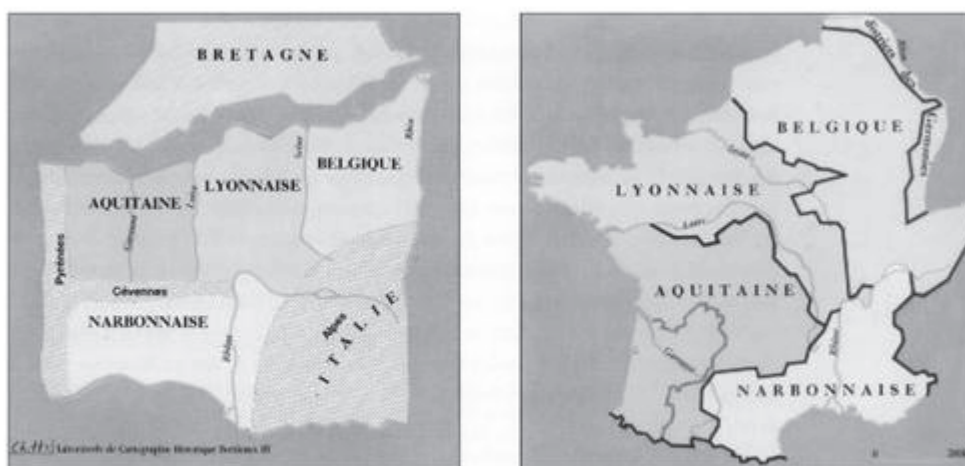
En outre, la relation entre unités temporelles et unités spatiales construites à partir d'une vitesse constante, peut être extrapolée pour relier la période naturelle ultime, la précession équinoxiale, avec la « distance » de la Terre à l'étoile polaire. On fige ainsi les limites du monde observable à l'œil nu. Cette conjecture s'appuie sur la définition platonicienne du cosmos, où les étoiles zodiacales et l'étoile polaire sont à la même distance de la Terre. Nous en inférons que les fêtes traditionnelles irlandaises répondent à une « quadrature du cercle » où les dates lues sur le cercle calendaire (les calendes de février, mai, août et novembre quand les solstices et équinoxes sont homologues aux 25èmes jours des mois de décembre, mars, juin et septembre) sont les quatre angles du carré des visées azimutales des levers et couchers solaires aux solstices (les 25 juin et décembre) ou par les visées azimutales des levers et couchers solaires aux équinoxes (les 25 mars et septembre). Ceci sachant que le carré en question répond à un emboîtement où les azimuts solsticiaux visés en référence à l'année, sont calés sur la culmination méridienne, repérée en référence au nyctémère. De la même manière, les azimuts équinoxiaux visés en référence à l'année, sont calés sur les crépuscules matinaux et vespéraux, repérés en référence au nyctémère. Le carré cardinal n'a de fondement possible que par les visées azimutales opérées à une latitude nordique. Cette latitude est celle de Gundestrup, si on s'intéresse à un document majeur de la mythologie celtique, ou celle d'Edimbourg, si on s'intéresse à la littérature médiévale. Nous interprétons le carré comme l'hypostase permettant aux différentes communautés celtiques de gommer les différences effectives de climat et de s'accorder sur des dates liturgiques communes. Nous rapprochons la latitude d'origine d'un certain nombre d'héroïnes celtiques, de l'Hyperborée de Léto (Latone), la mère d'Apollon et Artémis (Diane).

Est-ce à dire que l'ordonnancement quadripartite des territoires préexistait à la conquête ? Il faudrait reprendre les divisions ethniques et les associer aux relevés géodésiques pour s'en assurer. Toujours est-il que, selon Ammien Marcellin, la partition des Gaules fut accomplie selon un schéma de ce type :

« Quand la Gaule eut, de guerre lasse, fait sa soumission au dictateur César, sa superficie entière fut divisée en quatre gouvernements, savoir, celui de la Gaule Narbonnaise, comprenant la Lyonnaise et la Viennoise; celui de l'Aquitaine, qui embrassait tous les peuples du nom d'Aquitains, et deux autres gouvernements par lesquels étaient respectivement régies les Germanies tant supérieure qu'inférieure, et le pays des Belges. »²⁴⁴¹

La lecture d'un ouvrage de Christian Goudineau (2002) est édifiante à cet égard ; l'auteur donne plusieurs représentations, l'une antique et l'autre, moderne :

Figure 48



La carte de gauche représente la géographie des Gaules, telle que Strabon pouvait l'imaginer au I^{er} siècle de notre ère. L'autre restitue les divisions ethnographiques gauloises telles que César les situait. Les divisions ethniques préfigurent le partage de l'Empire :

« Toute la Gaule désignée sous le nom général de Chevelue est divisée entre trois peuples séparés surtout par des fleuves la Belgique, de l'Escaut à la Seine ; de la Seine à la Garonne, la Celtique ou Lyonnaise ; de la Garonne à la chaîne des Pyrénées, l'Aquitaine, appelée auparavant Arémorique. »²⁴⁴²

Si l'on examine ces cartes, trois provinces quadrangulaires sont évidentes : la Gaule aquitaine, la Gaule celtique ou lyonnaise, la Gaule Belgique. Le bloc médian y apparaît dans sa délimitation originelle : quatre fleuves en délimitent les contours, la Garonne, la Loire et la Seine, parallèles selon le *cardo* ; l'axe Saône Rhône et la chaîne montagneuse des Cévennes, figurent le *décanus*... A quoi bon ressusciter une division de l'espace datant d'avant notre ère ? Tout simplement à comprendre comment pouvaient être organisés les différents Tours de France des compagnons, jusqu'à l'époque contemporaine. La comparaison permet de connaître jusqu'à quel niveau de l'échelle spatiale, le mécanisme d'emboîtement est opérationnel.

Le tour de France compagnonnique était traditionnellement inscrit dans un périple au Sud de Paris, limité par quatre fleuves : la Loire, la Seine, la Saône puis le Rhône et enfin, la Garonne. L'itinéraire ainsi décrit correspond au tour de France dans le sens horaire, mais le sens contraire peut également être suivi. Il nous semble important de rappeler comment le périple est divisé en étapes successives. En effet, bien que les villes de Paris, Lyon, Marseille, Nîmes, Montpellier, Toulouse, Bordeaux, Nantes et Tours soient des points de jalonnement du périple, une vingtaine d'autres villes dont le développement urbain actuel est moindre que celui des villes citées ci-dessus, peuvent également être visitées par les compagnons. Le tour de France est construit à partir de « villes de devoir », à raison de quatre ou cinq par métier. En fait, il faut distinguer les villes « bâtarde » où les compagnons ne peuvent accomplir les rites particuliers à la « société » dont ils se réclament et à leur métier de charpentier, ou forgeron, ou tailleur de pierre, etc., d'avec les villes « de devoir », « de boîte » ou « de fondation » où les rites sont accomplis. Barret et Gurgand (1955) citent un règlement compagnonnique de 1814, confirmé en 1842 :

« Le tour de France est divisé en quatre parties qui sont l'Orient, l'Occident, le Septentrion, le Midi, dans chacune desquelles il y a une principale ville de France, qui sont : Bordeaux à l'Orient, Nantes au Midi, Paris à l'Occident et Lyon au Septentrion. Ceci ne s'accorde guère avec la position de ces quatre villes, mais on a supposé Bordeaux à l'Orient comme étant le lieu où les compagnons reçoivent toutes les lumières de notre Devoir et pour ne rien déranger dans l'ordre des quatre parties du tour de France, nous avons supposé Nantes au Midi, Paris à l'Occident et Lyon au Septentrion. »²⁴⁴³

Ces auteurs établissent des cartes qui toutes confirment le découpage territorial selon les « quatre » fleuves, sachant que l'axe Saône Rhône ne compte que pour une seule limite territoriale. Le règlement des tanneurs et blanchets-chamoiseurs, repris à ces auteurs pour illustrer la division de la France en ses quatre quadrants, ne suscite aucun commentaire tant il corrobore l'idée selon laquelle Lyon est pour tous les métiers compagnonniques, l'une des étapes principales, sinon l'étape capitale. Nous en inférons que les métiers tard venus dans la tradition de compagnonnage, incapables de « prendre » Lyon pour y situer leur Orient ne pouvaient que se rabattre sur des « orientations » délibérément erronées.

La dissonance cognitive est résolue par les rédacteurs en deux étapes : avant toute chose, il s'agit de « ne rien déranger dans l'ordre des quatre parties du tour de France ». Effectivement, la séquence Bordeaux Nantes Paris Lyon correspond à l'inscription de la course solaire dans le territoire des Gaules, à la condition d'un décalage de 180°. Pour s'inscrire dans le modèle de la course solaire, la séquence devrait être : Paris, Lyon, Bordeaux Nantes, Paris. Ainsi le Levant est à Lyon et le Couchant à Nantes. Ensuite, il s'agit pour les auteurs du règlement compagnonnique, de définir un référentiel géographique. Il semble que la « géographie » de la France établie pour les compagnons tanneurs et blanchets-chamoiseurs, ne puisse être que celle de ce métier. Il reste à savoir si pour tous les autres métiers, Bordeaux est à l'opposé de Paris, quand Nantes est à l'opposé de Lyon. Nous en sommes tous d'accord, c'est Toulouse qui devrait être la ville de devoir de ce métier au vu de la géographie. Nous pourrions donc tenir compte de contingences telles qu'à un moment de l'Histoire, Toulouse fut « perdue » par cette corporation et que Bordeaux lui fut substitué. Est-ce à dire que les tanneurs et blanchets-chamoiseurs ne passaient pas par Bordeaux, avant que la hiérarchie des villes ne soit modifiée ? Evidemment non, car Bordeaux avant d'être l'Orient de cette corporation, est à l'Ouest des Gaules, si le périple actualise la conception romaine. C'est ainsi que le règlement compagnonnique situe Bordeaux et décrit la France jusqu'à l'époque contemporaine, en dépit de la vraisemblance.

Alors que le décalage dans le référentiel rituel est déjà de 180°, le lecteur familier de la géographie le corrige spontanément d'un décalage supplémentaire de 45°, puisque Bordeaux est à l'angle Sud-Ouest d'un carré homologue du carré géographique romain. Le procédé qui nous conduit à rectifier le Tour de France des compagnons du XIX^e siècle, vaut pour Larchant : les corrections tardives modifient l'orientation originelle mais ne l'effacent pas, ni n'en altèrent la dimension anthropologique. C'est la même chose à Gouesnou : si l'on restitue l'orientation cardinale, au lieu de se satisfaire de la troncature opérée selon l'axe Pénity/Keraudren, la troménie retrouve sa forme quadrangulaire d'origine ; la seule différence se situe sur l'échelle géographique. A Gouesnou le tour pédestre était effectué en un jour ; le tour de France l'était en cinq ans à pied dans sa dimension d'origine. Un calcul de proportionnalité montre qu'il devait être parcouru à cheval en six mois. Un parcours équestre des frontières mythiques de la Gaule lyonnaise, s'il a

existé, n'a laissé aucune trace dans la chronique écrite des contemporains des Celtes. La seule évocation que nous en ayons est le tour des provinces d'Irlande, durant neuf mois par « Elcmar aux chevaux », de février à novembre, c'est-à-dire de prime à vêpres du solstice d'été.

Pour asseoir l'interprétation des changements de niveaux dans l'échelle des dimensions topographiques ou géographiques, nous devons descendre vers des niveaux inférieurs à ceux examinés jusqu'ici. Citons à nouveau Barret et Gurgand :

« On étend sur la table une serviette nommée quadrangulaire, dont les quatre coins figurent les quatre coins du monde [...]. [Le règlement précise que] la serviette doit former un carré parfait ; une bouteille doit être placée au milieu et deux verres sur l'angle de l'Orient [...]. Quatre autres morceaux de pains sont placés chacun aux quatre angles. »²⁴⁴⁴

Inutile de gloser sur les objets d'un rite où la convivialité s'exprime à l'identique de la liturgie chrétienne ; il nous semble que la forme y est plus explicite qu'elle ne l'est dans le rite chrétien. Cet extrait du rite contemporain résout la question du modèle des parcours : si le parcours réel peut suivre les aléas du paysage et les formes sinueuses des fleuves que l'on assimilé à des perpendiculaires aux traits des côtes maritimes et océaniques, le parcours symbolique est quadrangulaire et cardinal. Dès lors, l'exception d'un parcours selon l'analemme, à Landeleau, est résolue parce que ses repères topographiques sont alignés selon des azimuts solaires solsticiaux. Un parcours circulaire, à Larchant, ou un repérage géodésique circulaire, à Edern, dès lors qu'ils sont organisés selon les principes des levers et couchers solaires remarquables, entrent dans la catégorie des parcours construits de façon à reproduire l'agencement du macrocosme.

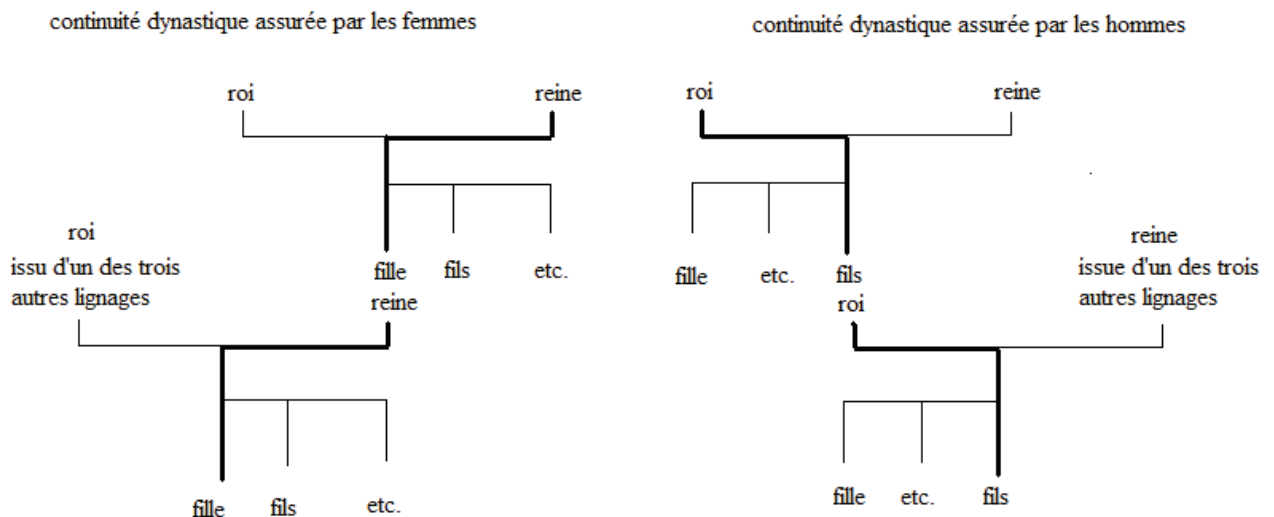
Conjecture sur la royauté celtique et sur ses emblèmes :

L'Irlande, la Grande Bretagne et la Bretagne armoricaine sont divisées en quatre provinces. Les limites territoriales mythiques se rejoignent respectivement à Tara, Oxford et Paule. La royauté suprême, incarnée par le « haut roi », est située à l'intersection des diagonales du carré mythique. En ce lieu, le roi rend la justice, comme le bon Louis le neuvième le faisait sous un chêne. Ce faisant, le roi occupe une des trois fonctions duméziliennes, prier, combattre, produire ou se reproduire. Il semble que la monarchie se transmette par les femmes, chaque reine choisissant parmi les princes des quatre provinces, celui qui se distingue parmi ses pairs au point de mériter la princesse royale, sa fille. Le futur roi sera celui des quatre princes en compétition qui saura conquérir la reine appelée à régner à la génération suivante. On opposera alors à l'un des quatre princes, le fameux interdit de l'inceste, puisque l'un des prétendants à la royauté est le frère de la princesse royale, la future reine. Des quatre royaumes unis, seulement trois vont être conviés à concourir. Examinons d'abord l'aspect politique des choses. En conséquence de l'interdit de l'inceste, il est facile d'interpréter la partition 3/4 comme un « caractère » dévolu au prince qui a été exclu de l'accession à la royauté : le frère de la future reine sera toujours l'éternel frustré, jaloux du roi quoique son allié le plus proche. On aura reconnu Keu dans le roman d'Arthur, les trois barons dans le roman de Tristan ou Aalardin dans le roman de Caradoc. Ce schéma associe le roi et son beau-frère dans la fonction institutionnelle et sacerdotale, l'un régner et l'autre « mirant » les astres. Notre interprétation résout la dissonance intrinsèque à la tripartition dumézilienne, en développant quatre « fonctions ». Les trois « fonctions » diurnes du schéma dumézilien (régner, combattre, produire) sont alors complétées par une quatrième « fonction », nocturne cette fois, consacrée au sacerdoce, au comput calendaire et à

l'observation des « signes » astronomiques. C'est aussi la « fonction » féminine par excellence, puisque la grossesse et la dormance de la terre sont mises en correspondance. En conséquence, on ne s'étonnera pas que le roi soit « méhaigné » ou « cornard », ou que le mage soit l'amant de la reine, c'est-à-dire le père du prince ou le rival du chevalier amoureux de la reine.

Si la reine ne désire pas voir sa fille lui succéder, il lui suffit de mettre en compétition les filles des trois autres familles princières. Ayant contourné l'interdit de l'inceste, elle qualifiera son fils pour la candidature à la royauté. Le privilège de la reine est de voir sa fille lui succéder légitimement, sinon de voir son fils lui succéder au mérite, après avoir fait preuve de prouesse au détriment de ses cousins. A la mort du roi débute la transition : la reine devient la reine-mère. Elle est censée s'effacer car à cette date, la princesse royale devient reine et le prince son époux, devient roi. Quand la reine-mère voit sa fille ou son fils accéder à la royauté, on peut penser que la transition sera facilement assurée. On imagine la reine amère, quand elle n'a pas promu sa fille et que son fils s'est révélé incapable de supplanter ses rivaux. Nous représentons les deux séquences possibles, chacune sur deux générations :

Figure 49



Le schéma de gauche suit le mythe d'Etaine, où trois générations féminines sont décrites sous un seul nom. Celui de droite convient pour le mythe de Math, où trois générations masculines sont décrites sous trois noms différents. Selon notre interprétation, la fonction du roi est institutionnelle et judiciaire, celle des princes, essentiellement guerrière et celle de la reine, d'assurer la continuité des générations. Les fonctions sont définies avec plus de netteté quand le vecteur de la continuité dynastique est « féminin ». Ce schéma rend compte de la tripartition fonctionnelle du comparatisme dumézilien, mieux que ne le permet la tripartition sociale de l'Ancien Régime (la noblesse, le clergé, le Tiers Etat).

Le cuir et la primauté domestique :

On ne connaît des emblèmes royaux que les plus récents. Toutefois, le rapprochement de la mort d'Actéon enserré dans un cuir de cerf qui l'étouffe, avec la mort d'Hercule enserré dans la tunique offerte par Déjanire, laisse entendre que le cuir a eu une importance rituelle. S'agit-il d'une synecdoque du bouclier, au même titre que d'autres emblèmes guerriers du pouvoir, l'épée, la couronne, le sceptre ou le

bâton ? Nous introduisons ici une correspondance entre les catégories d'objets, fondée sur le genre sexué. Il s'agit implicitement de la spécialisation des tâches chez les peuples traditionnels, où le traitement des peaux et, plus tard, la production des étoffes, relevaient des prérogatives féminines. Le traitement des peaux était réservé aux femmes alors que la chasse du gibier était assurée par les hommes : il en résulte que la découpe minutieuse du cuir, de bœuf par Didon et de cerf par Mélusine, est en relation avec une spécialité ou une prérogative féminine. Chez des peuples sédentaires dont la société est fortement hiérarchisée, le corroyage et le tannage des cuirs sont généralement réservés aux classes inférieures. Le paradoxe est d'autant plus grand que Lugus, le spécialiste du cuir et de la cordonnerie, n'est ni une femme, ni un représentant des classes subalternes : la dissonance est résolue en opposant la prétention à la fonction royale et l'aptitude à cette dignité.

L'accession à la royauté est le thème d'un nombre incalculable de récits populaires décrivant les épreuves qualifiantes. Comme mettre la main ou foulon ou manier le tranchet, sont des gestes incompatibles avec la dignité royale, le prétendant à la royauté peut être, par antithèse, un cordonnier ou un savetier. On en retrouve l'expression dans un outil :

« Albert Meyrac mentionnait en 1891 l'expression « os Bayard » qui, chez les cordonniers d'Ardenne, désignait un astic servant à lisser le cuir et provenant généralement d'un os de cheval. »²⁴⁴⁵

Nous en trouvons chez Littré :

« Astic : gros os de cheval ou de mulet dont les cordonniers et les savetiers se servent pour lisser certains parties du soulier et dont la cavité leur sert à mettre le suif pour graisser leur alène. »

Selon Mme Dudant (2010), l'entrave au pied de Bayard, nouée lors de la présentation des chevaux concourant pour la couronne puis dénouée en course, est la ruse imaginée par Maugis pour que Renaud remporte l'épreuve. Cependant les autres simulacres n'étaient pas les moindres : le cheval de noir qu'il était, était devenu blanc pour concourir. Renaud de Montauban, lui même grimé et rajeuni, remporte la couronne au nez et à la barbe de Charlemagne. Le mage Maugis d'Aigremont réapparaît sous la forme d'un cheval, dans un conte breton contemporain.

Venons-en aux cuirs : Le Roux et Guyonvarc'h (1997) citent Geoffrey Keating pour son analyse du rôle des cairns et des édifices mégalithiques, réemployés par les Celtes pour y accomplir leurs dévotions sanglantes :

« Pour ce qui est des druides, l'usage qu'ils faisaient des peaux des taureaux offerts en sacrifice était de les garder pour en faire des conjurations ou mettre les démons sous interdit ; et c'est de nombreuses manières qu'ils les mettaient sous des interdits, comme de les empêcher de regarder leur propre image dans l'eau, ou de regarder les nuages du ciel, ou d'écouter le bruit du vent ou le chant des oiseaux. Mais quand tous ces procédés étaient épuisés et qu'ils étaient obligés de faire de leur mieux, ce qu'ils faisaient alors, c'était des claies de sorbier rondes et ils y étalaient les peaux des taureaux sacrifiés, en mettant au dessus le côté de la chair. Et ils arrivaient ainsi en se fiant à leurs interdits à conjurer les démons et à en obtenir des nouvelles comme le fait aujourd'hui l'exorciste dans le cercle. C'est de là que vient le vieil adage qui dit que quelqu'un est allé sur ses claies de connaissance quand il a fait de son mieux pour savoir quelque chose. »²⁴⁴⁶

Ce texte révèle deux termes narratifs (les boucles de branches de sorbier, les cuirs de taureaux) et des fonctions narratives disjointes (marquer un lieu, habiller une claie d'un cuir tendu). Nous laisserons de côté les branches nouées en cercle. Quant aux « coracles », les canots traditionnels faits d'un cuir de bœuf sur une armature

circulaire en bois, ils permettaient aux saints hommes de passer d'une île à l'autre, sinon de ce monde à l'autre.

Un autre texte fait état du sacrifice d'un taureau, aux calendes de novembre, dans l'accession à la royauté :

« Il y avait une assemblée des quatre cinquièmes de l'Irlande en ce temps-là, pour savoir s'ils trouveraient quelqu'un pouvant être choisi par eux pour être fait roi d'Irlande. Car il leur était désagréable que la colline de la souveraineté et de la suprématie de l'Irlande, c'est-à-dire Tara, ne fut pas sous le pouvoir d'un roi [...] »²⁴⁴⁷

« Voici les rois qui étaient à cette réunion à savoir [suit une liste nominative] Ils ne demandèrent donc pas le conseil du roi des Ulates pour la raison qu'ils étaient alliés contre les Ulates. Ils firent donc le festin du taureau pour savoir par ce moyen à qui ils donneraient la royauté. Le festin du taureau se faisait donc ainsi, c'est-à-dire qu'on tuait un taureau blanc et un homme seul devait consommer à satiété de la viande et du bouillon, s'endormir de cette satiété et une parole de vérité était chantée sur lui par quatre druides : il voyait dans son rêve l'aspect de l'homme qui devait être élevé à la royauté, par son apparence, son caractère, son allure et le travail qu'il faisait. Quand l'homme se réveilla de son sommeil, il raconta sa vision aux rois [...]. »²⁴⁴⁸

Revenons à l'accession à la royauté. Nous avons évoqué l'aspect politique de l'exclusion d'un des quatre princes. L'institution du fosterage présente le mérite d'éduquer à la cour des jeunes gens issus des quatre royaumes celtiques, qui pourront prétendre épouser la fille de leur « père » adoptif, devenue la reine à la mort du haut roi, sans qu'on leur oppose l'interdit de l'inceste. La « première fonction », indivise chez Dumézil, devient une double fonction assurée de jour par le roi, assurant la représentation institutionnelle, et de nuit par le mage, assurant la fonction sacerdotale, mais aussi l'été par le roi, symbole d'abondance, et l'hiver par la reine, symbole de fécondité. Dans l'un de ses textes (1983), Dumézil aborde la question du serment fait en posant le pied sur une peau de taureau, chez les Scythes :

« Quand un homme a subi un tort d'un autre homme et veut se défendre, mais comprend qu'il ne peut mener son combat tout seul, il sacrifie un bœuf, dont il découpe et cuit les chairs. Il étend la peau sur le sol et s'assied dessus, le bras ramenés en arrière derrière son dos comme s'ils étaient attachés par les coudes. C'est là chez nous, la forme la plus pressante de la supplication. Lorsque la viande est cuite, les parents et chacun des étrangers qui le veulent prennent chacun un morceau et, posant le pied droit sur la peau, promettent de fournir selon leur moyens [...] le plus pauvre se promet lui-même ; Il arrive qu'on rassemble ainsi une force considérable et de plus, l'armée constituée de la sorte est vraiment irrésistible, tenue qu'elle est par son serment : mettre le pied sur la peau équivaut en effet à un serment. »²⁴⁴⁹

L'interprétation qu'en fait Dumézil est biaisée par une pétition de principe, la fonction militaire du serment scythique. En effet, il cite un autre exemple du même rite où cette fois, la fonction est patrimoniale. Le rite assure la dévolution par la veuve du défunt, des biens d'un roi :

« Nous acceptons ce testament qu'il t'a fait au sujet de cet écuyer, répondirent-ils. Alors elle fit amener une vache, donna l'ordre de la tuer, de l'écorcher et d'étaler la peau sur la terre. Elle plaça sur la peau une coupe remplie de vin, rompit un pain et en disposa les morceaux autour de la coupe. Puis elle les appela un à un, commanda à chacun de fouler du pied la peau, de prendre un morceau de pain, de le plonger dans le vin et de le manger [en prononçant un pacte de soumission à l'écuyer de la reine]. »²⁴⁵⁰

Dumézil veut absolument y voir un « sacramentum militaire », alors qu'il est beaucoup plus simple de résoudre la dissonance qu'il feint d'ignorer entre les deux contextes narratifs, en rapportant le rite à l'ancêtre commun, celui que se reconnaissent ceux qui se rangent en ordre de bataille ou celui dont on transmet le patrimoine. Cet ancêtre est le « taureau », une métaphore pour désigner le géniteur ou l'être dont procède l'abondance. A ce titre, il n'est pas innocent que l'écuyer de la reine prenne la place du roi défunt, en héritant de ses biens et de son trône. Nous interprétons la peau du taureau ou du cerf comme l'enveloppe de la substance vivante. La métaphore est alors la suivante : les vivants, quand ils prêtent serment, le font au nom du mort dont ils descendent. Le temps est alors inversé : le pied droit du géniteur -une façon de désigner son membre viril- devient le pied droit de ses descendants. En posant le pied sur la peau du taureau, ils participent à une boucle récursive. Celle-ci applique à l'identité individuelle un continuum qui inclut le mort et le vivant, l'emblème animal et les êtres humains. Evidemment, un cerf semble mieux à même de représenter la vie ininterrompue durant mille ans, que ne le sera un taureau. C'est d'ailleurs le pied sur une peau de cerf qu'a été représenté Actéon. Toutefois comme le rite met en jeu la tutelle du monde domestique, le taureau aura été préféré au cerf.

Oublions la tripartition fonctionnelle dumézilienne au profit de la quadripartition du territoire. On comprendra que l'un des quatre royaumes risquait, du fait de sa situation géographique - l'Ulster, le Northumberland ou le Trégor - d'être toujours celui qui, dans une partition des trois quarts, représentait la nation du Nord, le quart du territoire toujours « sombre » qu'on opposerait aux trois quarts toujours « clairs ». Comme le signifié de puissance du rapport 3/4 est la partition du cycle nyctéméral aux solstices, à la latitude ad hoc, la situation septentrionale est toujours associée à l'intervalle entre vêpres et prime. En été, le rapport 3/4 est certes favorable aux signifiés « clair » et « fertile », mais il est défavorable pour le signifié « fécond ». Autrement dit, au Nord en été, la terre est toujours « gaste » ; ce sont les « Barren », nos « baraignes » (« bréhaigne » signifie « stérile »). En hiver, le rapport 3/4 est favorable au signifié « sombre » ce qui, en pratique, interdit tout espoir de succès agro-pastoral ; en revanche, la « dormance » des sols est associée à la gestation. Craignait-on que les femmes du Nord se revendiquent comme les seules à même d'enfanter ? Si l'association est biunivoque entre la partition des territoires et celle des fonctions narratives, le risque de confiscation des institutions royale et sacerdotale, par une dynastie issue du Nord était évident. Cette conjecture permet, via le rite décrit par Giraud de Barri en Ulster, de comprendre comment les quatre intercesseurs s'en remettaient au rêve prémonitoire d'un cinquième, pour qu'il désignât le successeur du défunt roi. Elle diminue la prétention des reines d'Orcanie ou du Northumberland à se succéder de mère en fille.

Le rapprochement avec la logique de l'intercession chamanique est facile à faire : au lieu d'attendre du chaman qu'il décrive, en cas de famine, l'emplacement des ressources alimentaires et/ou les raisons de la disette, on gavait, en Irlande médiévale, un intercesseur dont on attendait qu'il décrive la « cause » de la réplétion. Il désignait ainsi le futur roi. Au lieu de la ressource alimentaire et de la cause de disette, le récit irlandais utilise d'autres termes narratifs : le cuir est le contenant et la chair, le contenu. La différence n'a de valeur que rapportée aux fonctions narratives. Dans une économie s'affranchissant des stocks agricoles et de l'échange marchand, l'emplacement des ressources et les conditions climatiques est crucial pour la survie de la communauté. Dans un contexte agricole, le blé, l'orge et les pommes des récits

d'accession à la royauté, c'est-à-dire le pain, la bière et le cidre, prennent les places dévolues au cuir et à la chair dans le contexte pastoral ou cynégétique. En conséquence, il est vain de réduire le rite royal d'Ulster à l'accouplement du prétendant au trône avec une jument blanche puis à la consommation de celle-ci sous forme d'un bouillon, quand la manducation d'un taureau (à Emain Macha) ou d'un cerf (à Lusignan) remplissent le même office.

Dans ces récits, sont implicites les épisodes relatifs à l'union automnale d'un taureau et d'une vache, d'un cerf et d'une biche. Bien que l'accouplement du bétail domestique ne soit pas une indication calendaire fiable, celle des cerfs et biches, l'est, au lever d'Arcturus. On comprendra alors l'insistance des auteurs des romans médiévaux ou des récits hagiographiques, sur les « bœufs sauvages » ou « indomptés », voire les « buffles » de leurs récits, seuls animaux dont le rut indique l'équinoxe d'automne dans un contexte agricole. Le « bouvier » du roman d'Yvain est alors directement assimilé à saint Cornély (fêté le 16 septembre) dans le contexte agricole, et à saint Berchaire (fêté le 26 septembre) dans le contexte cynégétique. Dans la tradition populaire bretonne, le héros correspondant est Conan Mériadec, le « père » de la Bretagne, fêté le 28 septembre sous les noms des saints Quay, Ké, Kénan ou Cynan. Le lai de Guigemar en inverse certains des termes et fonctions narratives.

Discussion :

Epona et Hippô selon Jean-Pierre Lelu :

Nous trouvons dans une notule parue au BSMF (Lelu, 2004), une analyse fonctionnelle convaincante. L'auteur note un écart de 17 jours entre le natalice de saint Eloi (fêté le 1^{er} décembre) et la fête romaine placée sous la tutelle d'Epona (le 18 décembre). Il utilise le rapprochement entre les deux figures, établi par Lajoie (2009), et y ajoute un argument, une fête d'Epona bourguignonne, le 18 mars, qu'il rapproche de l'ancienne date de changement d'année, aux calendes de mars. Cette fête d'Epona serait une foire. Le lecteur est censé comprendre qu'il s'agit d'une foire aux chevaux. Lelu l'explique ainsi :

« L'écart de 17 jours correspond au nombre de jours qu'il faut attendre, à la fin de la première révolution solaire annuelle d'un cycle, pour retrouver le même aspect la lune qu'au départ du cycle, au bout de treize lunaisons complètes. »²⁴⁵¹

D'où tire-t-il ses correspondances luni-solaires ? L'écart entre les 365 jours de l'année vague solaire et les treize lunaisons de 29,5 jours chacune, est supérieur à dix-huit jours. Quant à l'écart entre les 365 jours de l'année vague solaire et 12 lunaisons, il n'est que de onze jours. Calculer l'écart à travers les décomptes juliens ne résout en rien la difficulté. Le calculer à partir des révolutions sidérales de la lune, non plus. La réforme julienne du calendrier se traduit-elle par l'adoption d'une figure mythique exogène, Epona ? Est-elle fêtée aux mêmes dates que Saturne ? Aucune explication n'est avancée mais l'auteur cite « Hippô », la fille du centaure Chiron, comme l'équivalente grecque de la gauloise Epona :

« Dumézil a rappelé aussi qu'Hippô était considérée comme l'initiatrice de l'art de prédire par le lever des astres, c'est-à-dire l'art de régler le calendrier. Si Epona remplissait la même fonction que sa sœur grecque, l'écart dont nous cherchons la signification se ramène à un problème de réglage de calendrier. En effet, les deux fêtes de la déesse gauloise que nous avons citée sont liées l'une au début de l'année liturgique catholique romaine (qui

commence à la saint André, veille de la saint Eloi), l'autre au début de l'année romaine primitive.»²⁴⁵²

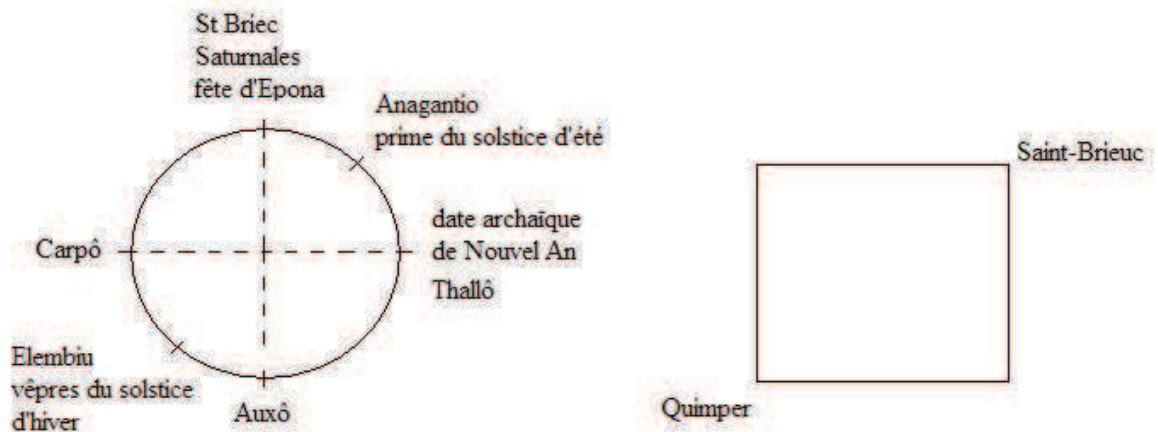
La fonction d'Epona serait de mettre « d'accord le soleil et la lune » :

« Mais elle est aussi liée au temps sidéral, celui du zodiaque. Comme fille d'un centaure, Hippô/Epona est accompagnée de l'image du Sagittaire du zodiaque. »²⁴⁵³

L'interprétation mythologique est féconde car la figure de saint Télo est parfois associée à des représentations du prodige de saint Eloi. On y voit ce dernier couper le pied d'un cheval, pour le ferrer mieux à son aise. L'année boiteuse des Romains, comparée au lustre celtique accordant étroitement le décompte lunaire au décompte solaire, est le thème sous-jacent à la représentation du cheval estropié. Une bonne part de l'intrigue montée par Renaud, l'un des quatre fils Aymon, pour mystifier Charlemagne et obtenir un royaume en apanage, consistait à lier le pied du cheval Bayard puis à le délier durant la course. On aura reconnu le motif du cerf qu'on croit trop vieux pour courir vite et loin, mais qui rajeunit au cours de l'épreuve et boucle un tour d'horizon bien plus large que prévu. Comment faire rajeunir un cerf sinon en fixant le point de départ et d'arrivée au Nord-Est du territoire à cerner ? Le rapprochement entre le mois Anagantio (débutant aux calendes de février, si Elembiu commence aux calendes d'août) et les oracles pris au lever solsticial estival, pourrait être la solution de l'énigme. Délier le pied d'un cheval avant la course serait le motif inverse d'une saignée à la jambe d'un cheval, d'un coup porté dans le dos de la victime, d'une omoplate de renne sibérien ou d'un mouton corse passées au feu, qui sont autant d'items du paradigme divinatoire.

La tutelle exercée par saint Eloi sur l'orfèvrerie et la fonte des métaux précieux, a-t-elle quelque rapport avec l'or ruisselant de la bourse de l'entité andromorphe à bois de cerf ? Les deux images peuvent être rapprochées par l'assimilation de saint Télo à saint « Alar » (Eloi) dans plusieurs chapelles de Bretagne, dont celle de Plogonnec au pied du Menez Lokorn. Ainsi aura été mise en évidence la figure de Cronos (Saturne), devenu un roi latin de l'Age d'Or. On sait que le parèdre de Saturne fut Ops, assimilée à la Rhéa grecque, selon le dictionnaire de Grant et Hazel. Nous rapprochons « Ops » (l'œil) de l'ante(l)ops, la palette placée devant l'œil du renne, animal dont le genre sexué est indistinct. « Antilope » et « andouiller » dérivent du même signifiant. La palette osseuse devant l'œil du renne équivaut à celle placée dans son dos ; de même, celle placée sur les bois du daim équivaut à celle placée dans son dos ! On ne s'étonnera pas que saint Briec (fêté le 18 décembre) soit honoré à la date où Saturne et Epona l'étaient, c'est-à-dire quelques jours avant le solstice d'hiver. Ainsi figure archaïque dont saint Briec aura pris la suite, était rétrogradée à une date hivernale alors qu'elle était fêtée à l'équinoxe vernal. Ceci se retrouve dans la dédicace à Saint-Briec de la localité située à l'angle Nord-Est du Tro Breizh :

Figure 50



Le rite d'accession à la royauté celtique selon Claude Sterckx :

Nous citons l'auteur pour son analyse de la royauté celtique (Sterckx, 2011). Il décrit l'emboîtement des niveaux hiérarchiques de la royauté irlandaise médiévale, comme formule canonique des royautés celtiques : roi d'un clan, puis « grand roi de clans » ou « roi de troupes » régnant sur trois autres rois de clans, puis roi d'une des quatre provinces, puis « haut roi » régnant sur les quatre provinces. Il y a donc quatre niveaux ; les trois premiers sont fondés sur une quadripartition de l'espace. Comme la cinquième province n'a pas de territoire, le « haut roi » est celui qui règne sur l'ensemble de l'Irlande. Par emboîtement, le haut roi est simultanément roi de clan, roi des troupes, roi de sa province et roi d'Irlande. Il n'y a aucun risque politique à ce système puisque la magistrature suprême n'est exercée que pendant un an. Selon César, le fait est attesté chez les Eduens :

« Le magistrat suprême, que les Eduens appellent vergobret, est nommé pour un an et a droit de vie et de mort sur ses concitoyens [...] L'antique usage éduen veut qu'on ne nomme qu'un magistrat suprême qui détient pendant un an le pouvoir royal. »²⁴⁵⁴

En analysant les insignes du pouvoir royal celtique, Sterckx ne peut éviter la chaussure :

« Enfiler un soulier en or lors d'une intronisation royale apparaît donc comme une forme de la copulation, que cette intronisation est censée être, entre le roi et le royaume ; le nouveau roi « met le pied dans » sa terre, soit en enfilant une ou des chaussures en or, soit aussi souvent en mettant son pied nu dans un podomorphe, réceptacle de son pied valant vagin béant du royaume lui-même. »²⁴⁵⁵

Ces empreintes « podomorphe » sculptées dans la roche donnent l'orientation des points de visée cardinale, à Campo Lameiro, en Galice, face au cerf gravé sur les plaques rocheuses orientées vers le lever solsticial hivernal. Nous ne pouvons que souscrire à l'interprétation du pied du roi, tout en émettant quelque réserve sur la fonction du pied : considérons le pied impudique de l'entité andromorphe à bois de cerf du chaudron de Gundestrup. La fonction narrative du pied est métonymique, comme la voie tracée par le cerf sert à indiquer les limites du territoire. Le cerf est l'un des gardiens du temps, l'autre est la vierge :

« La porte-pied galloise correspond étroitement à la vestale romaine : vierges, avec donc toute leur potentialité féminine et maternelle intacte, elles constituent un réservoir non de fécondité mais de fertilité. Comme le père

éjacule le sperme qui contient le principe de vie dans l'utérus de la mère qui l'y nourrira pour lui donner corps, le souverain féconde la vierge fertile (le royaume) qui « donne corps » à ce qu'il insémine en elle par son pouvoir légitime (la fécondité et la prospérité du pays, le succès de son gouvernement).»²⁴⁵⁶

Les métaphores permettent de passer impunément de la fécondité féminine à la fertilité agraire, comme s'il en était besoin. Il suffit d'assigner au cerf, le temps saisonnier et à la vierge, le temps des hommes, des femmes et de leur descendance, pour résoudre l'énigme des métamorphoses de Gwydion. A la différence de Sterckx, nous pensons que le terme narratif pertinent n'est pas le souverain en titre, mais le trio royal : le roi (Math), une « vierge » (Goewin ou Aranhrod) et le valet (Gwydion). L'équivalence entre la contenance foncière du royaume et les *regalia* celtiques, est indiquée explicitement dans l'extrait que cite l'auteur. Il s'agit de la réponse d'Arthur à une demande de don sous contrainte :

« Tu auras le présent que ta langue et la tête auront indiqué, aussi loin que sèche le vent et que mouille la pluie, aussi loin que coure le soleil et qu'enveloppe la mer, aussi loin que s'étende la terre, en exceptant mon bateau et mon manteau, [...] mon épée, [...] ma lance, [...] mon bouclier, [...] mon couteau et Gwenhwyfar ma femme. »²⁴⁵⁷

Le haut roi règne sur la totalité de l'Irlande, à condition de disposer des six objets sacrés et d'une épouse féconde : celle-ci n'est pas si vierge qu'elle n'ait été déjà prise par le roi. Le rite d'accession à la royauté semble se résumer à organiser le « festin du taureau », un repas au cours duquel un innocent se gave de la viande d'un taureau blanc et de son bouillon. A travers les incantations de quatre druides et durant le sommeil qui s'ensuit, un rêve prémonitoire est censé lui indiquer qui sera le prochain roi d'Irlande. On ne peut que faire le rapprochement avec le rite décrit par Giraud de Barri (une jument blanche) et par Hérodote (le hennissement du cheval de Darius). Le protocole oraculaire est identique celui donnant à Maxen l'occasion de voir la future reine des territoires depuis Rome jusqu'au Pays de Galles.

Sterckx cite une variante chrétienne du rite d'accession à la royauté a jugé nécessaire de remplacer la viande chevaline par celle du mouton ! Ainsi saint Mullin change le cheval en mouton, lors de l'investiture du roi du Leinster. Il en cite d'autres, où saint Mogue remet au futur roi les insignes du pouvoir, dont une baguette de coudrier représentant, par synecdoque, le territoire. Le saint homme tourna alors trois fois autour du futur roi

« [...] Et le successeur de Mogue doit tourner trois fois autour de lui. Si c'est lui ou son successeur qui met le sceptre dans la main du roi, celui-ci s'avèrera éminemment fort et valeureux. »²⁴⁵⁸

L'assertion est dénuée de signification si on ne fait pas le rapprochement avec l'hommage des trois autres rois de clans. Voici une variante narrative de l'investiture accordée par saint Mogue dans le récit précédent :

« Deidhlimidh Fion o'Connor fut investi par O'Donnell, Mac William et Mac Dermot de la même façon que tout autre l'avait été avant lui et c'est Mac Dermot qui lui mit la chaussure. »²⁴⁵⁹

Ainsi parmi les huit étapes du rituel d'investiture, la dernière prescrit de :

« [...] tourner trois fois dans un sens et trois fois dans l'autre sens pour voir son peuple et son territoire dans toutes les directions. »²⁴⁶⁰

L'auteur prend soin de préciser que la circumambulation est virtuelle : le roi pose les pieds dans l'empreinte podomorphe, puisque exécute sur place le mouvement giratoire :

« J'ai sur certaines de ces pierres l'empreinte d'un pied réputée être celle du premier chef. Debout sur cette pierre, le nouveau chef prête serment de respecter scrupuleusement toutes les coutumes ancestrales et de transmettre sans problème sa propre succession à son dauphin. Une baguette lui est alors donnée par quelqu'un dont c'est l'office particulier, et il tourne trois fois dans un sens, puis trois fois dans l'autre. Pour ce qui est du dauphin, il est investi en ne mettant qu'un de ses pieds sur la pierre. »²⁴⁶¹

Il est difficile d'être plus explicite, la pierre étant placée au sommet d'un tertre. La « baguette » est faite d'un coudrier par synecdoque. Ce devait être un faisceau réunissant trois essences différentes :

« Il fructifie trois fois chaque année et il donne à chaque fois neuf cents boisseaux de fruits : des pommes magnifiques et savoureuses, des noisettes rouges et rondes, des glands bruns et pesants. »²⁴⁶²

La triple occurrence se produit à chaque fois à l'automne. Tous ces fruits ne se prêtent pas aux mêmes préparations culinaires. Oublions les noisettes (oléagineuses) et les glands (réduits en farine ou donnés aux porcs). Les pommes fournissent la boisson qui, contenue dans le fameux cor béni des Celtes médiévaux, va révéler le futur roi à qui est digne d'en boire. Ainsi le roi Conn est mis en présence de Lugh et d'une vierge, lors de son couronnement :

« Elle présenta de la nourriture à Conn. Lorsqu'elle en vint à présenter à boire, elle demanda en l'honneur de qui servir le hanap rempli de la bière rouge de la souveraineté et [Lugh énuméra tous les rois à partir de Conn]. »²⁴⁶³

Nous rapprochons ce récit de celui de Chrétien de Troyes, montant Erec invité à boire au Cor béni lors de la « Joie de la cour » en automne, et de celui de Guinier, buvant au Cor béni, lors de son mariage avec Caradoc Briébras. Cette corne à boire est censée être une corne de rhinocéros dans d'autres traditions que celtiques. Les liquides qu'elle contient (vin, bière, cidre ou eau du Styx) sont enivrants. Savoir que la corne éclaterait sous la pression due au dégagement des gaz de fermentation n'a d'intérêt que réaliste. Ne retenons que l'altération de l'état de vigilance nécessaire à la vision oraculaire d'un innocent, puis la désignation du roi et enfin, le changement d'apparence de la vierge une fois la hiérogamie consommée.

Sterckx conclut à la pérennité des rites d'intronisation, car une famille princière irlandaise au moins, continue d'investir ses chefs selon le protocole associant le signe podomorphe sur une borne et les mouvements giratoires en tenant à la main, l'équivalent des rameaux fructifères de coudrier, de pommier et de chêne. Nous rapprochons la triple baguette celtique, de l'anecdote rapportée par Hérodote. Un roi perse conseille, sur son lit de mort, à ses trois fils de ne pas rompre l'unité fraternelle : il oppose une flèche qu'on brise facilement quand elle est unique mais qu'on ne peut plus rompre quand elle appartient à un faisceau. L'image était aussi connue des magistrats romains. Revenons maintenant sur le tertre portant la pierre gravée d'un signe podomorphe. Pour peu que l'investiture ait lieu face au Nord, le roi investit ensuite symboliquement les autres horizons cardinaux, à pivotant dans le sens horaire : Est, Sud, Ouest, comme le soleil court autour de la pierre, au pied de l'axis mundi. L'orientation n'a de sens qu'à l'équinoxe de printemps, puisque mouvement est associé aux trois baguettes. Si le rituel d'investiture se déroulait au lever du soleil au solstice d'été, la position de départ inscrite dans la pierre, serait le Nord-Est. Le roi tournerait ensuite trois fois sur lui-même d'un quart de tour, afin d'embrasser, dans les conditions optimales, le territoire s'étendant « sous la course » du soleil.

Les critères de l'ethnicité selon Fredrik Barth :

L'auteur (1999) développe une analyse de l'ethnicité à partir de la distinction entre « Nous » et les « Autres ». L'opposition est durable et souple, car elle évolue quand chacun des groupes se définissant par un « Nous », est conduit à redéfinir, par l'interaction avec chacun des « Autres », le contenu de ce « Nous » et de ces « Autres ». Citons l'auteur, à propos du projet anthropologique d'analyse de l'évolution culturelle :

« Ma proposition est que les frontières sont aussi maintenues entre les unités ethniques et que par conséquent, il est possible de spécifier la nature de la continuité et de la persistance de telles unités. [...] Les frontières ethniques sont maintenues [...] par un ensemble limité de traits culturels. La persistance de l'unité, en situation de contact, dépend alors de la persistance de ces traits culturels différenciateurs, tandis que sa continuité dans le temps peut aussi être spécifiée à travers les changements que connaît l'unité du fait des modifications dans les traits culturels différenciateurs définissant la frontière. »²⁴⁶⁴

Evidemment l'auteur n'ignore pas que la majeure partie du « matériau » culturel échappe au processus marginal, la réfection « aux frontières ». Il parle alors de la « substance culturelle »-un oxymore- qu'il distingue du « groupe ethnique », son objet d'étude :

« La plus grande partie de la substance culturelle qui à un moment donné est associée à une population humaine, n'est en rien contrainte par cette frontière ; cette substance peut varier, être apprise, et changer sans aucune relation décisive avec le maintien, des frontières du groupe ethnique. »²⁴⁶⁵

C'est jouer sur les mots, car si le « matériau » culturel est labile, insaisissable et flou, il en va de même de la définition du groupe. Aussi l'assertion selon laquelle :

« [...] les éléments de la culture actuelle d'un groupe ethnique ne sortent pas tels quels de l'ensemble particulier qui constituait la culture de ce groupe dans une période antérieure, tandis que le groupe a une existence organisationnelle sans interruption, avec des frontières (des critères d'appartenance) qui, malgré des modifications, n'ont pas cessé de délimiter une unité continue. »²⁴⁶⁶

nous semble tellement influencé par les modèles issus de la biologie de l'évolution, que vouloir l'appliquer à la transmission culturelle est un leurre :

« Il devrait être possible de faire ce travail [construire des lignées phylétiques dans le sens évolutionnaire le plus rigoureux] dans les groupes ethniques, et ainsi, en un sens, pour les aspects de la culture qui ont cet ancrage organisationnel. »²⁴⁶⁷

Nous pensons qu'il est plus prudent d'analyser l'évolution du « matériau » culturel pour ce qui le concerne, à savoir l'intelligibilité des items qui permet leur transmission d'une époque à l'autre ou d'un groupe ethnique à l'autre, plutôt que de l'étudier comme la conséquence de la stabilité des groupes ethniques. On connaît suffisamment d'exemples d'items culturels qui nous sont parfaitement intelligibles, une fois traduits de leur langue d'origine vers la nôtre, pour admettre que les contes-types inconnus en France puissent servir de termes de comparaison dans les études interculturelles. Statuer sur les éléments culturels qui ont été transmis dans un groupe, en prenant comme argument que leur inverse n'a pas été collecté, n'a pas existé ou a cessé d'être transmis, serait une grossière erreur.

Quelle méthode définir pour explorer « les aspects de la culture qui ont un ancrage organisationnel » défini par l'appartenance ethnique ? Barth se garde bien d'entrer dans le vif du sujet. Pour notre part, nous pensons que si des différences

étaient révélées par le truchement des rites d'amphidromie, elles s'organiseraient par emboîtement selon une grandeur territoriale : tel membre d'un groupe à même d'exécuter la troménie de sa paroisse, mais n'étant pas en mesure d'exécuter le Tro Breizh, se révèle différent de tel autre membre de la communauté ayant le loisir d'exécuter ce tour. La différence entre les deux personnes, relève de leur statut au sein de la communauté villageoise, le premier n'ayant pas accès à plus vaste horizon que son village, le second allant plus loin que cette « frontière ». En changeant de niveau sur l'échelle des contenances foncières, nous en arriverions à un niveau ultime où tel roi ayant effectué le tour des nations mises en concurrence, aurait un statut supérieur à celui des rois régnant chacun sur l'un des peuples de la nation : à ce niveau le plus haut de la « royauté », ou d'une quelconque hiérarchie qu'on voudra bien imaginer, le roi, le pape ou le père des peuples règne sur des ethnies différentes. La progression sur l'échelle de grandeur hiérarchique s'accompagne de l'expansion de la grandeur territoriale. En revanche, la régression sur l'échelle de grandeur hiérarchique se heurte très rapidement à la confusion entre la notion d'appartenance ethnique, communautaire ou familiale. In fine, à la notion d'interdit de l'inceste.

Une fois atteint le plus bas niveau, l'unité domestique ou les quatre murs de la maison individuelle, les notions d'ethnicité et de traits culturels n'ont plus aucun sens. Notre conviction est que la thèse de Barth ne rend pas compte, à travers la notion d'ethnicité, de l'enjeu véritable, l'interdit endogamique. De fait en confondant l'ethnicité et les structures de la parenté, Barth peine à rendre compte du sacré. Il manque à cette théorie l'invariance de structure qui permettrait de se déplacer dans un sens ou dans l'autre de l'échelle des grandeurs qu'on prétend explorer. En effet, il est facile de suivre l'auteur dans le processus d'exclusion de l'Autre quand la frontière culturelle est marquée par la violence symbolique faite aux « autres », sous prétexte qu'ils parlent une langue différente : l'enjeu est bien celui évoqué par Barth, à savoir les mécanismes d'exclusion de l'Autre. Nous soulevons la question de l'asymétrie de sa théorie : celle-ci ne permet de rendre compte de l'exclusion qu'aux niveaux les plus élevés de l'échelle de grandeur des groupes humains. La théorie est tautologique tant que l'auteur ne décrit pas les critères qui font de certaines conduites, un mécanisme définissant l'identité ethnique, et ceux qui font d'autres conduites, un mécanisme définissant l'identité familiale. Reprenons l'exemple de la chasse du cerf, dans le contexte alsacien.

L'ethnographie pratiquée dans une province bilingue montre à quel point l'exclusion de l'Autre par l'emploi d'une langue, conduit à des paradoxes insolubles. Que les Français soient différents des Alsaciens, des Allemands et des Autrichiens dans l'ethnographie pratiquée par Hell, on le comprendra en raison de la part animale que certains n'auraient pas, tandis que les autres l'auraient. L'auteur montre que les étrangers dans leur propre pays adoptent une langue secrète afin de n'être pas compris des non-chasseurs. La théorie de Barth est prise en défaut par les observations de Hell : en effet, quand on prétend descendre d'un niveau dans l'échelle des grandeurs, le mécanisme d'exclusion de l'Autre devrait être conservé. La discrimination par la langue devrait donc s'observer durant six mois par an. En tant qu'époux, pères de famille ou membres d'une fratrie, quelle langue parlent les chasseurs sous l'emprise du *Jagdtieber* ? Parlent-ils six mois par an avec leurs congénères dans une langue et six mois par an dans une autre ? Si les chasseurs parlent une langue différente durant les six mois passés sous l'emprise du *Jagdtieber*, alors l'un des interdits de notre civilisation s'estompe puisque leurs filles ou leurs nièces deviennent pour eux des étrangères. En conséquence, les

frontières du sacré seraient déplacées. Est-ce ce que voulait suggérer Hell quand il insistait sur l'odeur génitale des femmes, certes rebutante pour le « cerf », mais surtout par antithèse avec l'odeur des filles impubères ? Il n'a pas été suffisamment clair sur ce point mais s'il l'avait affirmé, ne serait-ce que pour tirer les conséquences de ses propres allégations, il aurait été contredit. Il est vain de vouloir prouver que les hommes, les chasseurs en premier lieu mais aussi les non-chasseurs, ont en eux une part animale telle que la distinction s'effondre entre « nature » et « culture ». La dissonance est ailleurs et « l'ethnicité », au sens de Barth, ne suffit pas à la résoudre.

La partition ethnique des Gaules selon Christian Goudineau :

Où situer les Gaules et comment décrire ce pays ? L'auteur (Goudineau, 2002) retrace rapidement l'histoire de la géographie de la France, à partir des témoins anciens. Il cite d'abord Denys d'Halicarnasse :

« Avec une étendue telle qu'on peut dire qu'elle fait ou peu s'en faut le quart de l'Europe, la Celtique est bien arrosée : elle a un sol gras, elle abonde en fruits et offre aux bestiaux d'excellents pâturages ; le Rhên la coupe par le milieu. C'est après l'Ister, le fleuve qui passe pour le plus grand de ceux d'Europe. »²⁴⁶⁸

Goudineau s'intéresse à la définition du territoire français. Il s'appuie sur César :

« César a créé un ensemble qu'il appelle Gallia et auquel il a conféré la frontière orientale du Rhin. Un tel ensemble n'existait à nul point de vue, ni géographique, ni politique, ni ethnographique. César a isolé un morceau de la Celtique (appelée ainsi par les Grecs, appelée Gallia par les Romains) pour en faire une entité. »²⁴⁶⁹

Les auteurs qui suivirent la thèse de César, durent distinguer entre les ethnies plutôt que de reprendre l'entité définie par Denys de part et d'autre du Rhin. Ainsi Strabon est-il contraint de distinguer les Germains, des Celtes de Gaule lyonnaise et belge :

« Les régions au-delà du Rhin, immédiatement après le pays des Celtes se développent vers l'est et sont occupées par les Germains. Ceux-ci diffèrent légèrement de la race celtique, en ce qu'ils sont plus sauvages, plus grands et plus blonds, mais pour tout le reste, ils lui sont identiques : l'habitat, les coutumes, les modes de vie sont ceux que j'ai décrits pour les Celtes. »²⁴⁷⁰

Le rapprochement de ces textes montre où était situé à l'époque protohistorique, l'axe cardinal de l'aire celtique : le Rhin la partageait en deux. L'axe médian passe par le Rhône, la Saône, la Moselle ou la Meuse, puis le Rhin, mais seulement dans sa partie la plus basse. L'emboîtement des différents niveaux de l'échelle des grandeurs passe par une partition de l'espace selon une voie fluviale reliant la Mer du Nord à la Méditerranée, comme si le territoire avait été construit selon les méthodes gromatiques des Romains. L'axe Rhin/Rhône est assimilé au « cardo », et César, au géomètre de l'Europe. Nous avons reproduit plus haut les cartes de Goudineau, dressées d'après Strabon que nous citons ici :

« Ce pays se trouve tout entier arrosé par des cours d'eau qui descendent soit des Alpes, soit des monts Cemmènes et Pyréné et qui se jettent les uns dans l'Océan, les autres dans notre mer. Les cours d'eau sont si heureusement distribués les uns par rapport aux autres qu'ils assurent dans les deux sens les transports d'une mer à l'autre... Aussi doit-on penser que de telles circonstances portent témoignage de l'action de la providence manifestée dans le fait que ces lieux ont été ainsi disposés non pas par l'effet du hasard, mais selon un plan en quelque sorte logique. »²⁴⁷¹

Il semble que ces cartes expliquent la délimitation du Tour de France des compagnons, car leur trajet reste contraint par les quatre fleuves délimitant la Gaule lyonnaise. La transmission culturelle aurait été assurée sur un intervalle d'environ vingt siècles.

La partition ethnique de la France selon Alfred Fierro-Domenech :

Fierro-Domenech (1986) s'appuie lui aussi sur la description des Gaules par César :

« Le texte de ses Commentaires [...] borne ainsi la Gaule : à l'ouest la mer du nord, la Manche et l'Atlantique, au Nord et à l'Est le Rhin de sa source à son embouchure, les Alpes et le cours du Var, enfin la Méditerranée et les Pyrénées au Sud. »²⁴⁷²

Mais il n'est pas dupe et réfute d'emblée la prétendue unité géographique du pays :

« Ainsi que le note fort justement l'abbé Jarry « toute collectivité a ses mythes, et l'histoire légendaire les fournit en abondance. Chez nous, le mythe, c'est la continuité qui unit la France et l'ancienne Gaule. Les frontières de la vieille Gaule ne sont-elles pas destinées à la France sa fille ? Des frontières qui sont son héritage naturel ? »²⁴⁷³

L'auteur n'a ensuite aucun mal à situer la frontière linguistique entre les peuples francophones et les peuples germaniques, au Nord-Est de l'ancienne Gaule. Cette frontière est mouvante, tantôt elle inclut le Rhin, à la façon de César, tantôt elle est bornée par la ligne de séparation des eaux entre le bassin du Rhin et ceux de la Seine et du Rhône. Comme la distinction linguistique qui oppose aujourd'hui les locuteurs francophones aux locuteurs germanophones, n'avait aucune raison d'être signalée par César, on comprend que le mythe de la continuité historique de la Gaule à la France, vise à annuler les effets du traité de Verdun, en 843. L'argument nous sert à réfuter l'interprétation du Tour de France compagnonique, en tant qu'héritage direct d'une coutume gauloise assimilable au « cylch » insulaire. En effet, les villes romaines développées sur la base des infrastructures existantes sont situées à l'Est de la Gaule, le long de l'axe cardinal gaulois, c'est-à-dire l'alignement fluvial de la Meuse, de la Saône et du Rhône. Si la voie fluviale est censée marquer la division médiane du territoire celtique, le Tour de France compagnonique révèle au mieux une division ethnique postérieure à la description des Gaules par César. La France des compagnons est la « Francia occidentalis » résultant du partage de l'empire carolingien. Les trois fils de Louis le Pieux avaient entamé une guerre de succession en 840 : le traité de Verdun octroie à Charles le Chauve le territoire contenu par quatre fleuves : au Nord, l'Escaut et la Meuse. Au Nord-Est, la Meuse. A l'Est, la Saône et le Rhône. Le périmètre de la « France » suit à ce moment de l'histoire, les limites occidentales des trois Gaules de César : Méditerranée, Pyrénées, Atlantique, Manche et Mer du Nord.

Fierro-Domenech montre la transition entre la Gaule romaine, surtout urbanisée le long de l'axe cardinal, et un tout autre pays, la France préindustrielle.

« C'est l'est de la Gaule, vallées du Rhône, de la Saône, de la Moselle et du Rhin, qui représente l'essentiel de la vie urbaine. Rome a surtout développé la région vitale pour elle, la seule voie en plaine qui relie l'Italie au Rhin. »²⁴⁷⁴

« [En Gaule romaine] au total, 15 cités dont 13 sur le quart oriental du territoire actuel de la France. Sur les trois quarts restants, 7 autres cités importantes seulement, une densité cinq fois moindre [...] »²⁴⁷⁵

Ensuite le pays s'urbanise à l'Ouest et prend le faciès qu'on lui connaît aujourd'hui :

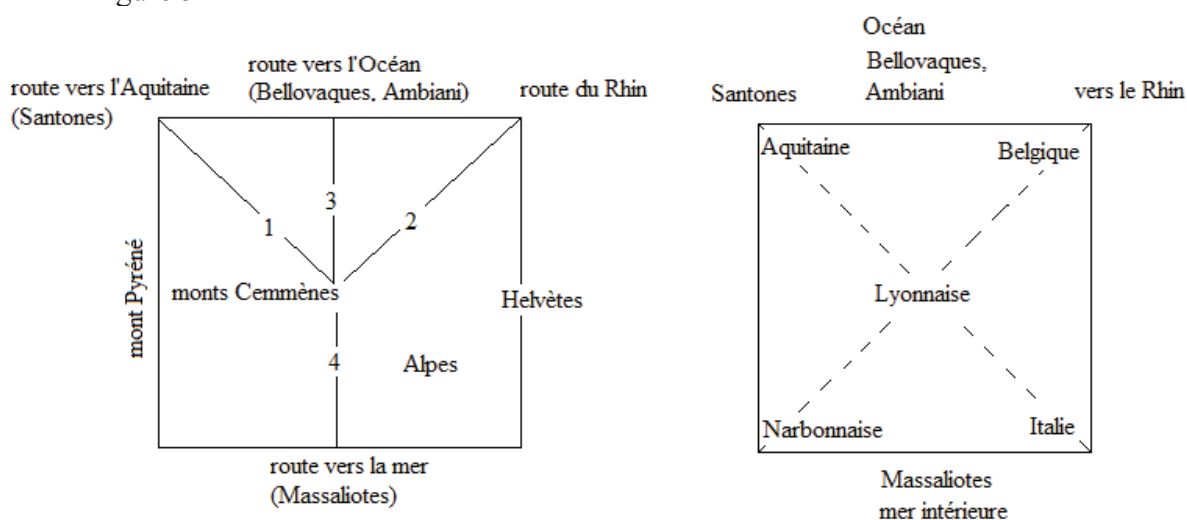
« En dehors de la capitale, toutes les autres grandes villes se situent à la périphérie du royaume et le maillage urbain de la France repose sur les 72 villes de 10 000 à 50 000 habitants. Il y a correspondance entre le réseau urbain et le réseau fluvial. »²⁴⁷⁶

Le réseau routier a été mis en place dès la conquête romaine, si on en croit Strabon :

« Lugdunum occupant le centre de la Celtique, dont celle ville est en quelque manière la citadelle par sa situation au confluent des fleuves et à proximité des différentes parties du pays, Agrippa en a fait le point de départ des grandes routes : celle qui traverse les monts Cemmènes et aboutit chez les Santones et en Aquitaine, celle du Rhin, celle de l'Océan, qui est la troisième et mène chez les Bellovaques et les Ambiani, enfin celle qui conduit en Narbonnaise et au littoral massaliote et qui est la quatrième. »²⁴⁷⁷

Nous avons retracé les toponymes, à l'époque d'Auguste :

Figure 51



L'auteur n'a pas restitué la moindre division des Gaules selon les diagonales d'un carré mythique. Il est donc bien embarrassé pour restituer la géographie de la Celtique de Strabon. Il s'en sort par un artifice, une division ethnique de la France selon ces diagonales ! La seule époque de notre histoire où il a fallu s'intéresser à l'hétérogénéité « des peuples » plutôt qu'à leur identité commune, est récente : il a fallu l'avènement des thèses racistes du XX^e siècle, pour que la recherche soit conduite. Fierro-Domenech croit trouver chez Vallois (« Anthropologie de la population française », Toulouse, 1943), un argument pour comprendre la géographie de Strabon :

« La France d'aujourd'hui se présente sous forme d'une carte partagée par un X « racial », individualisant quatre grandes zones de peuplement bordées de deux régions marginales. »²⁴⁷⁸

La démonstration requiert d'autres arguments. L'auteur en invoque qui ont un air de famille avec les arguments scientifiques (la distribution géographique des hémotypes) :

« On voit donc que, malgré la disparition des races pures depuis le néolithique, malgré le brassage des populations depuis des dizaines de siècles, l'anthropologie physique a des éléments à fournir à l'historien et peut même parfois contribuer à l'étude des faits sociaux et culturels. »²⁴⁷⁹

Ayant facilement confondu la géographie avec le territoire, Fierro-Domenech croit devoir de s'attaquer à l'humanisme universel :

« La France, carrefour de populations et des cultures, refuse cette anthropologie qui confirmerait une hétérogénéité déjà évidente à l'œil nu. »²⁴⁸⁰

Suit une philippique contre Lévi-Strauss et Lévy-Bruhl :

« Soulignons au passage que les deux plus grands noms de l'anthropologie française sont des savants de cabinet qui cherchent dans les livres un homme universel qu'ils risqueraient de ne pas trouver sur le terrain. »²⁴⁸¹

Abandonnons cet individu à ses écrits malsains et revenons à Strabon dont la carte recoupe celle que nous avons établie à partir des voies fluviales du songe de Maxen. Autrement dit, les indications de la géodésie à l'échelle de la nation gauloise, les trajets par voie fluviale, convergent vers un point situé entre le territoire des Sénons et celui des Eduens. Les Sénons (du latin « *Senones* », les anciens) sont un peuple puissant dont l'oppidum principal était « *Agedincum* », qu'on situe aujourd'hui à Villeneuve-sur-Yonne, loin de Lugdunum. Les Eduens sont tout aussi puissants que leurs voisins. Citons Kruta (2000) :

« Ils occupaient donc une position stratégique sur la ligne de séparation des eaux entre la Méditerranée, l'Atlantique et la Manche. Leur oppidum principal, Bibracte, se trouvait en fait à proximité des sources de l'Yonne, dans une position dominante par rapport aux axes du trafic est-ouest et nord-sud, contrôlé également par les comptoirs de Cabillonum (Chalon sur Saône) et Matisco (Mâcon). »²⁴⁸²

Les Eduens se déplacèrent un peu plus au Sud de l'intersection des diagonales du carré mythique des Gaules :

« Alliés des Romains, les Eduens ne seront pas conquis mais obtiendront directement la citoyenneté romaine. Le déplacement de leur chef-lieu de Bibracte à la nouvelle ville d'Augustodunum (Autun) vers 15 av JC répondait à la volonté de s'adapter aux nouveaux besoins de confort urbain inspirés directement du modèle romain, et de se rapprocher des nouveaux axes de communication constitués par les voies romaines. Augustodunum deviendra dès ses débuts, le siège d'une école réputée dans toute la Gaule, comparable à nos universités actuelles ». ²⁴⁸³

On est encore assez loin de Lugdunum. Le système politique des Eduens était fondé sur un sénat auquel on déléguait la responsabilité des affaires. La charge de représentation de l'oligarchie était confiée au « *vergobretos* » :

« Un magistrat annuel, le vergobret, gère les affaires courantes et applique la justice [...] les lois des Eduens interdisaient au magistrat suprême de franchir les frontières de la civitas. Cette raison explique probablement le rôle important joué dans le domaine militaire par le chef de la cavalerie, l'arme d'élite, qui devait commander l'ensemble des troupes en campagne. »²⁴⁸⁴

Si le principal magistrat des Eduens n'avait pas le droit de quitter les frontières de sa cité, c'est bien en raison du caractère sacré associé au site de la magistrature : l'argument est parfaitement circulaire, mais plaide en faveur d'une délimitation suffisamment précise des territoires pour qu'on ne confonde pas le centre politique des Gaules, à Lugdunum, avec le croisement des axes commerciaux par voie fluviale et les points de rupture de charge contrôlés par les grandes cités gauloises, celle des Sénons sur le bassin de la Seine, et celle des Eduens sur celui de la Saône, en amont du confluent avec le Rhône. Nous n'avons pas retrouvé dans la « géodésie gauloise » établie par Vadé, de site pouvant accréditer l'argument soi disant « anthropologique » de Vallois repris par Fierro-Domenech. En l'état du dossier, on voit mal comment rapprocher l'interprétation de la géographie des Gaules

par César, d'une quelconque organisation territoriale et/ou anthropologique préexistante à ses écrits. Tout juste peut-on dire que les voies fluviales, notamment celle reliant la Mer du Nord à la Méditerranée par le bassin du Rhin, et celle reliant la Manche à la Méditerranée par celui de la Seine, ont une importance cruciale dans le développement des villes gauloises puis gallo-romaines. Ceci ne permet pas de fonder une géographie historique dont le module serait délimité par les quatre fleuves du Tour de France des compagnons.

L'aire culturelle germano-celtique selon Jean-Jacques Mourreau :

L'auteur (Mourreau, 1972) adopte la méthode classique des comparatistes : trois cultures sont convoquées (gréco-romaine, germanique et celtique), à travers les âges. De son catalogue relatif à la chasse sauvage, il ne dégage d'autre interprétation que « le mythe se perpétuait encore » à l'époque de la publication. Le propos serait-il prouver que la chasse sauvage est un mythe ?

« En fait l'analyse des allusions littéraires, l'examen des coutumes populaires, la comparaison des diverses formes de la tradition orale, leur confrontation avec des données de l'archéologie et de l'histoire des religions indo-européennes, permettent de penser que les thèses naturalistes et historicistes ne permettent pas d'interpréter à elles seules la somme des légendes de la chasse sauvage. Car in ne s'agit pas d'une simple fable née [...] du récit des anciens. Il ne s'agit pas non plus de l'écho déformé et lointain, de la renommée de quelque illustre personnage. Mais bien d'un mythe. D'un mythe dont il faudrait pouvoir retracer les phases critiques, et qui, au cours d'une longue histoire, a perdu les traits fondamentaux qui devaient être les siens lorsqu'il participait à son idéologie d'origine. »²⁴⁸⁵

Le procédé est classique et le raisonnement circulaire : après avoir posé en postulat qu'il s'agit d'un mythe, pour conclure que celui-ci est encore vivant, Mourreau se pose en prosélyte de la pensée dumézilienne :

« Contrairement à une opinion trop souvent répandue, un mythe n'est pas quelque chose de flou et d'informel. Il est étroitement lié à un système, un ensemble social, un sentiment religieux, une idéologie. »²⁴⁸⁶

Nous souhaitons en savoir plus. Après moult lectures, nous avons fini par débusquer parmi des dizaines et des dizaines de mentions différentes de chasses sauvages d'ici et d'ailleurs, un élément autre que la paraphrase d'un item de son corpus :

« Le cerf apparaît comme un animal sacerdotal, de même que le cheval est essentiellement guerrier, tandis que le porc, dont l'élevage a commencé très tôt dans l'histoire, correspond à la troisième fonction. Le vocabulaire qui leur est propre montre que ces trois animaux ont toujours occupé une place à part, plus proche des hommes parfois que des autres bêtes. »²⁴⁸⁷

Enfin, Mourreau établit un rapprochement avec la théorie dumézilienne. Le corpus aurait été mieux décrit si les chapitres consacrés aux quatre animaux - ici le corbeau, le chien, le cheval et le cerf - avaient été organisés en deux séries, avec les animaux sauvages d'une part, (le corbeau, le saumon, l'aigle ou le cerf) et les animaux domestiques de l'autre (le cheval, le chien et le porc). S'il faut absolument associer les « fonctions » duméziliennes à des termes narratifs autres que ceux qui les définissent, mieux vaut définir les correspondances en fonction des fonctions narratives des rites des officiants ou de leurs auxiliaires, qu'en fonctions des « compétences » attribuées par les exégètes à des entités imaginaires ! Le biais épistémologique consiste à traiter des « compétences » comme si les dieux existaient au même titre que les exécutants des rites ou les narrateurs des mythes. Dressons, à

partir de la tripartition fonctionnelle de Dumézil, ce que nous devrions trouver comme relations entre les termes narratifs :

Tableau 223

fonctions	figures	auxiliaires	animaux
prier (prédire)	roi (mage)	chien	aigle (cerf)
combattre	princes	cheval	corbeau
(re)produire	artisans (reine)	porc (bœuf)	serpent ou poisson

L'auteur en est bien loin. Par ailleurs il méconnaît totalement les données calendaires : il dresse la liste des évocations de chasses sauvages hivernales depuis l'Avent jusqu'au carnaval, printanières depuis le carnaval jusqu'en mai, et enfin, estivales à la Pentecôte, pour énoncer froidement :

« Männerbunde et « confréries » ont donc une fonction précise. Au sein des sociétés indo-européennes, dont l'ordre est la loi, elles assument un rôle indispensable de défoulement conventionnel. Cette « fonction de fantaisie, de tumulte et de violence, écrit Dumézil, n'est pas moins nécessaire à l'équilibre collectif que la fonction conservatrice (ordre, tradition, respect des tabous) qu'assument les hommes mûrs, et essentiellement les vieux. » C'est donc dans les périodes de transition et de renouvellement (les équinoxes et les solstices) que se manifestent les scénarios mythico-rituels des confréries exubérantes. Il s'agit en quelque sorte de conjurer la mort (la fin du cycle) par la vie dans ce qu'elle a de plus démonstratif. C'est pourquoi on voit aller de pair les cortèges de masques carnavalesques, l'apparition d'animaux, des motifs, des divinités chthonico-funéraires. A ces époques de l'année, les ancêtres reviennent visiter les vivants. »²⁴⁸⁸

Comment interpréter la distribution depuis l'Avent jusqu'au solstice d'été, si on exclue l'équinoxe d'automne ? Pourquoi trois occurrences astronomiquement repérables sur les quatre possibles, et comment ces trois-là se distinguent-elles de toutes les autres, citées à la volée ? L'auteur n'en a pas la moindre conscience, qui se contente de citer Mircéa Eliade, avec comme argument fonctionnel au sujet des confréries :

« Les affiliés rencontrent les morts qui, surtout aux environs du solstice d'hiver, reviennent sur la terre. [...] La chaîne biologique des générations se scelle des initiations marquant l'entrée dans l'âge adulte. Le vacarme, les sons de trompe, les abois, marquent ces solennelles retrouvailles. La chasse sauvage en est le plus présent symbole. »²⁴⁸⁹

On ne reprochera pas à Mourreau de manquer d'érudition ; il a composé un beau manteau d'Arlequin avec des citations en vrac. Les traits interculturels ou appartenant en propre à l'une des cultures étudiées, ne sont pas isolés, ne serait-ce que par différence avec d'autres mythes que celui étudié. Tout juste affirme-t-on que la transmission culturelle, en Occident, s'est faite par un certain nombre de croyances (le retour des morts sur Terre), de symboles (le corbeau, le chien, le cheval et le cerf) et des mots appropriés (en « Hern », « Herl » ou « Har »). A force de compiler toutes les actualisations possibles des chasses sauvages, les limites ethniques ou les frontières territoriales s'estompent : le propos perd toute consistance à se vouloir universel.

*Chapitre 15.
Déterminer les
repères
astronomiques.*

L'hypothèse concerne les alignements entre les « coins » du parcours sacré, là où se font les changements de direction, et les repères astronomiques. Elle est validée par la description des territoires à l'aide des repères astronomiques. Elle est réfutée quand le récit n'indique aucune orientation. Le mytheme décrit des gestes rituels définis en compréhension (par homothétie avec les indications astronomiques) plutôt qu'en extension (par la circumambulation du paysage).

Où le site urbain et le territoire sont alignés selon des repères stellaires :

Les repères stellaires, solaires et orographiques d'une cité gauloise :

Dans le sanctuaire gaulois de Corent, le travail de repérage astronomique a été fait par David Romeuf (2011). Nous utilisons des données qui nous ont été communiquées directement par l'auteur, avant leur publication. L'auteur indique un alignement principal du sanctuaire, selon les caractéristiques orographiques du site : la porte donne sur le Puy-Saint-Romain, au levant. L'agencement urbain de la cité de Corent est tel que les levers solaires aux calendes d'août et aux calendes de mai sont alignés avec l'axe du sanctuaire : à ces dates, on devait voir à travers le portique d'entrée et le placître, le soleil se lever au sommet du Puy-Saint-Romain. En conséquence, les couchers solaires des calendes de février et de novembre sont également dans l'axe du sanctuaire : à ces dates, le soleil se couche à l'opposé du portique.

Le sanctuaire est quadrangulaire : deux de ses côtés sont alignés selon les quatre fêtes des Celtes insulaires, ce qui serait plutôt un argument en faveur de l'existence de fêtes similaires en Gaule, avant la réforme julienne. Toutefois, le sanctuaire n'est pas exactement carré ; ce fait invalide la relation d'homologie entre le carré de fondation et la position des quatre fêtes sur l'hypostase du cycle calendaire, à une latitude donnée. Revenons à Corent : l'auteur a remarqué que l'une des diagonales de l'enceinte est un segment de la droite reliant le point culminant du site à sa réserve en eau, un petit lac sur le plateau de Corent. Cette droite reproduit en miniature, l'écoulement des eaux fluviales depuis la source sommitale jusqu'à

l'estuaire maritime. En prolongeant cette diagonale du sanctuaire jusqu'aux confins, Romeuf aboutit à la conclusion suivante : l'axe secondaire du tracé périphérique n'est pas la perpendiculaire à l'axe principal, mais l'alignement sur un lever d'étoile remarquable. L'étoile en question appartient à la constellation du Cocher :

« Capella est visible matin et soir de mi-mars à fin mai et de début août à fin décembre. Capella est la 6^e étoile la plus lumineuse de la sphère céleste, la 3^e de l'hémisphère Nord. On la reconnaît très facilement dans le ciel par son fort éclat particulier. Capella est le diminutif de capra en latin, qui signifie chevrette. Pour les Romains, Capella est la chèvre Amalthée qui nourrit Jupiter de son lait. Ils la placent dans la constellation de l'Auriga (Cocher). »²⁴⁹⁰

Et l'auteur d'en référer à la signification rituelle des artefacts archéologiques :

« Les fouilles archéologiques dirigées par Matthieu Poux ont livré une majorité d'ossements de jeunes caprinés sacrifiés (moutons, chèvres) ce qui n'est pas habituel en Gaule où les autres sanctuaires ont livré une majorité de bœufs et de porcs sacrifiés. »²⁴⁹¹

Le rapport entre chèvres et moutons sacrifiés est analysé comme une relation entre les deux étoiles visibles simultanément, dans les axes signifiés par la porte du sanctuaire et la diagonale du « carré » de fondation :

« Compte tenu de leurs positions respectives dans le ciel, Capella et le Bélier, c'est à dire la chèvre et le mouton, se lèvent en même temps durant les courses diurne et nocturne (30 minutes entre Capella et Hamal). Ils sont donc en lever héliaque –acronyque à la même période, à la tombée de la nuit début août. »²⁴⁹²

Enfin Romeuf signale la valeur angulaire de l'axe diagonal par rapport à la Polaire :

« Le sommet du Puy de Corent, la diagonale fondatrice (du tracé au cordeau de l'enclos et des constructions) et la source de l'oppidum, sont alignés en direction du lever lent et rasant de Capella (+22, 23,5°). Capella est en lever-acronyque début août. »²⁴⁹³

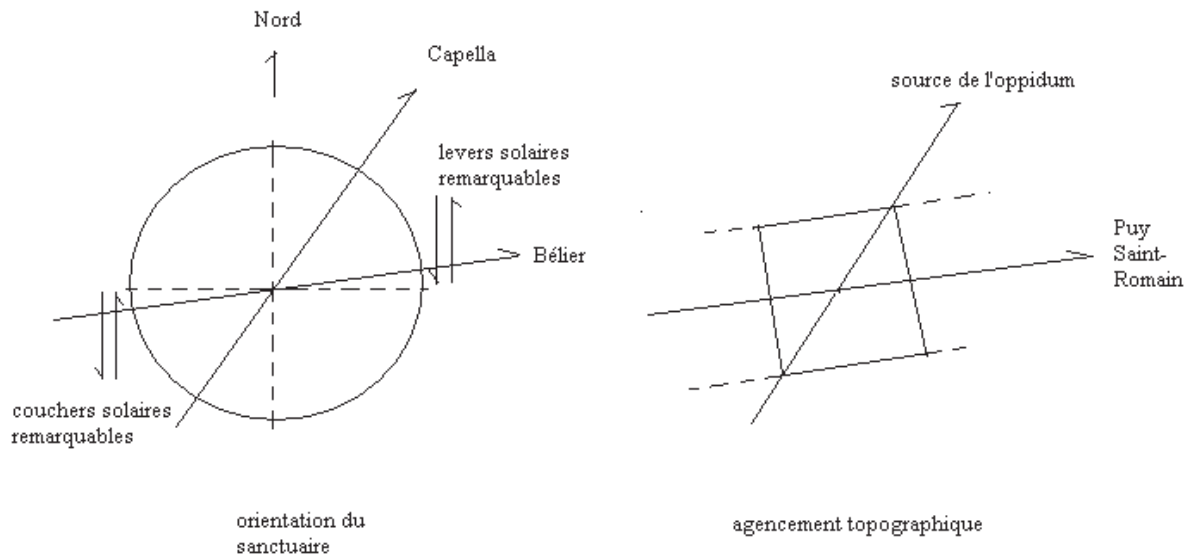
Il nous semble que cette valeur est à elle seule suffisante pour signifier la corne d'Amalthée ou l'abondance saisonnière, puisque c'est l'indication de l'obliquité sur l'écliptique. Regroupons dans un tableau les valeurs stellaires significatives :

Tableau 224

	lever héliaque	perception	lever acronyque	perception
Capella du Cocher	20°	mi mars	20°	début août
Hamal du Bélier	71°	début avril	71°	début août

Les azimuts indiqués dans ce tableau sont calculés par les logiciels actuels. Les valeurs observables sont différentes, compte tenu des conditions atmosphériques et du relief local : c'est pourquoi Romeuf restitue 22 à 23,5° pour une observation effectuée dans le contexte gaulois, quand le strict calcul annonce 20°. Le schéma suivant résume ces résultats :

Figure 52



L'homothétie entre la source locale et le repère stellaire (le lever de Capella) soulève un problème d'épistémologie : l'assertion ne peut être ni validée, ni réfutée. Il faudra comparer avec d'autres sanctuaires gaulois pour conforter l'interprétation. En revanche, si une donnée complémentaire était apportée, la démonstration serait facilement étayée : nous songeons à l'homothétie entre le repère chorographique sur l'horizon (le Puy-Saint-Romain) et la date signifiée sur la roue des saisons (le lever solaire à la fin du signe du Bélier). En effet, le toponyme « Saint-Romain » est l'indication corroborant les alignements. La difficulté vient de ce que le calendrier sanctoral reconnaît actuellement seize saints différents sous ce nom ! La seule date qui corresponde aux alignements solaires repérés à Coirent, est le 1^{er} mai, natalice d'un moine oriental, martyr.

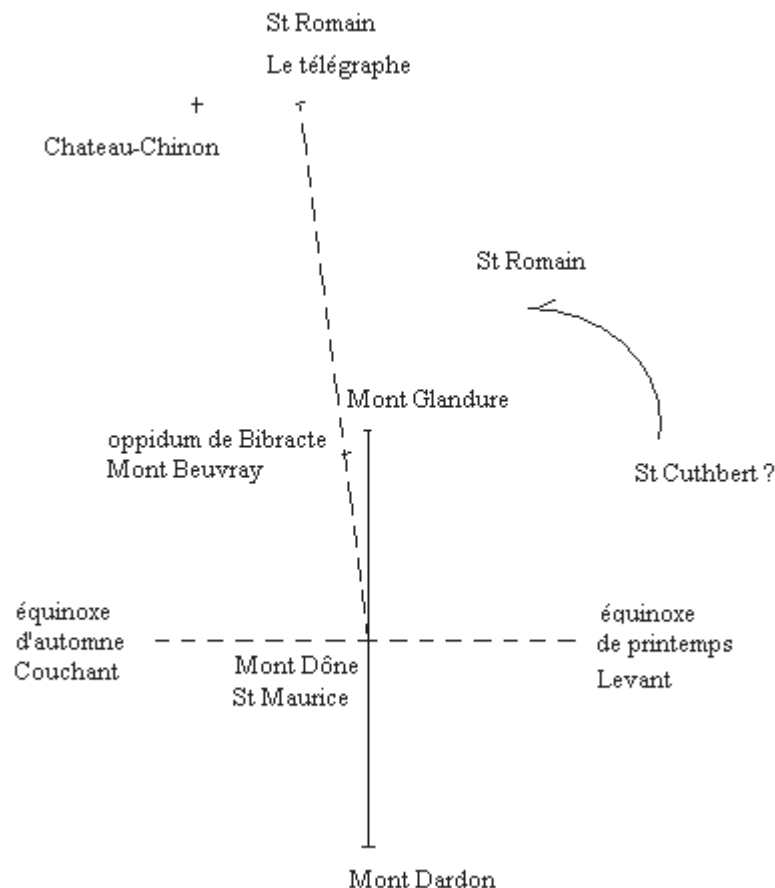
Il est tout à fait possible que les signes zodiacaux du Bélier et du Capricorne soient les vecteurs de la fonction narrative associée à Capella, à Coirent. L'angle entre l'azimut 0° (le point vernal, l'entrée du soleil dans le signe du Bélier) et l'azimut 270° (l'entrée du soleil dans le signe du Capricorne) est homologue de l'intervalle entre les dates de l'Annonciation et de la Nativité. Cet angle a pour complémentaire le module d'un quadrilatère de fondation. Comme nous n'avons aucun témoignage de l'utilisation du zodiaque en Gaule indépendante, l'hypothèse ne peut pas être testée. Si l'extrémité orientale du plateau de Gergovie était l'azimut pris en référence pour la fondation du sanctuaire de Coirent, la démonstration pourrait être conduite par une méthode géodésique : nous aurions alors une version locale du mythe marial, compris comme la version inverse de l'intervalle entre l'œstrus des biches et leur parturition, quand les biches portent comme les femmes.

La légende de saint Romain et saint Maurice, au Mont Beuvray :

Les deux saints sont connus pour avoir fait un concours équestre, au départ du Mont-Beuvray. L'un a choisi de sauter vers le Nord, l'autre vers le Sud : saint Romain, au Nord, a franchi d'un bond l'espace entre le mont et un sommet surplombant Château-Chinon, soit 18 km, tandis que saint Maurice, au Sud, atterrissait au Mont-Dône, soit 11 km. A Boutrille (commune de Millay, légèrement à l'Ouest du Mont-Dône), les sabots du cheval ont marqué le rocher. Les trois sites sont alignés sur la direction cardinale et constituent autant de relais géodésiques pour

une transmission à longue distance des signaux visuels entre les montagnes du Morvan et le Mont-Dardon. La dissonance entre les dates signifiées et les directions indiquées est totale : ainsi saint Maurice, fêté le 22 septembre, est associé à une date homologue de « l'extrémité » occidentale de l'axe des équinoxes. Ceci peut à la rigueur s'interpréter par un sanctuaire au Mont-Dône, lieu d'atterrissage de saint Maurice. En effet, le Mont-Dône surplombe la vallée de l'Arroux où a été trouvée une statuette gauloise représentant Cernunnos. Mais pourquoi saint Romain indique-t-il un azimuth Nord ? Saint Romain (fêté le 1^{er} mai) est associé au solstice d'hiver, par le biais de la date homologue du lever solsticial hivernal. Pour autant, cette conjecture n'explique rien : il devrait sauter vers le Sud pour reproduire sur terre la course solaire annuelle. La seule explication plausible consiste à rapprocher la titulature de saint Romain à Corent, au Mont-Beuvray et dans l'arrière côte beunoise, d'une entité gauloise s'accouplant à l'équinoxe de printemps. La date de hiérogamie décalée au solstice d'hiver suite à la réforme julienne, correspondait dans le calendrier archaïque, à une naissance hivernale. La réforme du calendrier aura bouleversé les indications mythiques et le début de la grossesse fut signifié par une date homologue du lever solsticial hivernal. Le schéma suivant regroupe les indications directionnelles :

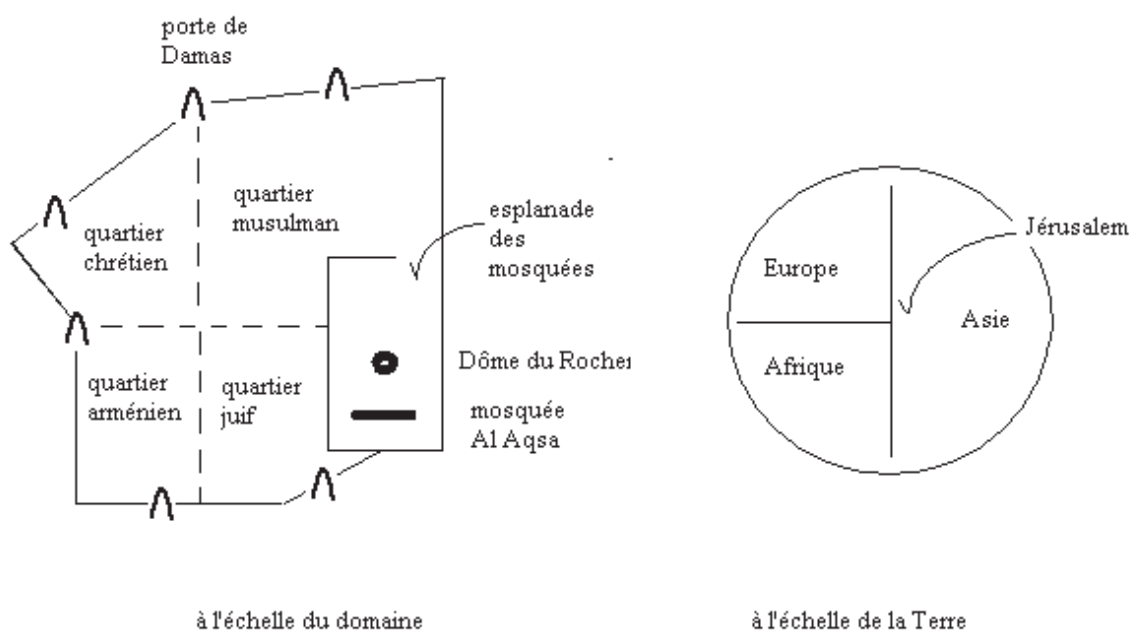
Figure 53



Où le site urbain n'est pas précisément aligné :

Nous avons vu précédemment que la ville sainte servait de pôle pour orienter la carte médiévale Orbis Terrarum. Si le monde est orienté à la façon dont Jérusalem est située sur l'Equateur antique, on peut s'attendre à ce que l'axe du monde passe par le Dôme du Rocher ! Ce constat peut être déduit de l'organisation quadripartite de la Vieille Ville ; nous devrions voir des résidents « africains » au Sud-Ouest de la ville, alors qu'il s'agit du quartier arménien. La rupture d'intégrité entre une quadripartition du schéma urbain et la tripartition des terres émergées au sein de l'océan périphérique, explique vraisemblablement cette incohérence :

Figure 54



Le confluent du Rhône et du ruisseau de Tourne :

Nous reprenons une partie du développement de Jacques Melchionne (2011) au sujet des toponymes associés à la figure mythique de Mithra à Bourg-Saint-Andéol :

« Trente-neuf lieux de France portent le nom de Saint-Andéol [...] et si l'on cherche à représenter quelques uns d'entre eux sur un plan, l'opération révèle curieusement des alignements rectilignes. Ainsi, avec Bourg-Saint-Andéol, ce sont quatre villages d'Ardèche qui se trouvent placés sur une même droite et à égale distance les uns des autres, ce qui ne peut être un hasard, le point géométrique de chacun paraissant être fixé par le lever du soleil au premier mai. »²⁴⁹⁴

Et l'auteur d'ajouter :

« Le Saint-Pilon, colonne du martyr, conservée dans l'église de Bourg-Saint-Andéol, a pu être selon Anne Dudant, archéologue, la borne repère de notre bourg par rapport au soleil à cette date. »²⁴⁹⁵

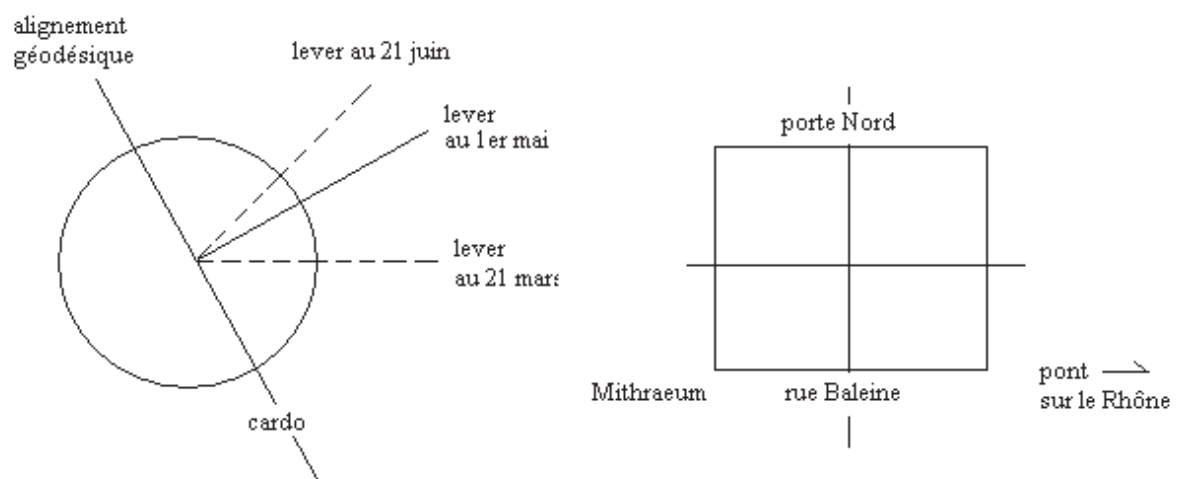
Nous ne pouvons souscrire à cette interprétation car l'alignement géodésique, incontestable, n'est pas orienté selon un repère solaire ou stellaire. Ou s'il l'est, ni l'auteur, ni le réviseur de l'article, n'ont pu déterminer d'azimut de référence, alors qu'ils repéraient l'azimut géodésique traversant les hauts plateaux depuis

l’Auvergne. La droite qui relie les différents bourgs dédiés à saint Andéol est orientée approximativement à 330°. Une note additive au même article donne la précision suivante :

« L’alignement rectiligne sur terrain accidenté partant de Bourg-Saint-Andéol, traversant Saint-Andéol-de-Berg, Saint-Andéol-de-Vals pour aboutir à Saint-Andéol-de-Fourchades peut éventuellement être vu comme un *cardo maximus*. Les *decumani* le coupant à angle droit et orientés nord-est s’alignent sur le lever du soleil au 1^{er} mai, jour de la fête de saint Andéol. »²⁴⁹⁶

Comme il fallait trouver un alignement orthogonal, l’auteur fait remarquer que le soleil se lève le 1er mai à 60° d’azimut, à 45° de latitude Nord. Une solution conforme au principe d’Ockham sera de considérer que les quatre sites dédiés à saint Andéol jalonnent un itinéraire à travers le plateau ardéchois : les quatre clochers baliseraient la direction générale vers le Bourg-Saint-Andéol. Le point visé serait le Saint-Pilon, non pour sa valeur religieuse, mais parce que l’église domine la ville contrôlant le passage sur le Rhône. Les indications livrées par le tracé urbain consistent en un *cardo* strictement parallèle au Rhône, orienté Nord/Sud, correspondant à la voirie extérieure au centre-ville vaguement circulaire. La voirie extérieure est nettement quadrangulaire : nous la supposons gallo-romaine, par opposition à la voirie médiévale, d’ampleur plus restreinte. Il suffit alors de franchir la porte Nord, aujourd’hui disparue, pour être sur le trajet attendu, en venant des plateaux ardéchois suivant l’alignement géodésique dédié à saint Andéol. La toponymie actuelle du Bourg-Saint-Andéol est révélatrice d’une orientation Nord/Sud, parallèle au fleuve : au Nord, l’oratoire dédié à sainte Marie, au Sud celui dédié à sainte Madeleine. A l’Ouest, la falaise de Tourne et son temple païen, à l’Est, le pont sur le Rhône. L’épicentre des réaménagements liturgiques se situe vraisemblablement au droit du pont sur le Rhône, avec un « *trivium* ». Les voyageurs venant du Sud ont le choix : en se tournant vers l’Ouest, ils voient les sources et le « *mithraeum* » (actuellement rue du dieu Mithra), en continuant vers le Nord, ils accèdent au bourg (actuellement rue Baleine), en se tournant vers l’Est, ils voient le pont du Rhône et les pays d’en face. Nous donnons deux schémas, à des niveaux de l’échelle de grandeur bien différents l’un de l’autre :

Figure 55



Le cétacé urbain n’avait pas échappé à Melchionne :

« Pour qu’il y ait vraiment christianisation, encore fallait-il que le saint prenne les couleurs du sol invictus ou des divinités solaires antérieures, par

exemple dans ce lieu oraculaire exposé à l'est et proche de sources, Bélénos, l'Apollon gaulois (on note au sud-est de Bourg-Saint-Andéol, le village de Bollène, et, à Bourg même, une rue Baleine, proche du mithréum). »²⁴⁹⁷

Place Sainte-Madeleine apparaissent les trois strates culturelles signalées par Melchionne, l'une typiquement celtique si Belenos est bien le théonyme survivant dans l'axe Nord/Sud, une seconde gallo-romaine encore lisible dans le tracé urbain, et la plus récente, l'interprétation chrétienne du site. Le débouché du Val de Tourne, où se trouve le « *mithraeum* » de Bourg-Saint-Andéol, n'a pas conservé la mémoire du saut d'un cerf, depuis la roche surplombant les deux sources vauclusiennes, alors qu'il est évoqué dans le conte du korandon, époux de la Groac'h.

Où une entité imaginaire sert de repère :

Korandons, korrigans et korils à Plaudren :

Esquissons un rapprochement avec le conte de la Groac'h, de façon à identifier les entités andromorphes du culte celtique des eaux. Nous partons du répertoire dressé par Emile Souvestre :

« Il y avait autrefois [...] une race de nains ou de korigans partagée en quatre peuplades qui habitaient les bois, les landes, les vaux et les métairies. Ceux qui habitaient les bois s'appelaient kornikaneds, parce qu'ils chantaient dans de petites cornes qu'ils portaient suspendues à leurs ceintures ; ceux qui habitaient les landes s'appelaient korils parce qu'ils passaient toutes les nuits à danser des rondes au clair de lune, et ceux qui habitaient les vaux s'appelaient poulpikans, c'est à dire qui ont des terriers dans les lieux bas. Quant aux teuz, c'étaient de petits hommes noirs qui se tenaient dans les prés et les blés murs. ; mais comme les autres korigans les accusaient d'être les amis des chrétiens, ils furent obligés de s'enfuir dans le Léonnais où il en reste peut être quelques uns. »²⁴⁹⁸

La suite du récit expose l'aventure de Bénéad (Benoît, fêté le 21 mars) Guilchen (Goulc'hen, fêté le 1er juillet). Accompagné de sa femme, il rencontre au crépuscule les korrigans. Ils craignent un traquenard ; heureusement, Benoît tient en main sa « fourche de charrue » :

« Laissons-le, laissons-la, fourche de charrue il a !
Laissons-la, laissons le, la fourchette est avec eux ! »²⁴⁹⁹

Le benêt ne laisse pas passer sa chance ; il en profite pour se débarrasser d'une bosse qu'il avait entre les épaules. Dans l'échange, il donne aux korrigans la suite du chant calendaire dont ils ne connaissent que la première partie. Un bègue nommé Balibouzik, essaie de rejouer pour son propre compte l'aventure mais les nains lui transfèrent la bosse du brave homme. Le bègue essaie de se venger de Benoît. Celui-ci est contraint d'aller finir la tâche poétique : il termine le décompte calendaire que les korrigans ignoraient :

« Tu viens de faire ce qu'il n'avait point fait. Notre temps d'épreuve est fini et nous retournons dans notre royaume qui s'étend sous la terre, plus bas que la mer et les rivières. »²⁵⁰⁰

Benoît reçoit en échange de quoi solder ses dettes et s'établir, non sans l'aide de sa femme car lui ne voit qu'une paire de ciseaux, du crin, des feuilles mortes et du sable, là où se cachent des objets magiques :

« Elle courut à son lit, décrocha un petit bénitier de faïence et y trempa une branche de buis ; mais à peine la rosée de Dieu eût-elle touché les sacs, que les crins se changèrent en colliers de perles, les feuilles mortes en pièces d'or et le sable en diamants ! L'enchantement était détruit et les richesses que les

korrigans avaient voulu cacher aux chrétiens étaient forcées de reprendre leur véritable apparence. »²⁵⁰¹

Comparons les rythmes. L'aide fournie par Benoît consiste à apprendre aux korrigans à compter le temps en semaines. Le rythme devient ainsi plus rapide que saisonnier. Les nombres 7 et 13 sont premiers, ce qui ne facilite les calculs ni sur un rythme ternaire, ni sur un rythme quaternaire : on comprendra que les petites gens n'y retrouvent pas leur latin. Leur nom gaulois est « *coros* », c'est-à-dire le nain ou le tondu car Delamarre indique les deux possibilités. Nous avons vu précédemment des « korandons », associés à la Roche du Cerf : ces nains sont ceux « du dessous » [de la Terre]. Il y a aussi ici des « korrigans ». Le conte traite de la distinction entre les genres sexués, car « korrigan » est le féminin du mot « *korr* ». Il y a encore des « korils », dont nous n'identifions pas le genre sexué. Dans le conte de la Groac'h, le genre sexué est indiqué par les changements d'apparence de la fiancée, d'abord femme, puis homme, puis à nouveau femme. Ici il est traité à travers la coopération des deux genres, nécessaire à la prospérité domestique. Nous rapprochons la paire de ciseaux du conte de Plaudren, de la chevelure des hommes et du crin des chevaux, au centre de la coutume contemporaine de Pluméliau. Dans le roman médiéval, il s'agit du thème du roi à l'oreille de cheval. Une version particulièrement complexe en est le conte de Kulhwch et Olwenn, où le roi Arthur aide le héros à se procurer les ciseaux nécessaires à la tonsure du géant Yspaddaden Pen Cawr. Dans le conte gallois, l'accent est mis sur la coopération entre le roi et son vassal, nécessaires à la patrimonialité, la procréation, la succession des générations. Le signifié de puissance associé aux ciseaux se décline selon l'antinomie géant/nain, comme si le poing ou la coudée (le « pygme » grec) servait d'unité pour comparer la taille des hommes à celle des entités surnaturelles.

Les quatre peuples féériques de Bretagne :

L'indication donnée par Souvestre ne suffit pas à dresser une géographie mythique de la Bretagne, à partir de la quadripartition des petits peuples ; la seule donnée fiable est le Léon, au Nord-Ouest. Si nous étions dans le référentiel gréco-romain, la date correspondant aux vents de Nord-Ouest serait les calendes de février ; mais nous sommes en Bretagne et la séquence saisonnière des vents n'est pas nécessairement celle de Vitruve. En l'état actuel du dossier, mieux vaut ne considérer que les données rythmiques : les korrigans font le raccord calendaire entre les jours et les mois, à partir des nombres 3, 4, 7 et 13. Selon Souvestre, il n'y a que quatre peuples ; nous avons trouvé un cinquième nom, les « boqueteux », qui semble être la désignation romane des « *korils* ». Si le signifié de puissance des petits peuples mythiques, hauts d'une coudée, est l'antinomie diurne/nocturne, alors le référentiel calendaire est équinoxial. Autrement dit, la partition géographique des quatre peuples nocturnes serait établie selon les directions cardinales. Or Souvestre évoque le Nord-Ouest, comme la patrie des « *teuz* » ; cette indication révèle plutôt des directions et dates intermédiaires, c'est à dire des signifiants que nous présumons postérieurs à la réforme julienne. Le signifié de puissance de la semaine serait alors le comput mensuel, selon l'antinomie ancien/nouveau, ou l'antinomie avant/après appliquée à la réforme julienne. En effet, l'unité hebdomadaire ne permet de compter ni en cycles lunaires (de 29,5 jours) ni en « signes » (le douzième de 366 jours, le mois de 30,5 jours). Il semble que les petits peuples ne puissent se manifester que lors des intervalles où l'une des périodes temporelles n'est pas comptée. L'interprétation du conte pourrait être celle d'un « temps » suspendu, pendant que les autres temps

s'écourent : la paronymie entre le mot breton « *teuz* », le mot gaulois « *dušios* » et le mot « douze », devient alors pertinente.

Dans un conte de Souvestre situé à Morlaix, les « *teuz* » font la fête dans la nuit des calendes de mai, chez le fermier Jégu qui les a invités (Saint Jagu est fêté le 8 février). Barbaïk, la fière épouse du fermier va les trahir :

« Le printemps arriva, et, comme c'est l'époque de la fête des nains, l'espiègle de la mare demanda à Jégu la permission d'inviter tous ses compagnons à venir passer la nuit dans l'aire de la ferme, où il voulait leur donner à souper et les faire danser. Jégu avait trop d'obligations, au nain pour le refuser ; aussi ordonna-t-il à Barbaïk d'étendre sur l'aire ses plus belles nappes à franges et d'y servir une fournée de petits pains au beurre, tout le lait du matin et du soir et autant de crêpes de froment qu'on en pourrait faire dans un jour. Barbaïk ne répondit rien, au grand étonnement de son mari. Elle fit les crêpes, prépara le lait, cuisit les pains au beurre, et, la nuit venue, alla tout porter dans l'aire ; mais elle répandit, en même temps, autour des nappes étendues, et là où devaient s'asseoir les nains, la braise qu'elle avait retiré de son four, si bien que lorsque le *teuz-ar-pouliet* et ses invités vinrent pour s'asseoir au repas de fête; tous se brûlèrent peau et chair jusqu'à l'os et s'enfuirent en jetant de grands cris. Cependant ils revinrent bientôt avec des vases pleins d'eau, et après avoir éteint le feu, ils se mirent à danser autour de la ferme en chantant d'une voix irritée :

Barbe Riou, par trahison, a rôti nos pauvres petons ;

Mais voilà que nous repartons. Adieu ! Malheur à la maison !

Ils quittèrent en effet le pays le soir même. Jégu, n'étant plus aidé par eux, tomba dans la misère et mourut de chagrin.»²⁵⁰²

« Barbe », « Barbaïk » ou « Barbe Riou » sont les noms de la mégère, fêtée officiellement le 4 décembre, mais invoquée durant la canicule en prévention du risque de foudre. Il semble que ce soit le signifié retenu dans la région de Morlaix. Sainte Barbe est devenue la patronne des colporteurs d'oignons, à Roscoff, où la fête a lieu le troisième dimanche d'août. Elle est la figure chrétienne du martyr par le feu. On comprendra qu'elle évince les figures ancestrales, dans un conte contemporain d'une ressource locale (l'oignon) et d'un autre débouché économique (le colportage). Nous supposons que la figure hagiographique d'origine était saint Pierre.

Le petit peuple aidant le fermier Jégu, est nommé « *teuz-ar-pouliet* ». Il s'agit vraisemblablement des poulpikans, ceux qui habitent plus bas que la mer et les rivières. Pour les situer, nous partons du mot breton « *teuz* », rapproché du mot gaulois « *dušios* » signifiant « velu » ou « Faune », selon Delamarre. Les dates indiquées par ce conte sont les calendes de février (la fête de saint Jagu), les calendes de mai (les quatre tribus) et les calendes d'août ; il manque les calendes de novembre, mais Souvestre indique Morlaix, en pays léonard, à l'angle Nord-Ouest du Tro Breizh. Vue depuis le centre, la cité est située à l'azimut du coucher solsticial estival, dont Toussaint est la date homologue.

Les nains et les géants dans le conte de Lludd et Lleuelys :

Deux frères, Lludd et Lleuelys, règnent sur la Bretagne et la France. La Bretagne est ravagée par trois fléaux, d'abord les « *Coraynnyeit* » à l'action subversive, ensuite un cri qui tue durant la nuit des calendes de mai, et enfin, un magicien qui pille les provisions de boisson et de nourriture. Le roi Lludd en viendra à bout grâce aux conseils avisés de Lleuelys. Lleuelys est doué de pouvoirs magiques et n'a aucun mal à savoir que son frère veut le rencontrer, avant même que les messagers ne fussent partis. Les deux frères se rencontrent aux limites de leurs

royaumes respectifs, en pleine mer. Ils communiquent à travers une corne de bronze. Pour éviter que les Coraynyeit, peuples infra marins et très habiles dans l'usage des cornes, ne perturbent plus longuement la communication, Lleuelys purifie la sienne :

« C'est à travers cette corne qu'ils se parlaient. Mais toute parole que disait l'un n'arrivait à l'autre que sous la forme d'une parole hostile et haineuse. Quand Lleuelys eu observé cela, et compris qu'il y avait un démon qui les gênait en troublant l'intérieur de la corne, il fit mettre du vin dans la corne pour la laver, et le démon en fût chassé par la vertu du vin. »²⁵⁰³

Alors seulement, Lleuelys peut expliquer à son frère par quel procédé homéopathique, il faudra s'attaquer aux Coraynyeit :

« Lleuelys dit à son frère qu'il allait lui donner certains vers de terre, dont il devrait conserver une partie en vie pour la reproduction [...] il prendrait tous les autres vers et les écraserait dans l'eau. il l'assurait que cette eau serait excellente pour détruire la race des Coraynyeit. [...] Lorsqu'ils seraient tous rassemblés, il prendrait cette eau merveilleuse et en jetterait sur tout le monde également. il l'assurait que cette eau serait un poison pour la race des Coraynyeit, mais qu'elle tuerait et n'incommoderait personne de son propre peuple. »²⁵⁰⁴

Ensuite, Lleuelys explique comment venir à bout d'un dragon rival du dragon national, dont il faudra précipiter la chute au centre du territoire breton :

« Lorsque tu seras rentré, fais mesurer l'île en longueur et en largeur ; là où tu trouveras le centre exact de l'île, fais creuser à cet endroit. Puis fait placer dans ce fossé un baquet rempli du meilleur hydromel que l'on puisse faire [...] Ils boiront l'hydromel et dormiront [...] tu les enterreras dans un coffre de pierre, à l'endroit le mieux fortifié de ton royaume, et tu les cacheras sous terre. Aussi longtemps qu'ils resteront enfermés dans ce lieu fortifié, aucun fléau étranger n'atteindra l'île de Bretagne. »²⁵⁰⁵

Enfin Lleuelys lui explique comment en finir avec le géant voleur. Lludd rentre en Bretagne et se débarrasse promptement des Coraynyeit. Ensuite :

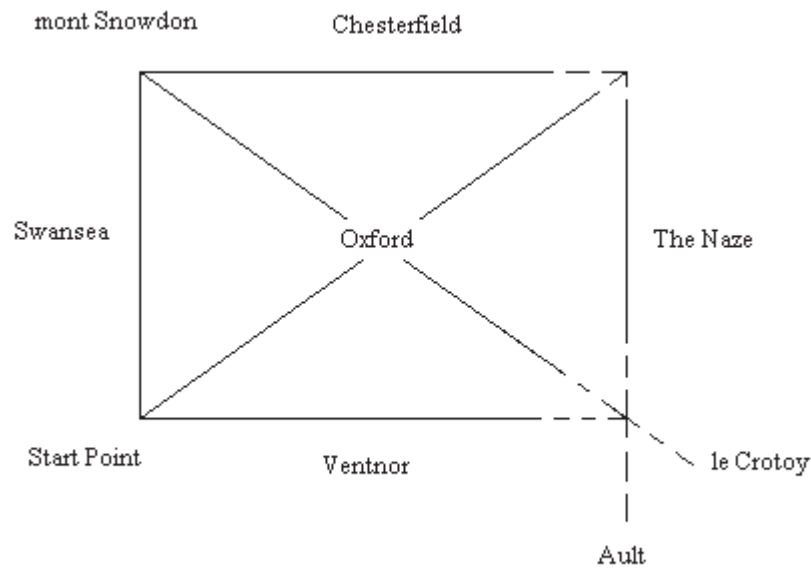
« Lludd fit mesurer l'île en longueur et en largeur. C'est à Oxford qu'il trouva le point central de l'île, et c'est là qu'il fit creuser la terre. [...] Il cacha [les dragons] dans un coffre de pierre dans l'endroit le plus reculé qu'il trouva dans les montagnes d'Eryri. »²⁵⁰⁶

Reste le géant. Lludd le vainc, après avoir résisté au sommeil :

« Voici qu'il entend, à la troisième veille de la nuit, plusieurs airs agréables et des musiques de toutes sortes, tandis que le sommeil s'imposait à lui peu à peu. Alors pour ne pas être gagné par le sommeil et volé de ses provisions, il entra dans l'eau froide plusieurs fois. A la fin, voici qu'entre un homme de très grande taille portant des armes lourdes et solides, ainsi qu'un panier, et, comme il en avait pris l'habitude, il mit dans son panier toutes les provisions et les réserves de nourriture et de boisson. »²⁵⁰⁷

Ce conte permet de situer le centre de la Bretagne insulaire et d'en dresser une carte succincte, à partir des deux points situés : Oxford et les montagnes d'Eryri. Pierre-Yves Lambert confirme qu'il s'agit bien du Mont Snowdon, ce que la seule localisation du centre de l'île suffisait à établir. Le modèle géométrique permet d'en déduire le lieu de rendez-vous de Lludd et Lleuelys, en baie de Somme. En voici le schéma simplifié :

Figure 56



La position des côtes françaises est située au Crotoy en baie de Somme à l'Est du quadrilatère, à Ault, au Sud. Ce dernier site est inscrit dans la géodésie gauloise et sert de repère dans la géodésie brittonique. Si on importe le schéma géodésique de Bretagne insulaire pour le plaquer sur la quadripartition des « *teuz* » armoricains, le mystère est dissipé : ce que les Bretons armoricains désignent comme le pays léonard, doit correspondre à l'extrémité Nord-Ouest du territoire breton insulaire, avec le mont Snowdon au couchant estival. En revanche, « *teuz ar pouliet* » (les nains d'en bas) et les poulpikans (les nains de la mare) sont le petit peuple de la baie de Somme. Quant aux korniks, ils vivent en Cornouailles, peu importe d'ailleurs de quel côté de la Manche. La géographie mythique est alors établie avec un lever solaire hivernal au point le plus bas (la baie de Somme) et un coucher solaire estival au point le plus haut (le mont Snowdon) comme si le temps s'écoulait par gravité, d'un sommet homologue sur la carte, des calendes de novembre sur la roue des saisons, vers la mer, en un point homologue sur la carte, des calendes de mai sur la roue des saisons. Ce modèle hydraulique du temps correspond à une réalité dans les rites processionnels calendaires et dans l'indication de la source de l'Océan à l'opposé des Portes d'Hercule, selon Hérodote reprenant un récit scythique. La théorie géographique résiste difficilement à la critique car il y manque l'explication du trajet gravitaire en retour, de l'aval géographique vers l'amont. Examinons un autre conte gallois, qui illustre le phénomène à un niveau inférieur de l'échelle de grandeur. Le trajet se déroule à l'aller de Rome vers la Bretagne insulaire, et au retour, de la Bretagne vers Rome.

Où un oiseau mythique sert de repère :

Le cerf, le corbeau et le phénix chez Hésiode :

Pour pouvoir orienter le territoire au plus haut niveau de l'échelle des grandeurs, nous mettons en relation les indications astronomiques avec des êtres vivants capables de s'affranchir des contingences. Il faut donc que les indications fournies par les hommes et les cerfs, les corbeaux et les aigles, les saumons et les

nymphes, soient indépendantes des variations saisonnières des azimuts de lever ou de coucher solaires ou stellaires. Autrement dit, il faut que la conjonction des indications temporelles et spatiales soit robuste. Comment s'en assurer ? Il n'y a qu'une solution pour repousser les limites du calcul calendaire : passer à un ordre de grandeur plus élevé que l'année. Encore faut-il identifier la période naturelle suivante, le cycle dit de « précession des équinoxes », au sens du décalage des repères stellaires par rapport aux repères solaires « fixes », l'équinoxe. Nous trouvons chez Plutarque citant Hésiode, des indications numériques sur l'ordre cosmique :

« La corneille babillarde vit neuf générations d'hommes,
Le cerf vit quatre fois plus que la corneille,
Le corbeau vieillit pendant trois âges de cerf,
Le phénix vit neuf âges du corbeau
Et les nymphes, filles de Zeus, vivent dix âges de phénix. »²⁵⁰⁸

Les commentateurs se sont heurtés à ce texte, Pline le premier, et n'ont rien su en tirer. Ainsi Pierre Bayle dans son « Dictionnaire historique et critique » de 1820 :

« Tout cela est ridicule et Pline a raison de le rejeter comme fabuleux. »

L'explication tient à quelque mauvaise traduction :

« Neuf hommes vit la corneille criarde
Le cerf autant quatre fois vif se garde
Le corbeau noir si longuement vieillit
Que de trois cerfs, les vies il emplit
Et le phénix de neuf corbeaux égale
Les jours ; mais vous, progénie royale
De Jupiter, nymphes aux chefs plaisants,
De dix phénix vous fournissez les ans. »

Pierre Bayle effectue quelques calculs mais sans approfondir la question :

« Plutarque mérite quelque censure pour n'avoir pas rapporté le vers où Hésiode marquait la durée de la vie humaine, car c'était la base de tous les calculs suivants. Je puis supposer qu'Hésiode avait marqué cette durée, puisque son traducteur commence par dire que l'âge de l'homme comprend quatre-vingt seize ans. Cette mesure une fois posée, on peut supposer combien vivent les cerfs, les corbeaux etc. ; et l'on trouve que la corneille vit huit cent soixante-quatre ans ; le cerf trois mille quatre cent cinquante-six, le corbeau dix mille trois cent soixante-huit, le phénix quatre-vingt-treize mille trois cent douze [...] »

Les animaux évoqués sont-ils des unités servant à une métrique temporelle dont l'ordre de grandeur serait indépendant de celui de l'année ? Posons que ces grands nombres sont en relation directe avec la précession des équinoxes, pour reconstituer une métrique à partir de la durée de vie des « corneilles », des « cerfs », des « corbeaux », des « phénix » et des nymphes. Il est bien évident que les « longévités » énoncées ne sont pas l'objet d'étude des zoologues : nous les considérons comme des « valeurs qualitatives » de nombres servant d'unités intermédiaires de calcul. Ces nombres sont des nombres d'années puisque l'unité de référence est le « temps de génération » des hommes. Commençons par le phénix car cet animal fabuleux reste plus facile à identifier que ne le sont les filles de Zeus. Citons Pline :

« Le plus célèbre de tous est le phénix d'Arabie, si toutefois son existence n'est pas une fable ; il est unique au monde, difficile à apercevoir, voire légendaire. On lui donne la taille d'un aigle, un plumage éclatant comme l'or autour du cou, le reste du corps pourpré [...], des houppes de plumes sous la gorge [...] (Manilius) dit que personne ne l'a vu se nourrir; qu'en Arabie il est

consacré au soleil ; qu'il vit 540 ans; qu'en vieillissant il se construit un nid avec des branches de cannelle et d'encens ; qu'il meurt sur la couche d'aromates qu'il s'est préparée ; que de ses os et de sa moelle il naît d'abord une sorte de vermisseau, qui devient un jeune oiseau ; que d'abord il rend les honneurs funèbres à son prédécesseur ; puis qu'il porte son nid en Penchaïe, dans la ville du soleil, et qu'il le dépose sur un autel. Manilius expose que la naissance de ce nouvel oiseau correspond au retour de la Grande Année et inaugure le recommencement du cycle des saisons et des astres, et que le phénomène commence vers midi, le jour où le soleil entre dans le signe du Bélier.»²⁵⁰⁹

« Le phénix demeure en Inde. A son sujet, Physiologue déclare que lorsqu'il a vécu cinq cent ans, il pénètre dans une forêt plantée d'arbres appelée libans et que là, il emplis ses ailes des douces senteurs des menus rameaux de liban qu'il en rapporte. Au mois de mars ou d'avril, il construit un bûcher en entassant ces brindilles, puis il volette au dessus du bûcher, tourné vers le soleil, de telle sorte que par le battement de ses ailes, le bûcher s'embrase : et c'est de cette manière qu'il se brûle lui-même en ce lieu. Et de la cendre, l'oiseau renaît identique à lui-même, entièrement rajeuni au troisième jour [...] »²⁵¹⁰

Les auteurs qui l'ont précédé n'ont pas tous été aussi précis que lui :

« Il existe encore un autre oiseau sacré qu'on appelle le phénix. Je ne l'ai moi-même vu qu'en peinture. D'ailleurs il ne se montre en Egypte que rarement -tous les cinq cents ans disent les Héliopolitains, et seulement d'après eux, quand son père est mort. S'il est tel qu'on le représente, voici sa taille et son aspect : son plumage est rouge et or ; en forme et en dimensions, il ressemble beaucoup à un aigle. L'ingéniosité qu'on lui prête n'est, à mon avis, qu'une légende invraisemblable : il quitte l'Arabie, dit-on, pour transporter le corps de son père, enrobé de myrrhe, au temple du soleil et l'y ensevelir. Voici comment : il façonne d'abord un œuf de myrrhe, aussi gros qu'il peut le soulever, et s'essaie à le porter ; quand il y a réussi, il creuse l'œuf, y dépose son père et bouche avec d'autre myrrhe le trou par lequel il l'a introduit -le corps placé dans l'œuf lui rend son poids primitif- et l'oiseau emporte son père, ainsi enrobé, en Egypte, au temple du soleil. »²⁵¹¹

Voici ce que l'on raconte sur cet oiseau.

« Les phénix savent compter cinq cents sans technique de calcul [...] Cependant personne ou presque parmi les Egyptiens ne sait quand cette période de cinq cents ans s'achève ; pour être précis, seule une poignée le sait, et ceux-ci font partie des prêtres. [...] Ils se chicanent l'un l'autre, protestant que ce n'est pas maintenant mais après le temps où il est censé venir que l'oiseau divin va arriver. Quant à l'oiseau, tandis que ceux-là sont occupés à de vaines querelles, il fait savoir par des signes surnaturels que le moment est venu, et le voilà. Les prêtres sont contraints de faire amende honorable et de reconnaître qu'ils perdent leurs temps "à vouloir faire se coucher le soleil avec leurs discussions", et qu'ils en savent moins que les oiseaux. Au nom des dieux, n'est-ce pas là de la sagesse que de savoir où est située l'Egypte, et aussi où est situé Héliopolis, l'endroit auquel, par décret du destin, il doit se rendre, et encore où il doit déposer le corps de son père, et dans quel cercueil ? »²⁵¹²

Le calcul à partir de la formule fait apparaître une dissonance : en effet, le phénix d'Hésiode vit soixante fois plus longtemps que ce qu'en disent les prêtres d'Héliopolis. Plutôt que de raisonner sur le nombre de générations successives de grands prêtres s'écoulant avant qu'un d'entre eux ait la chance d'assister à la régénération d'un phénix au cours de son mandat, nous avons préféré réexaminer la

durée de vie de ces oiseaux, sur la base des textes gréco-romains. Les approximations seront toutes réduites à la même référence, à savoir la phénologie de l'oiseau réel et l'espérance de vie de l'oiseau mythique.

Le phénix dans le roman de Cligès :

Examinons l'assimilation du phénix au « phène », du « cinnamone » au phénix, du « griffon » ou « vautour » au phène, et pour finir, du « faucon » au phène :

« Le vautour doit son nom, croit-on, à la lenteur de son vol, car la grosseur de son corps ne lui permet pas de voler rapidement. Certains d'entre eux, dit-on, ne s'accouplent pas et conçoivent et mettent bas sans copulation, et ceux qui naissent atteignent presque cent ans. »²⁵¹³

L'assertion est reprise dans le roman de Merlin :

« La femelle du vautour, chose étrange à dire, répugne à l'accouplement et souvent elle conçoit et se reproduit sans la semence du mâle. Cette espèce, à l'instar de l'aigle, vole haut dans les airs et sent, grâce à ses larges narines, un cadavre de loin à travers les flots. En dépit de la lenteur de son vol, elle n'hésite pas à parcourir de longues distances pour satisfaire sa faim grâce à cette proie convoitée. Ces mêmes oiseaux vivent en pleine vigueur durant cent ans. »²⁵¹⁴

Le thème est repris par Chrétien de Troyes. Cligès, fils d'Alexandre et de Soredamor, la sœur de Gauvain, aime Fénice :

« Fenice ot la pucele non
Et ne fu mie sanz reson,
Car si com fenix li oisiaux
est de touz les autres plus biaux,
N'estre n'en puet que uns ensemble,
Ausi Fenice, ce me semble,
N'ot de biauté nule pareille. »²⁵¹⁵

Il ne peut l'épouser car la jeune fille a été donnée en mariage à son oncle Alis, empereur de Grèce, usurpant le trône d'Alexandre à Constantinople. Cligès la rejoint :

« Cligès avoc sa compaignie
Est repairez en Griffonie
Droit au port de Costentinoble. »²⁵¹⁶

Fénice, fille de l'empereur d'Allemagne, est restée vierge durant son mariage, car Alis est victime d'un breuvage concocté par Thessala. Fénice imagine un stratagème pour échapper à Alis : elle feint la mort grâce à un autre breuvage magique :

« Et Cligès qui rien ne savoit
De la poison que ele avoit
Dedenz le cors qui la fait mue
Et tient qu'ele ne se remue,
Cuide por voir qu'ele seit morte. »²⁵¹⁷

L'intervention des médecins de Salernes fait craindre que le stratagème ne soit découvert : Fénice échappe à la crémation, durant les supplices initiés par ces médecins.

« Ja endroit la metront en rost
Tant qu'ele iert tote greillie.
Cele se taist ne ne lor vie
Sa char a batre n'a malmetre
Ja la voloient en feu metre
Por rostir et por greïller »²⁵¹⁸

Au solstice d'hiver, Fénice est enterrée vive. Elle est aussitôt exhumée par Cligès qu'elle rejoint dans une tour, où les amants vivent cachés durant quinze mois. Au printemps, Fénice désire aller au jardin. L'épervier de Bertrand vient s'y poser et le chevalier surprend Cligès et Fénice, nu à nue ; il les dénonce. Les amants s'enfuient chez Arthur. L'empereur de Grèce meurt de dépit de n'avoir pu rattraper sa femme et son neveu. La guerre va éclater, mais la mort d'Alis y met fin. Cligès accède alors à la royauté et épouse Fénice.

Outre les rôles-titres, le roman met en scène deux rôles secondaires antagonistes, la magicienne Thessala et les médecins de Salernes. La première rend Fénice pâle comme la mort, les seconds la restituent noire comme une « escarboucle », c'est-à-dire le « carboncle » ou « l'orfroi », une pierre assimilée au feu. Laissons « Alis », le roi trompé par Fénice, nous le retrouverons sous un nom féminin, « Allix » ou « Alise », dans l'hagiographie et le folklore.

L'oiseau d'or :

Selon les auteurs antiques, le phénix est avant tout, un oiseau d'or, plus précisément un oiseau gardien de l'or dont il montre les traces sur sa poitrine :

« Le griffon, un animal indien [...] possède des griffes exceptionnellement puissantes qui font penser à celles d'un lion. La rumeur dit qu'il est pourvu d'ailes, que son plumage est de couleur noire sur le dos, et rouge, paraît-il sur le devant, tandis que les ailes elles-mêmes sont, non pas de la même couleur mais blanches. Ctésias raconte en outre que son cou est égayé de plumes bleu foncé, et qu'il a un bec d'aigle et une tête semblable [...]. Il ajoute que ses yeux sont incandescents. Il fait son nid dans les montagnes, et comme il n'est pas possible d'attraper un adulte, ce sont les petits que l'on capture. Les Bactriens, qui sont les voisins des Indiens, racontent que les griffons veillent sur l'or qui se trouve là-bas, et prétendent qu'ils l'extraient du sol et l'utilisent pour construire leur nid, les Indiens ramassant ce qui en tombe. Mais les Indiens contestent que les griffons soient les gardiens de l'or en question, car ces animaux n'ont pas besoin d'or.[...] ils disent qu'en fait, lorsqu'ils viennent pour ramasser l'or, les griffons prennent peur pour leurs petits et attaquent les intrus [...] Les indigènes, qui craignent la puissance de ces bêtes-là, évitent de partir à la recherche de l'or durant le jour, et ils y vont de nuit.[...] L'endroit précis où vivent les griffons et où se trouvent les mines d'or est totalement désert [...] »²⁵¹⁹

Bien que la description du gypaète soit assez peu fidèle à notre vision des couleurs (le « bleu » est un gris ardoise), le changement progressif de ses couleurs est conforme dans la légende, à ce qu'il est au cours de la vie de l'oiseau. Il est noir au nid, puis prend un plumage pâle sur la poitrine, ensuite doré, puis orangé jusqu'à sembler rouge. Arrêtons-nous un instant sur la couleur dorée de ce vautour, « aigle » ou « faucon ». Elien a eu quelque difficulté à l'identifier, car la silhouette du gypaète ne devait pas lui être familière :

« Sur les qualités apolliniennes du faucon : [...] les faucons sont les seuls oiseaux à pouvoir tranquillement et impunément regarder en face les rayons du soleil et à en supporter la vue sans la moindre gêne, quand ils s'élèvent au plus haut du ciel, la torche divine ne les incommodant absolument pas. En outre, ceux qui l'ont vu disent que le faucon vole à l'envers, comme s'il nageait sur le dos ; du coup, notre oiseau peut, sans tourner la tête et en toute liberté, regarder le ciel et "celui qui a un œil sur tout". Le faucon est le pire ennemi des serpents et des bêtes mordantes. Rien, ni serpent, ni scorpion, ni aucune autre créature née d'une engeance nuisible, ne saurait échapper à son

regard. [...] . Si l'on pose son tibia près d'un objet en or, il l'attire, le fait venir à lui en vertu d'un charme inexplicable, et l'entraîne à sa suite [...]. Les Egyptiens disent que la vie du faucon peut atteindre cinq cents ans [...] »²⁵²⁰

Le rouge est la couleur indiquée par son nom vernaculaire : le « phène » ou « phénix », est « *phoinikios* » c'est à dire pourpre. Le mythe de Prométhée, enchaîné par les dieux olympiens sur le mont Caucase à l'extrémité orientale du monde méditerranéen, reprend en partie les thèmes du mythe du phénix. Le rapport sémantique n'a pas été facile à établir parce que la notion de phénologie actuelle, est déconnectée du zoonyme « phène ». Ainsi Alain Livory avoue simplement son ignorance, quand d'autres auteurs préfèrent taire la difficulté :

« J'ignore d'où vient le nom de phène ».²⁵²¹

« Phène des Alpes » est le nom vernaculaire du gypaète. C'est un oiseau bien connu des auteurs grecs qui le placent sous la tutelle d'Apollon. Aristote fait le rapprochement entre le gypaète (« *phéné* ») et les mythes, par cette curieuse mention de la commensalité des jeunes aigles et des jeunes gypaètes :

« L'oiseau qu'on nomme le phène soigne beaucoup ses petits ; il se procure facilement sa vie, et leur apporte une pâture abondante; il est fort doux, et il élève, en même temps que ses petits, les petits de l'aigle, qu'il recueille, quand l'aigle les chasse de son nid; car l'aigle les en chasse prématurément, lorsqu'ils ont encore besoin qu'on les nourrisse et qu'ils sont trop faibles pour voler.»²⁵²²

Est-ce parce qu'Apollon a pour antagoniste un serpent ? Certains « aigles » sont prédateurs des serpents exclusivement tandis que le gypaète est le seul à savoir comment briser leur carapace en laissant choir les tortues d'une grande hauteur. L'ophiophagie des uns est confondue avec le talent de « casseur d'os » des autres.

Le casseur d'os :

Qui est « l'orfraie » ou « l'orfroi » ? Il s'agit de mots dérivés du nom latin du gypaète, « *ossifraga* », le casseur d'os. Il n'est pas facile de faire le rapprochement avec le gypaète, mais Ovide y pourvoit :

« Il est des hommes qui croient que lorsque l'épine dorsale a pourri dans la tombe, la moelle humaine se change en serpent. »²⁵²³

La seule façon de rapprocher le phène zoologique de l'oiseau mythique aurait été d'observer le phène mangeant la moelle des os. L'observation n'a pas été rapportée par les auteurs antiques, sauf erreur de notre part.

« Tous ces prodiges ont cependant un principe qui les produit; mais il est sur la terre un oiseau unique qui s'engendre et se renouvelle lui-même : les Assyriens l'appellent le phénix. Il ne se nourrit ni d'herbes, ni de fruits : il vit des larmes de l'encens et des sucs de l'amome. Quand il a vu cinq siècles marquer le terme de sa vie, il construit, de ses ongles et de son bec, un nid sur les hautes branches d'un chêne ou sur la cime tremblante d'un palmier; il le remplit de légères tiges de cannelle, de nard, de myrrhe et de cinname, se couche sur ce bûcher odorant, et meurt dans les parfums. On raconte qu'un jeune phénix renaît alors des cendres de son père, et qu'un même nombre de siècles doit marquer son existence. Lorsque l'âge lui a donné des forces, et qu'il peut charger ses ailes, il dégage du poids du nid les rameaux de l'arbre, enlève ce pieux fardeau, l'emporte dans les airs, arrive dans la ville du Soleil, et, devant les portes sacrées du temple de ce dieu, dépose le tombeau de son père et son propre berceau. »²⁵²⁴

L'interprétation eschatologique par le truchement d'un animal repose sur l'idée que la mort avant terme n'est pas un processus « naturel ». Elle est donc mais le fait d'un

agent, maléfique ou bénéfique. L'alternative est alors la suivante : soit une entité malveillante (l'ennemi du héros en est l'agent) prend la vie avant terme, sinon une entité bienveillante (un ami, un parent) donne la mort. Cette idée est sous-jacente à une notule d'Élien, où elle est exprimée en des termes inversés (la mort « honorable » du guerrier et la mort naturelle, indigne d'un homme) :

« Les Vachéens (qui sont un peuple occidental) brûlent sur un bûcher les cadavres de ceux qui sont morts de maladie, pour les humilier, estimant qu'ils ont eu une mort douillette et indigne d'un homme, tandis que ceux qui ont perdu la vie à la guerre, et qu'ils considèrent comme des hommes nobles et de grande valeur, ils les abandonnent aux vautours qu'ils tiennent pour des animaux sacrés. Romulus, lorsqu'il eût pris les auspices sur le mont Palatin et tiré du vol de douze vautours un présage favorable, s'inspira du nombre des oiseaux et décréta que les chefs romains devraient être précédés de faisceaux en nombre égal à celui des oiseaux qui avaient été aperçus à cette occasion. »²⁵²⁵

L'alternative est clairement énoncée : le cadavre au sens de l'immondice est brûlé, alors que les os soigneusement décharnés, quasi incorruptibles, sont offerts aux gypaètes qui se chargent de les consommer. Le rite existe encore dans les « tours de silence » héritées de la religion iranienne archaïque. Le gypaète se charge de restes des « héros » tandis que les cadavres vulgaires sont détruits par le feu. En Occident, les reliques osseuses des saints hommes sont exposées à la vénération au lieu d'être offerts aux oiseaux sacrés. Dès le mythe iranien du phénix échappe à l'entendement des Occidentaux : il a été compris comme une régénération par le feu et le contresens est évident.

Le brasier, le phénix, le cygne :

Le mode opératoire a été repris par tous les auteurs de bestiaires :

« J'ai appris qu'il y avait chez les Indiens, un oiseau nommé phénix qui existe sans avoir de parents et sans s'accoupler. On dit qu'il vit très longtemps et sans éprouver la moindre peur parce que les hommes ne tentent rien contre lui [...] La mort représente pour lui le commencement de la vie. Quand devenu vieux, il constate qu'il est moins apte à voler ou que l'éclat de ses yeux a faibli, il rassemble de la paille sur un rocher élevé et construit le bûcher qui lui donne la mort -ou le nid qui lui donne la vie-. Le phénix se place au milieu du bûcher qu'embrase la chaleur des rayons solaires. Il se consume de cette façon et un autre phénix renaît de ses cendres et se conforme à la coutume ancestrale, c'est-à-dire qu'il naît par le seul éclat du soleil, sans père, ni mère. »²⁵²⁶

[Où l'oiseau est censé être unique]

« Le phénix est un oiseau d'Arabie, ainsi nommé pour sa couleur phénicienne ou parce qu'il est seul et unique dans le monde entier ; en effet, chez les Arabes, unique se dit phoenix. Il vit plus de cinq cents ans ; quand il comprend qu'il est vieux, il ramasse des branches de plantes aromatiques, s'en construit un bûcher et, tourné vers les rayons du soleil, entretient du battement de ses ailes le feu qu'il a lui-même allumé, et renaît de ses cendres. »²⁵²⁷

[Où l'oiseau est assimilé à l'arbre-support, le palmier phoenix]

« Le phénix est un oiseau d'Arabie tel qu'il n'en existe pas plus d'un seul dans le monde entier : il est bien grand comme un aigle, mais il a une crête de chaque côté sous la mâchoire, et les plumes, tout autour de son cou, brillent comme de l'or fin d'Arabie ; mais plus bas, le reste du corps jusqu'à la queue est de couleur pourpre, et la queue est rose, selon le témoignage des

Arabes qui l'ont vu bien souvent. Et les gens disent qu'il vit cinq cents quarante ans, et d'autres affirment que sa vie dure bien mille ans et plus : mais la plupart des gens disent qu'il vieillit en l'espace de cinq cents ans. Et quand il a vécu tout ce temps, sa nature l'avertit et l'attire vers la mort. Et pour retrouver la vie, il s'en va auprès d'un arbre délicieux et au parfum délectable : il fait un petit amas de ses branches et y met le feu, puis il pénètre dans ce bûcher juste au moment où se lève le soleil. Et une fois qu'il est brûlé, ce même jour, il sort de sa cendre un petit ver doué de vie : le second jour après sa naissance, il ressemble à un petit oisillon ; au troisième jour, il est devenu aussi grand et fort qu'il doit l'être, et il s'envole aussitôt vers le lieu où se trouve sa demeure. Et certains disent que le feu est fait par le prêtre d'une cité nommée Héliopolis, et que c'est là que le phénix renaît de la manière indiquée plus haut. »²⁵²⁸

[Où l'oiseau est assimilé à son nid]

« Ces êtres, cependant, tirent leurs origines d'autres êtres. Il n'en est qu'un, un oiseau, qui se régénère et se reproduit lui-même; les Assyriens le nomment le phénix. Ce n'est pas de graines ni d'herbes qu'il vit, mais des larmes de l'encens et du suc de l'amome. Quand il a achevé les cinq siècles de son existence, aussitôt, sur les branches et à la cime d'un palmier que balance le vent, de ses griffes et de son bec que rien ne souille, il se construit un nid. Après y avoir étendu une couche de cannelle, de brindilles de nard aux douces odeurs, de morceaux de cinname mêlés de myrrhe fauve, il s'y place et achève sa vie enveloppé de parfums. Alors dit-on, un petit phénix, destiné à vivre un nombre égal d'années, renaît du corps de son père. Quand avec l'âge il a pris des forces et qu'il est capable de porter un fardeau, il allège du poids de son nid les branches du grand arbre, et pieusement il emporte ce nid, qui fut son berceau et la tombe de son père ; et, une fois arrivé à travers les airs légers, dans la ville d'Hypérion, il le dépose devant les portes sacrées, au temple d'Hypérion. »²⁵²⁹

[Où l'oiseau d'or est l'antithèse de la flèche]

« Les gens du pays affirment que l'oiseau nommé le Cinnamone apporte aussi, on ne sait d'où, la matière appelée de ce nom, et qu'il en compose son nid. Il le place sur des arbres et dans les branches les plus hautes. Les indigènes font tomber ce nid à coup de flèches garnies de plomb, et ils recueillent le cinnamone de celui que l'oiseau a apporté. »²⁵³⁰

[Où l'oiseau est assimilé au parfum]

« Il habite en Inde un oiseau que l'on nomme phénix ; c'est là qu'il demeure en permanence, et il est impossible de le trouver ailleurs. Cet oiseau est toujours dépourvu de compagnon, car il n'en naît jamais qu'un seul à la fois. Il vit cinq cents ans, pour autant que je sache, en conservant une belle apparence, un bon visage, sans changer le moins du monde d'aspect et de manière d'être. Quand les cinq cents ans sont accomplis, alors il se sent trop vieux, et il se charge d'épices excellentes, précieuses et de diverses espèces. Du désert, il s'envole pour la ville d'Héliopolis. Dans cette ville se trouve un prêtre, qui, en vérité, est instruit de l'événement : à certains signes, il connaît avec certitude la venue de l'oiseau. Et lorsqu'il sait que le phénix doit venir, il fait cueillir des branches de fenouil et les lie en un petit faisceau ; il les dépose sur un très bel autel. L'oiseau, chargé d'épices ainsi que je vous l'ai dit, vient le trouver quand il veut se rendre à l'autel. De son bec, il allume le feu, car il frappe si fort sur la pierre dure que le feu, par un heureux hasard en jaillit : il enflamme et embrase très rapidement les épices et les sarments. Quand le feu brûle clair et ardent, l'oiseau s'y jette aussitôt, et s'y consume jusqu'à ce qu'il soit réduit en poussière et en cendre. Alors arrive le prêtre

pour voir comment la chose s'est passée. Il découvre un tas de cendres, qu'il écarte tout doucement, jusqu'à ce qu'il y ait trouvé un petit ver, qui exhale une odeur beaucoup plus douce que celle d'une rose, ou que quelque autre fleur que ce soit. Le prêtre revient le lendemain pour voir ce qu'il advient de l'oiseau, qui a déjà pris forme ; au troisième jour, on peut lui donner le nom d'oiseau, et il est pourvu de tout ce qui lui est nécessaire. Il salue alors le chapelain en s'inclinant devant lui, puis il repart tout joyeux. Il ne revient que cinq cents ans plus tard. »²⁵³¹

L'exemple le plus fameux est celui de « l'oiseau-rok » des contes africains, capable de porter un éléphant dans chaque serre. Nous retrouvons la figure du phénix venant chercher l'ivoire dans le brasier, dans le conte du chevalier-cygne ou la légende de Godefroy de Bouillon :

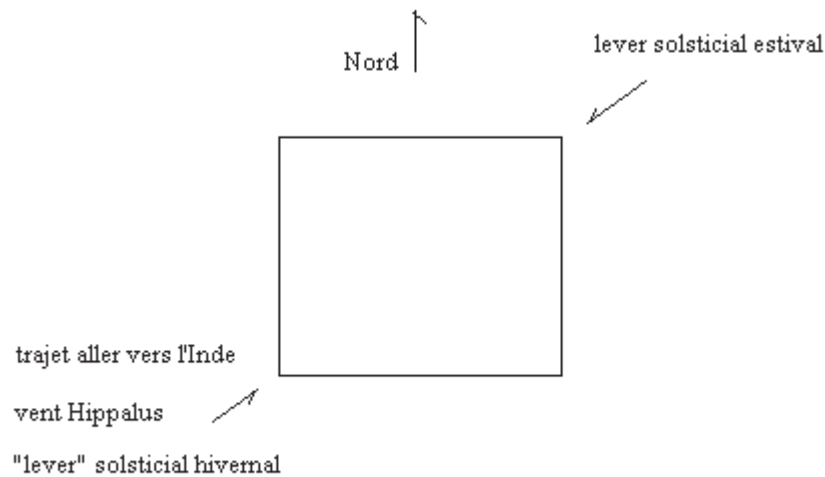
« Voici qu'un oiseau se mit à survoler le brasier, il avait l'apparence d'un cygne plus blanc que la fleur des prés. Quand il fut arrivé, il le survola en tournant, par trois fois, puis, sous les yeux de tous, se plaçant juste au-dessus, il se précipita au cœur du brasier. Il n'y resta pas mais en ressortit peu après, sans aucune trace de brûlure ou de meurtrissure. Il avait tiré du brasier le cor d'ivoire blanc et, sous les yeux de tous, l'emporta avec lui. Tous le suivirent du regard aussi longtemps qu'ils le purent. »²⁵³²

On ne s'étonnera pas que la mère du « cygne » soit la fée Elixo, un cerf de dix cors.

Les épices, le Liban et la Phénicie :

Le signifié de puissance est fondé sur l'antinomie de l'or déposé dans le nid du phénix et de l'ordure dont il se nourrit et nourrit son enfant. L'antinomie entre la rareté du métal précieux et la vulgarité des immondices collectés au jour le jour, en fait le symbole de l'activité quotidienne des chercheurs. Pour comprendre l'enjeu de la quatrième fonction, il faut rapprocher le carnaval du « potlatch ». Dans nombre de carnivals, les participants mettent un point d'honneur à dépenser ce jour-là ou exhiber dans un costume somptueux, l'équivalent de l'épargne d'une année. Ainsi le plus humble ou le plus jeune devient le roi de la nouvelle année : il règne un jour, à Nouvel An. Ce mythe est l'inverse de celui du bon laboureur ou du citoyen romain, qui doivent vivre tout l'an de la terre qu'ils peuvent labourer ou bêcher en un jour. Un phénix ne pourrait-il pas vivre de fiente et dormir sur l'or, comme n'importe quel mendiant ou avaricieux ? Les pillards ne s'attaquent au nid des gypaètes ou des griffons que tous les 520 ans ; en cherchant bien, ils y trouvent en cinnamome, en cannelle ou en encens, l'équivalent du poids d'or de l'oiseau. Le retournement de situation a lieu en cours de cycle, car cet or se ternit, rougit et se dévalorise à tel point que le feu s'y met : est-ce le rougeoiement de la poitrine de l'oiseau qui est assimilé à la braise volée par Prométhée ? Evidemment non. Il s'agit de la qualité du produit soi disant brûlé lors du renouvellement de l'oiseau, car le meilleur encens est celui collecté l'automne, quand les scarifications pratiquées à partir du solstice d'été sur l'écorce des arbres, ont produit une résine pure et blanche. La moindre qualité est une résine rousse, impure, collectée au printemps, suite aux scarifications faites à partir du solstice d'hiver. Le régime des vents de mousson, à cette latitude, donne une orientation bipolaire des vents dominants. Nous représentons toutes les indications saisonnières et directionnelles sur un seul schéma de navigation entre les pays producteurs et négociants d'épices, de part et d'autre de l'Océan Indien :

Figure 57



La production d'encens sur les côtes arabes, est conforme à la couleur des résines : la résine des vents dominants d'Est en Ouest, soufflant de décembre à mars, est blanche comme le soleil à l'aube du solstice d'été. Cette résine est dite « oliban » ou « liban ». La résine est rousse comme le soleil au couchant du solstice d'hiver, de juin à octobre, quand le vent souffle d'Ouest en Est. Le commerce des épices produites en Inde et en Indonésie, passe d'abord par les voies maritimes : le vent Hippalus, soufflant de juin à octobre depuis le Sud Ouest, conduit les négociants en Inde. Le vent contraire, soufflant de décembre à mars, les ramène sur les côtes arabes. Un trajet vers le Nord achemine les épices vers leur marché, le Liban en Phénicie.

Le mythe de Leucothoé :

Ovide la présente en quelques mots :

« La plus belle femme de l'Arabie, Eurynome, lui donna le jour. Elle grandit, et bientôt le temps développa ses charmes. Bientôt, par sa beauté, Leucothoé surpassa sa mère, comme sa mère surpassait les femmes de l'orient. Son père, Orchamus, qui régnait sur la Perse, était le septième descendant du vieux Bélus. »²⁵³³

Apollon en tombe amoureux, mais de ce fait néglige Clytie :

« Phébus, prenant les traits d'Eurynome, se rend au palais de Leucothoé. Il la voit au milieu de douze esclaves, qui filaient à la clarté des flambeaux. Après lui avoir donné quelques baisers, comme une tendre mère en donne à sa fille chérie : "Je veux, dit-il, te parler en secret. Esclaves, éloignez-vous, et n'empêchez pas une mère de causer librement avec son enfant" ! Les esclaves obéissent. À peine le dieu est-il seul avec elle, et sans témoins : "Je suis, dit-il, celui qui mesure les jours, les saisons, et les ans; celui qui voit tout, et par qui l'on voit tout dans le monde. Je suis l'œil de l'univers; je vous aime, gardez-vous d'en douter". Leucothoé pâlit, sa main tremblante laisse échapper et sa quenouille et ses fuseaux. Son timide embarras l'embellit encore. En ce moment, le dieu reprend sa forme immortelle. Leucothoé est effrayée de ce changement soudain; mais vaincue par l'éclat dont il brille, elle ne sait plus se défendre, et cède à son amant. »²⁵³⁴

Clytie pour se venger dénonce la perte de la virginité de sa rivale, à Orchamus :

« Elle osa le dénoncer à Orchamus. Ce père cruel et sans pitié fait saisir sa fille. En vain, tendant les bras vers l'astre du jour, elle s'écrie : "Il employa la violence, il triompha malgré moi" ! Le barbare l'ensevelissant vivante dans la terre, d'un sable pesant fit couvrir son tombeau. Le Soleil, par la force de ses rayons, travaille à te dégager, à t'ouvrir un chemin à la lumière, à la vie. Mais, accablée sous le poids qui te couvre, nymphe infortunée, tu ne peux soulever ta tête, et déjà tu n'es plus. »²⁵³⁵

Enfin, Apollon parvient à sauver son amante :

« Le dieu épanche alors sur le sable, et sur le corps de son amante, un nectar odorant; et, après de longs gémissements : "Du moins, dit-il, tu porteras ta tête vers le ciel" ! En ce même moment, le corps de la Nymphe s'amollit pénétré d'une essence divine, la terre en est parfumée. Un arbre dans son sein étend ses racines, perce la tombe, s'élève et distille l'encens. »²⁵³⁶

On comprendra que le liquide séminal d'Apollon, équivaut aux gouttes d'encens blanc récoltées en automne, sur l'arbre de Leucothoé. Le climat des régions productrices d'encens est bipolaire -appeler cette épice « liban » est donc trompeur, tant le climat de la Phénicie n'est pas celui la côte d'Eden-. Les déplacements célestes et aériens sont quasiment parallèles sur les côtes d'Aden et leur retournement se produit aux solstices. Les équinoxes ne sont pas, ici, le point médian d'une course annuelle solaire qui n'a aucune valeur discriminante à cette latitude, mais les points homologues des extrémités de la course solaire et aérienne. Le référentiel y est donc strictement équivalent à celui de la carte de Peutinger. Autrement dit, il y manque la dimension latitudinale des cartes dont nous nous servons sous le climat tempéré.

Le sperme et le sang divin :

L'antithèse du sperme automnal d'Apollon, est la résine rousse récoltée au printemps sur l'arbre de Leucothoé. La dissonance est importante, si l'on croit que l'équivalent du sang humain, coule dans les veines d'Apollon ! Pas plus qu'un encens noir n'exsude de l'arbre producteur d'encens, le sang divin (« *ichor* ») n'est rouge. Homère en donne la description, au moins pour Aphrodite, blessée en secourant Enée :

« Or, Diomède poursuivait Cypris avec le bronze impitoyable. Il la savait déesse sans vaillance, et non de ces déesses qui commandent aux hommes à la guerre, Athénè ou Enyo, destructrice de villes. Quand il l'eut rejointe en la poursuivant dans l'épaisse mêlée, se fendant, le fils du courageux Tydée blessa Cypris à l'extrémité de la main, d'un bond, lance aiguë contre chair délicate. Aussitôt la lance perça la peau, (à travers la robe divine que les Charités avaient faite elles-mêmes) au poignet, au-dessus de la paume. Alors coula le sang divin de la déesse, l'ichor, tel qu'il coule du corps des dieux bienheureux; car ils ne mangent pas de pain, ne boivent pas de vin flamboyant : c'est pourquoi ils n'ont pas de sang, et sont appelés immortels.»²⁵³⁷

Laisser brûler un brasier alimenté des épices les plus rares, peut sembler paradoxal pour des peuples dont le climat est tempéré : dans le référentiel romain, l'année est l'unité temporelle et le « jugère » la contenance foncière. Deux jugères de terre romaine ont un rapport annuel suffisant pour un citoyen et sa famille. Eclaircissons ce point. Un phénix aurifère équivaut apparemment au gain des 520 années de production agraire vertueuse. On comprendra que le phénix soit si rare, au point qu'on le dise unique de son espèce ! Si l'on pousse le raisonnement analogique jusqu'au bout, les terres arides où poussent les arbres mâles producteurs d'encens,

sont tellement improductives, que la contenance foncière nécessaire pour y faire vivre une famille d'agriculteurs à la façon romaine, serait de 1 040 jugères.

Les 520 ans sont la phase « visible » de la vie du phénix, entre sa sortie de l'œuf sous forme d'oisillon informe et sa prochaine crémation. Dans ce cycle sont comprises les années de sa vie « en noir », à la façon dont la nuit est complémentaire du jour. Le temps se mesure en millénaire quand il est rythmé par les alternances des résines blanches et rousses, à raison d'une goutte blanche par arbre en « été » (la récolte d'automne) et une goutte rousse par arbre en « hiver » (la récolte de printemps). Le phénix et l'arbre à encens sont en opposition chromatique : nous en inférons que le terme de la vie du phénix est à Héliopolis, quand l'oiseau poussé par de vents d'Est et âgé de 520 ans, vient s'y régénérer. Quant à savoir où vivent les phénix encore blancs... La question est posée par Aristote :

« Et certains disent du vautour que personne n'a vu ni son petit ni son nid. Et c'est à cause de cela qu'Hérodore de Byzance, le père du sophiste Bryson, disait qu'il vient d'une autre terre, élevée, donnant pour preuve qu'il s'en montre rapidement en grand nombre, mais en provenance d'où, cela n'est clair pour personne. »²⁵³⁸

La notule est reprise plus loin dans le texte :

« C'est pourquoi qu'Hérodore de Byzance, le père du sophiste Bryson, dit que les vautours viennent d'une autre terre, invisible pour nous, et il en donne pour preuve que personne n'a vu de nid de vautour et que beaucoup de ces oiseaux se montrent soudain en suivant les armées. Les voir est certes difficile mais on en a vu. »²⁵³⁹

Tous les grands voyageurs, d'Alexandre le Grand au Prêtre Jean, sont allés vers l'Est chercher les Portes d'or ou la source de la vie. L'ultime tentative fut celle de Jean de Mandeville, compilant toutes les sources littéraires : il en arrive à croire qu'à Eden les gens naissent vieux et rajeunissent au cours de leur vie.

Les cris de l'orfraie :

L'oiseau est reconnaissable entre tous, car son cri est celui des pleurs d'une femme, plus précisément ceux d'une mère à la recherche de son enfant :

« Les hommes ne peuvent observer que rarement les gypaètes. Ils habitent en effet les roches les plus hérissées, construisent leurs nids pour les petits sur des parois escarpées, se posent au bord des précipices plutôt que dans les troncs ou sur les branches. Ils chérissent leurs oisillons plus que tout, et si un paysan dérobe, sans qu'il le voie, le petit d'un gypaète, il se lamentera et négligera de se nourrir : il ne s'envolera plus du nid, emplira tout l'espace de ses plaintes -on dirait une femme qui se lamente- et inondera ses joues d'un flot de larmes. Leurs joues et leur cou sont tout garnis de plumes, ce qui fait qu'ils arborent une sorte de barbe jusqu'à la gorge. »²⁵⁴⁰

Le bruit qu'a entendu Teirnon, la nuit où un être surnaturel est venu tenter de ravir le poulain, est justement celui du « vautour doré », le gypaète injustement appelé « griffon ». La fameuse « griffe » -que d'aucuns confondent avec une corne- n'est que la transcription maladroite du nom de l'oiseau ravisseur. Le nom « ossifraga » a perdu son sens initial, qui désignait le gypaète, pour s'appliquer à d'autres très grands rapaces charognards. Citons Aristote qui décrit le pygargue :

« Une autre espèce [d'aigle] a des ailes tachetées de noir et la tête blanche ; c'est le plus grand de tous les aigles. Ses ailes sont très-peu étendues ; son croupion est allongé. Il ressemble assez à un vautour ; on l'appelle la cigogne-de-montagnes, et aussi le sous-aigle. Il habite les bois. Il a toutes les mauvaises qualités des autres aigles, sans en avoir aucune des bonnes. Il se

laisse prendre et poursuivre par des corbeaux et des oiseaux aussi faibles. Son vol est lourd ; il vit d'aliments misérables et se nourrit de charognes. Il a toujours faim ; il crie sans cesse et se plaint toujours. »²⁵⁴¹

Le caractère distinctif est ici le cri ; cet attribut devient aussi celui de l'aigle criard, mais le nom (« orfraie », « osfraie », « osprey ») leur est resté et désigne aujourd'hui un aigle pêcheur, pygargue ou balbuzard. En parallèle le mot devient, par corruption, « fresaie », « fresaye », « effraye » ou « effraie ». La croyance perdure jusqu'à nos jours, que l'oiseau a deux cris, l'un pour repousser ou avertir, l'autre pour attirer ou subjuguier. Comme l'effraie est nocturne, on comprend le glissement de sens au sujet d'une « griffe » nocturne, chez Teirnon, la nuit du 1^{er} mai. Citons Buffon :

« Elle pousse différents sons aigres, tous si désagréables, que cela, joint à l'idée du voisinage des cimetières et des églises, et encore à l'obscurité de la nuit, inspire de l'horreur et de la crainte aux enfants, aux femmes, et même aux hommes soumis aux mêmes préjugés et qui croient aux revenants, aux sorciers, aux augures: ils regardent l'effraie comme l'oiseau funèbre, le messager de la mort ; ils croient que quand elle se fixe sur une maison, et qu'elle y fait retentir une voix différente de ses cris ordinaires, c'est pour appeler quelqu'un au cimetière. »²⁵⁴²

Le mythe de Phinée :

Ovide propose une description de l'effraie, ou stryge, particulièrement dramatique :

« Il existe des oiseaux voraces, non ceux qui se jouaient de la faim de Phinée, mais une race descendue de celle-là, à la tête énorme, aux yeux fixes, au bec aiguisé pour la rapine; leurs plumes sont blanches, et leurs serres crochues. On dit qu'ils déchirent avec leur bec les entrailles qui ne se sont encore nourries que de lait, et qu'ils aiment à s'enivrer de sang. On les nomme striges, à cause du cri sinistre dont ils épouvantent la nuit. Ces oiseaux donc, soit qu'ils se reproduisent entre eux, soit qu'un charme puissant les crée, et qu'on ne doive y voir que de vieilles femmes, métamorphosées par un chant marse (sic), viennent s'abattre sur le berceau de Procas. [...] l'infortunée victime ne peut implorer du secours que par ses vagissements; la nourrice effrayée accourt à cette voix qui l'appelle, et trouve son nourrisson les joues déchirées par des serres acérées. Que faire? [...]. Elle court vers Craniè et l'instruit de ce malheur: [...] Aussitôt, à trois reprises, elle touche les portes avec une branche d'arbousier; trois fois, avec cette branche, elle touche aussi le seuil; à l'entrée de la maison, elle répand une eau douée de vertus puissantes, et tenant à la main les entrailles crues d'une truie de deux mois: "Épargnez, dit-elle, oiseaux de la nuit, les entrailles de cet enfant; qu'une victime, jeune aussi, vous tienne lieu de cette jeune victime; prenez, je vous prie, cœur pour cœur, fibre pour fibre; nous vous abandonnons cette existence, pour en sauver une plus précieuse." Après cette offrande, elle expose en plein air les entrailles dépecées, et défend à ceux qui assistaient au sacrifice d'y porter leurs regards; puis elle pose le rameau d'aubépine, présent de Janus, près de la petite fenêtre qui donne du jour au berceau. On dit que, depuis, les oiseaux ne vinrent plus assaillir le lit de l'enfant [...].»²⁵⁴³

Qui est Phinée ? C'est le fils d'Agénor, le roi de Phénicie et lui-même fils de Poséidon. Phinée est un devin zélé, trop attentif au destin des hommes pour que les dieux ne se vengent : il a été aveuglé. Selon une autre version, il aurait préféré une vie longue à la vue. Il est harcelé par les harpies, mais Jason et les Argonautes délivrent « le malheureux Phinée, qui, privé de la clarté des cieux, traînait une

vieillesse importune dans une nuit éternelle ». On comprendra alors que l'un des frères de Phinée soit Phénix. Leur sœur s'appelle Europe : enlevée par Zeus, elle n'a jamais été retrouvée par ses cinq frères, qui ne la cherchaient apparemment pas du bon côté de l'Equateur antique. La nymphe qui s'est opposée aux Stryges est nommée « Craniè » ou « Carna » ; elle est fêtée selon Ovide, aux calendes de juin, au moment où le soleil entre dans la constellation de l'Aigle. A la même date est fêtée Junon, parèdre d'un dieu à l'aigle. Par plusieurs détails de sa légende, Carna est comparable à Artémis : l'une exerce sa tutelle sur les portes et les seuils, l'autre à la lisière entre le paysage cultivé et les territoires sauvages. Le cri effrayant des Stryges ou des Harpies est un bon moyen d'identifier l'être qui s'envole de la tour de Lusignan. L'autre est évidemment le chant harmonieux que ces mêmes entités, sous l'apparence gynémorphe, font entendre aux chasseurs de cerfs et aux marins :

« Nous allons vous parler de la sirène, qui a une physionomie très étrange, car au dessus de la ceinture, elle est la plus belle créature du monde, faite à la ressemblance d'une femme ; mais pour l'autre partie du corps, elle a l'allure d'un poisson ou d'un oiseau. Son chant est si doux et si beau que les hommes qui naviguent sur la mer, aussitôt qu'ils entendent ce chant, ne peuvent pas s'empêcher de diriger vers elle leur navire ; ce chant leur paraît si doux qu'ils s'endorment sur le bateau ; et lorsqu'ils sont tout à fait endormis, c'est alors qu'ils sont victimes d'une grande traîtrise, car les sirènes les tuent si soudainement qu'ils n'ont pas le temps de dire mot.²⁵⁴⁴ »

La légende de Mélusine :

Les trois filles de la fée Pressine sont nommées respectivement « Palestine », « Melchior » et « Mélusine ». Deux de ces noms sont familiers : « Melchior » et « Palestine » évoquent immanquablement la naissance christique, avec pour le premier, une indication calendaire (le 6 janvier ou le solstice d'hiver) et pour l'autre, une indication directionnelle (le Levant ou l'Orient). Dès lors, nous sommes enclins à lire dans « Pressine » la métathèse de « Persine », qualificatif des fruits venus de Phénicie, les poires perses ou « perches », nos pêches actuelles. Si la mère et les filles s'équivalent, nul ne doute que Mélusine soit l'un des noms du soleil levant :

« Lorsque le pêcher est en fleur, jour et nuit ont la même longueur. »²⁵⁴⁵

La comparaison onomastique en fait l'équivalent de Lucina, la déesse qui préside aux accouchements. Les dates patronales sont difficiles à attribuer : Melchior est fêté soit le 6 janvier, soit le 7 septembre. Mélusine n'est pas fêtée sous ce nom, mais Barbé (1994) renvoie à Mélanie (fêtée le 31 décembre) tandis que Lelu, cité par Gricourt et Hollard (2004), renvoie à la reine Mélusie d'un martyrologe du XII^e siècle, fêtée le 7 septembre. Sainte Reine est incontestablement honorée le 7 septembre ; en revanche, sous son nom breton de « Rivanone », elle l'est le 19 juin. Les dates de début septembre ne posent guère de problème si l'on considère qu'elles ont été fixées antérieurement à la réforme grégorienne du calendrier ; ce sont des dates équinoxiales, ayant subi la dérive du calendrier julien, confirmées par la coutume anglaise du Horn Dance.

Pour restituer les positions relatives des quatre personnages de la légende de Lusignan, nous pouvons utiliser les quatre apparences successives du phénix (noir, blanc, doré, rouge) en assignant aux couleurs leur place dans la séquence solaire quotidienne : blanc à l'aube, doré à midi, rouge à vêpres. En passant du rang aux quatre directions cardinales, un tableau des correspondances est vite établi : Pressine et Palestine ne peuvent avoir qu'une place, celle de l'Orient. Nous en déduisons que la mère et la fille sont la « forme blanche », si la féminité est multiforme. Melchior

est indécidable : le nom se rattache à l'apparence nocturne (à cause du mythe christique de l'étoile de Bethléem), à la direction du levant et à la date opposée à celle de Pressine et Palestine (le 7 septembre). L'interprétation est contradictoire : comme date antérieure de Nouvel An à la réforme julienne du calendrier, Melchior est blanche, comme date julienne de Nouvel An, elle est noire, et comme date automnale de natalice, elle est rouge... Quant à Mélusine, assimilée à sainte Mélanie, elle serait noire, mais assimilée à sainte Reine, rouge. Heureusement, le raccord onomastique entre Reine et Rivanone, nous permet de l'imaginer dorée, lors du solstice d'été. On s'aperçoit ainsi que l'assimilation de Mélusine et Mélanie n'est pas si absurde qu'il y paraissait : l'opposition entre les deux solstices, vaut ailleurs l'antinomie entre le noir et le blanc et dans ce cas, celle entre la nuit et l'or des griffons. L'interprétation de la dame du lac comme un aigle doré est corroborée par l'amie de Lanval; dont la tente est surmontée d'un aigle d'or.

Il convient de dissiper une illusion référentielle, car le gypaète est nommé, à tort, « milan » dans l'album de Grassi, un bestiaire datant de 1450. Dans sa fable n° 136, Esope expose quel est le rapport entre le cri des « aigles » et celui des quadrupèdes terrestres :

« Le milan eut jadis une autre voix, qui était perçante. Mais un jour il entendit un cheval qui hennissait admirablement, et il voulut l'imiter. Mais il eut beau répéter ses essais : il ne réussit pas à prendre exactement la voix du cheval et il perdit en outre sa propre voix. De cette manière il n'eut ni la voix du cheval ni sa voix de jadis. Les gens vulgaires et jaloux envient les qualités contraires à leur nature et perdent celles qui y sont conformes. »²⁵⁴⁶

La désignation qu'utilise Esope (« *iktivos* ») pourrait être appliquée à différents rapaces ichtyophages, mais la voix est bien celle du milan ; l'indication sonore est printanière. Nous en trouvons l'écho dans la légende de saint Cuthbert (fêté le 20 mars), protégé par un « aigle » qui déploie ses ailes quand l'orage sévit. Aalardin, dans le roman de Caradoc, bénéficie des mêmes prérogatives. A la même date dans la légende galloise, c'est une entité andromorphe qui est censée prendre l'apparence d'un aigle : Llew a posé un pied sur un « bouc » (le mascaret printanier) et l'autre sur une baille (synecdoque du contenant pour le contenu, le saumon remontant pour frayer, comme un mascaret). Une fois le décor planté, « l'osprey » (un aigle pêcheur) ou « l'orfraie » (un autre aigle pêcheur) pousse alors son cri.

La mort de Llew :

Dans la dernière branche du Mabinogi, les indications animales sous la tutelle de Gronw Pebyr et de son rival Llew, sont un cerf et un aigle :

« Alors Gronw surgit de la colline appelée Bryn Kyvergyr, il s'appuya sur un genou, et lui lança la lance empoisonnée. Il l'atteignit dans le flanc avec une telle force que la hampe sauta, et le fer de lance reste planté dans sa chair. Llew s'envola aussitôt sous la forme d'un aigle, en poussant un cri horrible. On ne put désormais le voir nulle part. Aussitôt qu'il eut disparu, ils se rendirent à la cour, tous les deux et ils couchèrent ensemble cette nuit-là. Le lendemain Gronw se le va et prit possession d'Arduwy. Après avoir pris possession du pays, il y régna, si bien qu'il possédait à la fois Penllyn et Arduwy. »²⁵⁴⁷

Cette partie du récit montre l'accession à la royauté à date équinoxiale ; la date d'éviction de Llew au profit de Gronw est automnale, mais l'indication n'est suggérée dans le texte que par l'intervalle d'un an entre la rencontre des amants et leur

accouplement. La date est connue par analogie : l'heure de vêpres est au nyctémère ce que l'équinoxe d'automne est à l'année :

« Gronw continua à poursuivre le cerf. Il le rattrapa au bord de la rivière Kynvael et le tua. Il s'occupa ensuite à l'écorcher et à donner la curée aux chiens, jusqu'à ce que la nuit se refermât sur lui. Au moment où le jour faiblissait et où la nuit approchait, il passa devant le porche de la cour. »²⁵⁴⁸

Comme la fin du récit aboutit à un renversement de situation où Gronw est percé à son tour par la lance de Llew, vérifions qu'il s'agit bien de l'autre équinoxe. Ni Gronw, ni Bloddeuwedd, son épouse, ne sont les acteurs du renouveau. Seul Gwydion, le père de Llew, sait comment faire revenir l'aigle à l'apparence humaine ; il improvise un poème révélant la date printanière du retour à la forme humaine :

« Un chêne pousse entre deux vallées,
L'air et le vallon s'assombrissent,
Si je ne me trompe pas,
Cela vient du printemps de Llew. »²⁵⁴⁹

L'indicateur est ici un arbre marcescent, dont les feuilles repoussant à l'équinoxe assombrissent le vallon. Llew retrouve la royauté au moment où les fleurs et les filles-fleurs s'épanouissent : le cycle est achevé puisqu'une nouvelle année débute. Le thème est alors celui du renouveau végétal : le principe actif n'est pas la sève mais l'oiseau vivant dans l'arbre, au cœur du bois. La représentation du cycle de la sève à l'aide d'oiseaux cavernicoles est bien connue de la Rome archaïque (Picus est Mars) et de la Grèce antique (Athénè « *noctua* »). Dans le mythe celtique, l'effacement d'une fille-fleur ayant porté ses fruits à l'automne, au profit d'une nouvelle fille-fleur printanière est décrite par la métamorphose de Bloddeuwedd en chouette :

« Gwydion la rattrapa et lui dit : -Je ne te tuerai pas. Je te ferais bien pis : je te laisserai partir sous forme d'oiseau. En souvenir de la honte que tu as faite à Llew Law Gyffes, tu n'oseras plus jamais montrer ta face à la lumière du jour [...] tu ne perds pas ton nom, tu t'appelleras toujours Bloddeuwedd. » (Bloddeuwedd, c'est la « chouette » dans la langue d'aujourd'hui.) »²⁵⁵⁰

La pauvre n'a pas de chance car l'oiseau est mal famé :

« Nous vous parlerons maintenant du nycticorax, oiseau de mauvaise race : en bon français il se nomme fresaie. Cet oiseau est sale et puant ; il ne se soucie pas du jour et du soleil, sa nature permanente est telle qu'il préfère toujours la nuit et les ténèbres. Selon toute apparence, il est le serviteur du Démon. »²⁵⁵¹

Le cycle calé sur l'année équinoxiale équivaut au cycle de la royauté :

« Llew Law Gyffes reprit possession de son royaume, et il eut un règne prospère. D'après ce que dit le conte, il devint ensuite seigneur de Gwynedd. »²⁵⁵²

Mais auparavant, il aura été nécessaire de briser les reins du rival de Llew :

« Gronw prit alors la pierre et la plaça entre lui et le coup. Llew le frappa de sa lance, qui traversa la pierre de part en part, et transperça Gronw, en lui brisant l'échine. Ainsi fut tué Gronw Pebyr. »²⁵⁵³

Cette dernière description, où les os de Gronw sont brisés comme la pierre l'a été, permet de faire le rapprochement entre les « aigles » des versions médiévales et les phénix casseurs d'os. Ainsi l'os corbin des veneurs français renvoie directement au « corbeau » celtique ou Lugus. La pierre percée par Llew ou celle lancée par le gypaète, l'os de cerf percé par Artémis ou celui lancé par le gypaète, sont autant d'items congruents qui permettent de rapprocher la flûte d'Artémis dans le mythe de Marsyas, du cri du phénix et du chant des sirènes. Une « fille-fleur » s'accouple avec Gronw en automne, tandis qu'au printemps, quand l'aigle doré ou Llew

réapparaissent, une nouvelle saison « claire » débute. Une fille-fleur accompagne le renouveau. Bloddeuwedd-la chouette est à la nuit ce que Bloddeuwedd-la fleur est à la journée. Si le cerf est à Gronw ce que le vautour doré est à Lleu, Gronw n'a rien à craindre du trépas. Au printemps, il renaîtra et à la Madeleine, il sera en mesure de brouter la fille-fleur. Les éléments narratifs sont allusifs, mais suffisamment redondants pour que le tableau précédents puisse être complété par l'entité gynémorphe et les quatre animaux les plus vieux du monde celtique :

Tableau 225

cerf	pierre	(Rigani)	(Rigani)
corbeau	lance	Lugus	Teutatès
aigle	chaudron	Daga Devos	Taranis ?
saumon	épée	Nodons	Esus ?

« Rigani » est le nom adopté par Jean-Jacques Hatt. Elle est fêtée le 7 septembre, sous le nom de Reine. D'autres auteurs préfèrent le théonyme « Rigantona », suivant en cela le théonyme « Rhiannon » des Celtes insulaires médiévaux. César l'assimile à Minerve.

Résultats :

Les apports respectifs d'Hésiode et Hipparque :

Une génération grecque valant 33 ans, il suffit de multiplier les « valeurs qualitatives » des animaux mythiques par les coefficients indiqués puis de corriger par 10/12, pour obtenir le résultat de 26 730 ans. Le calcul n'a de sens que si les nymphes sont au nombre de douze, c'est à dire les neuf filles de Zeus et trois nymphes « nocturnes », les Parques, les Moires ou la triple Hécate. La valeur trouvée par Hipparque est indiquée par Eric Lindemann (1999) :

« [Hipparque] se rend compte que la position du Soleil lors des équinoxes rétrograde lentement sur l'écliptique et il peut même calculer que la période de ce mouvement est de 26 700 ans. C'est ainsi qu'il découvre la précession des équinoxes dont la période est en réalité de 26 000 ans et qui est due, comme on le sait, à un lent mouvement conique de l'axe de la Terre. »²⁵⁵⁴

L'assertion d'Hésiode pourrait avoir donné à Hipparque le moyen de vérifier la valeur de la période précessionnelle. La proposition est donc renversée : c'est aux historiens des sciences de prouver que les méthodes géométriques et les rudiments de trigonométrie en vigueur à l'époque d'Hipparque, lui ont permis d'aboutir au résultat de 26 700 ans. En effet, la proposition la plus simple consiste à affirmer que la valeur était connue avant lui puisqu'elle était déjà transmise sous une forme poétique attribuée à Hésiode.

L'argument du partage du nyctémère en phases inégales, soit un quart pour la phase sombre associée à la couleur noire, et trois quarts pour la phases claire décomposée en trois couleurs successives, blanc, doré, et rouge, ne vaut que pour des observations conduites aux latitudes hyperboréennes et lors du solstice d'été. Au lieu de découper le cycle en deux phases alternativement claires et sombre mais de longueur égale, ce système sémiologique est fondé sur des phases alternativement claires et sombres de longueur inégale. La prééminence accordée au « clair » au détriment du « sombre » conduit à minimiser le rôle de la dormance végétale : au lieu de durer six mois et d'être assimilable à la gestation des chèvres, elle est réduite à trois mois et ne peut plus signifier que la gestation des chiennes ou des louves. On

comprend aisément que la théologie des peuples qui auront souscrit à cette partition du monde, soit profondément déséquilibrée. Les entités andromorphes dominent alors le panthéon.

En conséquence, les apparences animales pertinentes ne sont plus les animaux à livrée alternativement blanche et brune au rythme des équinoxes, mais l’oiseau dont la livrée passe successivement par les quatre couleurs. Toutefois, sa désignation ne va pas sans poser quelques difficultés référentielles : certes le gypaète est barbu. Nous verrons plus loin que cet attribut de la virilité mature, s’il s’applique aisément aux entités andromorphes des Grecs, est aussi le critère qui permet de suivre les différences d’âge relatives aux quatre représentations masculines du décor externe du chaudron de Gundestrup. Cependant le gypaète est aisément confondu avec un aigle, un milan voire un faucon. Ce point soulève des difficultés référentielles dans la mesure où les quatre « phases » successives doivent être mises en correspondance de façon univoque. Le schéma d’interprétation repose alors sur le dédoublement des deux oiseaux, le corbeau et l’aigle dans la mythologie celtique, la corneille et le phénix dans la mythologie grecque. Reportons les quatre valeurs successives en comptant à partir de la transition entre la mort et la renaissance du phénix :

Tableau 226

phase	transition	phase	transition
noir	blanc	doré	rouge
minuit	prime	midi	vêpres

Modifions ensuite l’ordre pour faire correspondre la séquence des animaux mythiques avec les énoncés équivalents chez les Celtes :

Tableau 227

cerf	corbeau	aigle	saumon
rouge	noir	blanc	doré
air	terre	feu	eau
vêpres	minuit	prime	midi
Ouest	Nord	Est	Sud
équinoxe	solstice	équinoxe	solstice

Le vol du phénix du Sud au Nord :

Pour que le vol du phénix soit signifiant, il est nécessaire de changer de référentiel : nous proposons la conjecture selon laquelle le mythe du phénix nous vient du monde arabe ou indien. A cette latitude, le régime des vents est bipolaire ; les vents de mousson soufflent alternativement d’Est en Ouest, selon une cadence semestrielle. L’axe du monde est à peine visible, car la latitude est trop basse. Un marin se déplaçant en Mer Rouge depuis le Sud vers le Nord, verra la Polaire se lever chaque nuit, un peu plus haut dans le ciel : le phénomène saisonnier se combine alors avec l’effet du déplacement en latitude pour l’accélérer, et dans l’autre sens, pour le compenser. Autrement dit, les 520 ans ne seraient pas associés à un écart angulaire en longitude mais à un écart angulaire en latitude. Le changement de référentiel permet de résoudre deux dissonances : la première, relativement à l’étoile de Bethléem, censée indiquer l’axe du monde pour les cartographes occidentaux du Moyen Age, au mépris d’un écart de 90° sur le cercle. Vues depuis la Mer Rouge,

l'étoile de Bethléem et la Polaire peuvent être alignées. Le motif des trois mages portant de l'or, de la myrrhe et de l'encens, depuis une haute montagne, dite Nud, vers Bethléem, devient un trajet Sud/Nord congruent avec le vol du phénix.

La seconde dissonance provient de l'association entre la couleur pourpre de l'oiseau et le couchant, sa longitude la plus occidentale dans le mythe gréco-romain. Les trois couleurs des mages y sont substitués dans la version chrétienne : Melchior est un vieillard à la peau et la barbe blanches, portant l'or. Gaspard est un jeune mage à la face ou au manteau rouge, portant l'encens. Balthazar est un mage à la face noire, portant la myrrhe. Dans le mythe arabe ou indien, la couleur pourpre de l'oiseau n'est plus nécessaire, seul le passage du blanc à l'or est signifiant. Le signifié de puissance du phénix devient la déclinaison de la Polaire, c'est à dire l'antinomie Sud/Nord ou Aden/Héliopolis, l'écart entre un axe du monde tout juste visible sur l'horizon et un axe du monde bien visible au dessus de l'horizon. L'oiseau est alors censé voler d'une latitude basse à une latitude plus élevée, en 520 ans : les cinq siècles semblent être indépendants de la métrique solaire. Exclure le rythme solaire est une chose, mais par quoi le remplacer ? Il y a vraisemblablement une indication altitudinale dans le mythe arabe ou indien du phénix, liée à la différence de latitude entre les lieux de récolte de l'encens et l'estuaire du Nil, que nous n'avons pas su identifier.

Végétaux, animaux et unités temporelles :

Dans la théorie platonicienne, trois instances différentes concourent à faire des animaux -et l'Homme en est un- ce qu'ils sont par opposition avec les végétaux. La conséquence en est que les instances platoniciennes ont pour signifié de puissance, la distinction des genres taxonomique, selon les antinomies végétal/animal ou fixe/mobile. Plantes et animaux constituent le monde vivant platonicien, distribué sur la terre et dans la mer ; les trois instances contribuant à la vie sont réparties selon un dosage différent entre les genres taxonomiques. Reprenons le vocabulaire grec pour dire les choses à la manière de Platon : « *nous/thumos/epithumai* ». Ces trois notions sont traduites couramment par intelligence/force vitale et pulsion/capacité trophique. La réduction de la vitalité à ces trois notions conduit inmanquablement à dénier aux plantes l'intelligence et les pulsions, comme si le règne végétal n'était que force vitale et capacité trophique. Il ne s'agit nullement d'âme, comme on le lit couramment chez Frère (1998) car utiliser ce concept abouti inmanquablement à la conclusion que certaines plantes ont une âme et que certains animaux n'en ont pas. Il y a rupture de l'intégrité référentielle à croire que le monde vivant, séparé en ses deux « règnes », serait composé d'être inanimés (les végétaux ancrés à leur support) et d'êtres animés (les animaux capables de se mouvoir) mais le sujet n'est pas là. Il s'agit d'ordonner les trois instances vitales platoniciennes, dans les différentes strates du monde, tant il apparaît que la théorie est toute entière sous-tendue par les signifiés de puissance associés à l'expansion (selon l'opposition entre intelligence d'une part, force vitale et pulsions de l'autre) et à la régression (selon l'opposition entre intelligence et force vitale d'un côté, et pulsion de l'autre).

L'incapacité à exprimer la complexité autrement que par une assertion et son contraire, aura conduit à plusieurs réductions simultanées : dans le domaine de la métaphysique, c'est l'opposition entre les idées (in fine, la sphère céleste, la capacité à générer continûment) et le réel (le monde et l'inframonde, la tension entre la vie et la mort). Sinon, l'opposition entre le chaos (l'inframonde et la régression jusqu'au néant) et le cosmos (les idées et la réalité, la tension entre l'être en puissance et l'être

en acte). Dans celui de l'épistémologie, la même exigence d'assertions non contradictoires conduit à passer de trois instances à deux, en privilégiant les humanités au détriment de la biologie et de la chimie du vivant, et sinon, en privilégiant la chimie du vivant au détriment de l'anthropologie et des sciences du comportement.

Reprenons les trois instances vitales platoniciennes, d'une part pour les confronter aux notions temporelles grecques et d'autre part, pour les répartir selon un modèle général valable pour les êtres vivants. La triple instance « *nous/thumos/epithumai* » ne devrait pas correspondre à la séquence « *thallos/auxos/karpos* ». Cependant si les trois temps sont pris au sens propre, à savoir le thalle, la tige et le gynécée, l'éveil ou d'intelligence sont équivalentes au Levant, les capacités trophiques et la force vitale, à la culmination méridienne et solsticiale, et la pulsion sexuelle, au Couchant. Il va alors sans dire que le modèle végétal suit un calendrier équinoxial. Le paradigme reliant les instances vitales à une apparence morphologique et un rythme de croissance, est-il conjugué selon un genre sexué ? La botanique grecque considèrerait-elle la plante comme un être masculin ? Si la semence végétale équivaut au sperme animal, il faut introduire des termes supplémentaires : le substrat devient pour la plante, ce que la matrice et la mamelle sont pour l'animal mammifère.

Les trois temps de la métrique végétale grecque sont repérables dans l'anatomie animale si on connaît la tarande. En effet, cet animal semble participer d'une double nature, animale par sa vélocité et végétale par son bois. La distinction des genres sexués est ainsi faite que seule la saison où les animaux perdent leur bois, permet de distinguer un mâle d'une femelle : le mâle perd son bois en hiver, les refaits correspondent au thalle, au levant équinoxial. L'allongement maximal correspond au Midi et la perte des velours, au couchant équinoxial. Le rut est un peu plus tardif que chez le cerf : les mâles couvrent les biches vers octobre pour une mise-bas en juin. A cette date, elles perdent leur bois. La croissance des faons suit celle des bois de la femelle. A mesure de l'ontogenèse, les faons femelles restent dans le rythme initial, tandis que les faons mâles, dont le bois met de plus en plus de temps chaque année à se développer, se décalent progressivement du rythme des femelles et rejoignent celui des mâles. Le décalage est suffisamment rapide pour qu'en quelques années, les mâles dont le bois est deux fois plus grand que celui des femelles, le perdent au solstice d'hiver quand elles le perdent au solstice d'été.

Intéressons-nous au sort des plus vieux mâles de tarande, ceux dont le bois de l'année est devenu tellement large et haut, qu'il leur couvre le dos et les défend entièrement des dogues les plus grands. La croyance, énoncée par les Germains et colportée par César, est qu'ils perdent peu à peu leur capacité motrice : ils ne peuvent plus plier le train arrière, ils s'adosent aux arbres. Nous n'avons pas encore trouvé le texte expliquant qu'il suffit de couper la jointe arrière d'un vieux renne, pour en récupérer les capacités génésiques. Nous ne pouvons donc pas inférer qu'il faille le faire avant que les capacités génésiques des tarandes ne soient allouées à la régénération végétale.

Cependant, la croyance existe selon laquelle la semence du cerf est à l'origine du thalle de certains champignons :

[Les cerfs en rut] viandent principalement de gros potirons rouges, qui leurs aident à faire pisser le suif.²⁵⁵⁵

« Le patois vendéen dit toujours potiron pour champignon. Le gros potiron rouge dont il s'agit ici, est le fungus cervinus, aphrodisiaque violent, qui a

l'aspect d'un phallus, et germait, croyait-on (Aldrovandi), du sperme du cerf qui tombe à terre. »²⁵⁵⁶

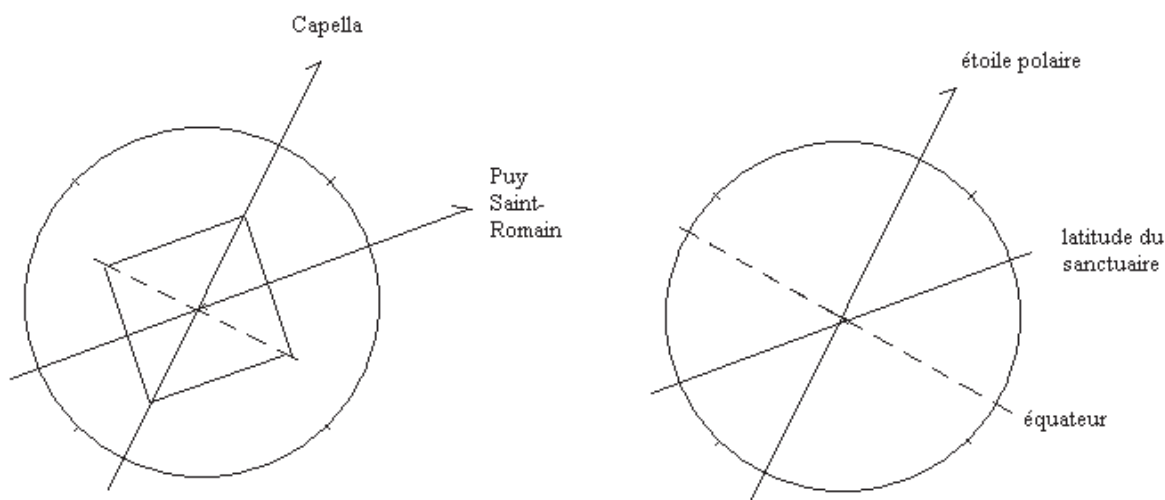
Ce champignon est appelé « bolet des cerfs » ou « corne de cerf » (*Elaphomyces cervinus*). Il est toujours recherché pour ses vertus aphrodisiaques. Le calendrier équinoxial est ainsi restitué à partir des plantes et des cerfs : en automne, une partie du sperme surabondant des cerfs est perdue au sol. Alors s'ouvre la saison de dormance de dormance végétale et la gestation des biches. Au printemps débutent les refaits des cerfs, tandis qu'apparaît le thalle des plantes. En été, les plantes allongent leurs tiges, les cerfs leur bois, les biches mettent bas. En automne, les plantes ne croissent plus, les fruits sont mûrs, les cerfs sont en rut et de gros champignons rouges suffisent à soutenir leur ardeur au rut. Les trois heures grecques suffisent à rythmer le temps végétal et animal, via le seul taxon qui présente, chez nous, les caractéristiques morphologiques (le bois) et rythmiques (le calendrier équinoxial) communes aux deux règnes.

Capella, la petite chèvre, est-elle Stanna ?

Changeons à nouveau d'ordre de grandeur. Nous assimilons l'angle d'environ 23,4° (l'obliquité actuelle sur l'écliptique) à l'azimut de Capella en lever héliaque ou acronyque, par rapport à la Polaire : au lieu de constater sèchement que l'égalité des valeurs relève d'un heureux hasard et s'arrêter là faute de preuves, nous souhaitons exprimer que le raisonnement analogique -lequel n'est pas scientifique- consiste à persuader tel acteur social (le demandeur d'un sanctuaire, donateur des terres) que l'alignement sur Capella est à la direction de la Polaire, ce que l'obliquité est à l'écliptique. Autrement dit, le maître d'œuvre (le donataire des terres, chargé de fonder le sanctuaire) explique au demandeur, que sans obliquité, il n'y a pas de cycle saisonnier. Ce qui revient à dire que sans alignement sur Capella, il n'y a pas lieu de fonder un temple à vocation agraire. La condition nécessaire à la fondation du sanctuaire aligné sur Capella, est donc sa dédicace à une entité assurant la tutelle de la prospérité agraire. Si le demandeur souhaitait fonder un sanctuaire dédié à une autre entité, il n'est nul besoin que celui-ci soit placé au sein d'une communauté agro-pastorale, dont on peut supposer qu'elle produisait des céréales et élevait des caprins et des ovins. Si l'argument pré-requis est l'obliquité sur l'écliptique, les phénomènes conséquents sont le climat et la vie sur Terre.

Le raisonnement scientifique n'a pas grand chose à voir avec l'argument fonctionnel selon lequel le rite est nécessaire. Cependant le raisonnement analogique permet de déterminer comment ont été agencés les bâtiments culturels par rapport au reste du village, et in fine, interpréter les alignements. L'interprétation analogique sert ici à mettre en évidence une finalité : la cause ultime est d'orienter le microcosme comme l'est le macrocosme. Regroupons ces données dans un seul schéma :

Figure 58



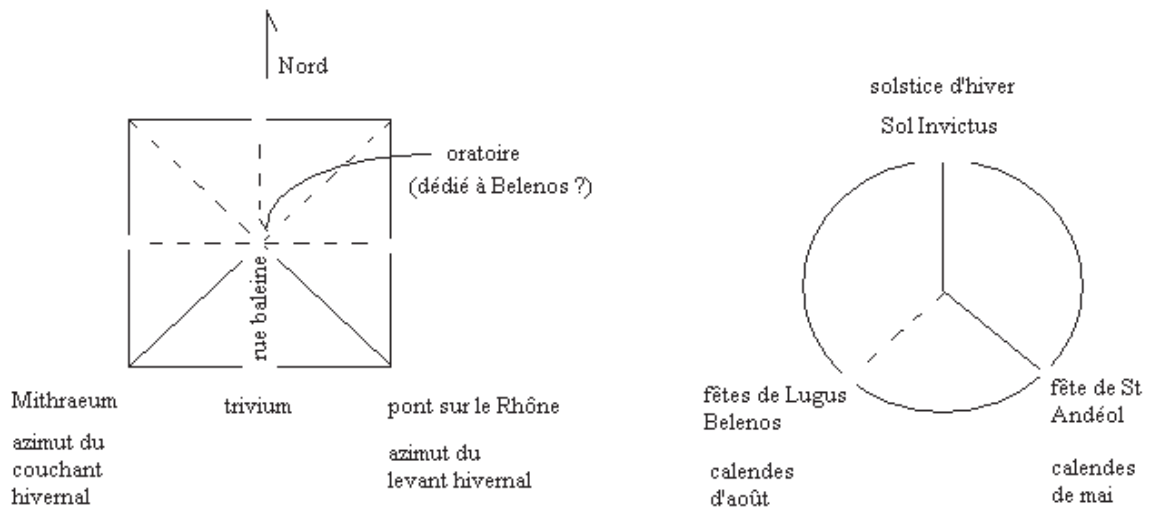
On ne pourra le prouver qu'en trouvant à Corent un document archéologique dédié à Capella ou Stanna ; d'ici là, l'assertion n'est pas scientifique. Cependant Romeuf produit une illustration datant de 1535, due à Jacob Micyllus, qui prouve indirectement que la spéculation au sujet de Capella n'est pas vaine : l'astronome Hygin décrivait la constellation en situant Capella sur l'épaule gauche du Cocher. Micyllus place Capella à la jointure entre l'épaule et l'omoplate, ce qui autorise un rapprochement avec un autre sanctuaire gaulois, à Ouessant, dont les artefacts archéologiques ont valeur oraculaire.

Culte de Mithra et culte chrétien à Bourg-Saint-Andéol :

L'alignement rapporté par Melchionne n'est pas une projection homothétique du macrocosme sur Terre tant qu'aucun repère astronomique n'a été identifié pour valider la droite reliant les quatre sites alignés entre l'Auvergne et le pont sur le Rhône. Est-il besoin d'observer le lever solaire aux calendes de mai ? L'azimut orthogonal à la droite reliant les quatre villages dédiés à saint Andéol n'est remarquable que parce qu'il pointe la date dédiée au saint homme. La question du trajet effectué depuis l'Auvergne jusqu'au Rhône est loin d'être résolue ; à Bourg-Saint-Andéol, le terminus du périple vers le Rhône, l'énigme est plus facile à résoudre car l'agencement spatial romain subsiste dans le tracé viaire contemporain. La limite gallo-romaine au Sud de la ville est l'actuelle place Sainte-Madeleine, le « *trivium* » à la porte du « *cardo maximus* ». La rue Baleine s'oriente selon le « *cardo* », c'est à dire en direction de l'éminence sur laquelle sont distribués les monuments de culte actuels et le forum. Le raisonnement est simple : si le théonyme gaulois Belenos sert de dédicace à cette voie, l'oratoire situé au cœur de la ville antique, l'était dans la même orientation par rapport à la porte Sud, que l'est le solstice d'hiver par rapport à la roue des saisons. La représentation en carré des quatre fêtes celtiques, appliquée au tracé urbain gallo-romain présumé, donne les indications suivantes : le « *mithraeum* » est homologue des calendes d'août et le pont sur le Rhône, homologue des calendes de mai. L'interprétation consiste à dédier le sanctuaire à une entité titulaire du régime fluvial, entité qui a été ensuite remplacée par saint Andéol. L'argument d'un camp jouxtant un gué ou un pont sur le Rhône

sert à expliquer le tracé quadrangulaire orienté selon les directions cardinales, mais aussi pour justifier la présence de lieux de culte d'une ampleur suffisante pour avoir traversé les vingt derniers siècles.

Figure 59



Discussion :

La représentation du monde selon Alexandre Koyré :

Nous ne prétendons nullement réduire l'ouvrage d'Alexandre Koyré (1962) aux quelques extraits cités. Mais ceux-ci suffisent à illustrer le paradoxe dans lequel nous sommes engagés et qu'il nous faut résoudre pour mener à bien notre entreprise :

« J'ai essayé [...] de définir les schémas structurels de l'ancienne et de la nouvelle conception du monde et de décrire les changements produits par la révolution du XVII^e siècle. Ceux-ci me semblent pouvoir être ramenés à deux éléments principaux, d'ailleurs étroitement liés entre eux, à savoir la destruction du Cosmos, et la géométrisation de l'espace, [...] »²⁵⁵⁷

L'auteur décrit alors ce qu'il appelle la « destruction du Cosmos », et « l'infinetisation de l'Univers ». Nous nous attacherons principalement à l'effacement progressif de la conception aristotélicienne de l'espace et son remplacement par des conceptions héritées de la géométrie euclidienne,

« [...] ce qui à son tour, impliqua le rejet par la pensée scientifique de toutes considérations basées sur les notions de valeur, de perfection, d'harmonie, de sens ou de fin, et finalement, la dévalorisation complète de l'Être, le divorce total entre le monde des valeurs et le monde des faits. »²⁵⁵⁸

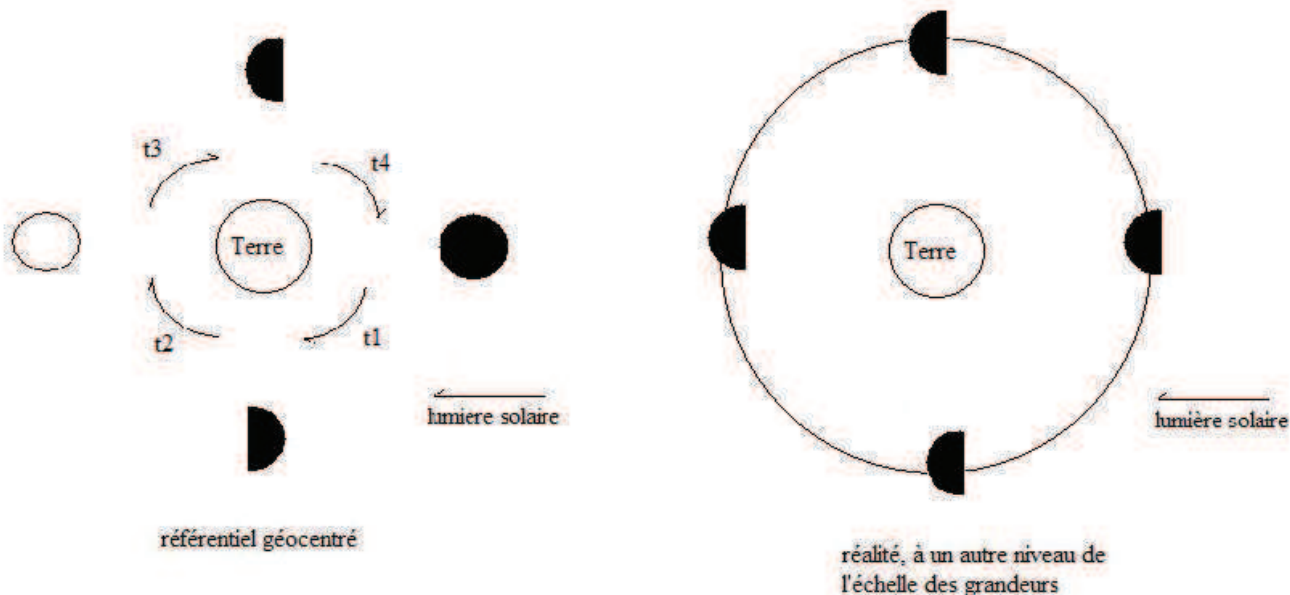
Les représentations évoquées à l'appui de notre travail datent pour les plus anciennes, d'Hésiode et pour les plus récentes, des travaux de quelques spécialistes du cerf regroupés dans l'asbl « Solon », en Wallonie. Le progrès est constant entre ce qui a pu être écrit par des esprits universels tels que Platon et Aristote, modifié et enrichi progressivement, puis radicalement remis en cause par Kepler, Copernic et Galilée. La révolution scientifique est sans incidence sur ce qui concerne notre objet, les représentations du cerf, les mythes et les rites qui en font état, car le contexte pertinent pour les analyser est le temps courant. C'est celui de la chronobiologie, un référentiel pré copernicien où le géocentrisme est de règle. Comment suivre Koyré

quand il prétend, après avoir brièvement résumé les essais des historiens des sciences et des philosophes pour caractériser la révolution scientifique du XVII^e siècle :

« Je crois toutefois qu'il s'agit là d'expressions et de concomitants d'un processus plus profond et plus grave, en vertu duquel l'homme, ainsi qu'on le dit parfois a perdu sa place dans le monde ou, plus exactement peut-être, a perdu le monde qui formait le cadre de son existence et l'objet de son savoir, et a dû transformer et remplacer non seulement ses conceptions fondamentales mais jusqu'aux structures mêmes de sa pensée. »²⁵⁵⁹

Koyré semble croire que la découverte, à d'autres niveaux des échelles de grandeur, que le temps ou l'espace suivent d'autres règles que celles imaginables avant la révolution scientifique du XVII^e siècle, suffise à disqualifier les lois établies avant celle-ci. Le schéma ci-dessous prouve que les conceptions antérieures et postérieures à la « grande révolution » ne sont pas toutes exclusives les unes des autres. Deux niveaux différents de l'échelle des grandeurs, expliquent le même phénomène de façon différente. La vérité de chacune des conceptions n'est établie que dans le « domaine de validité » de sa propre théorie.

Figure 60



Selon que l'on respecte ou non les proportions dans la représentation des phénomènes, ces deux schémas sont compatibles entre eux ou s'excluent mutuellement. Expliquons-nous : à gauche, dans le référentiel géocentré, la lune est perçue sous ses apparences successives, que l'on relie entre elles par un cycle mais dont la séquence suit la flèche temporelle. La temporalité et la causalité vont alors de pair. En revanche, si l'on change de niveau dans l'échelle des grandeurs tout en gardant les proportions du dessin pour que le schéma reste lisible, il devient absurde de représenter les différentes « apparences » comme un cycle, puisque la lune en tournant sur son orbite, reçoit le rayonnement solaire toujours sur la même face : le schéma de droite devient plausible. Dans l'ordre de grandeur de la chronobiologie, la représentation de gauche est vraie et celle de droite n'a pas de sens. Toutefois, dans l'ordre de grandeur de l'astronomie, la représentation de droite est vraie et celle de gauche n'a pas de sens. Au titre du tiers exclu aristotélicien, l'un des deux schémas devrait être vrai et l'autre faux. Or les deux sont faux puisque qu'aucun d'eux ne

respecte les proportions entre les apparences représentées, qui sont plutôt des « moments » que des « objets ». La science n'a pas à traiter de l'illusion référentielle liée à ce qu'on réifie la lune à travers quatre apparences : c'est aux études sur l'imaginaire d'en tenir compte. En revanche, la science se soucie du signal chronobiologique (un éclaircissement nocturne variable sur un cycle de 29,5 jours) car la pleine lune a alors un effet synchronisateur sur le cycle féminin, que son inverse n'a pas (un éclaircissement constant quelques soient les 28 jours d'un cycle). Le cosmos vernaculaire dans lequel le soleil ou la lune tournent autour d'une plate-forme immobile qu'est la Terre, est faux du point de vue de la science cosmologique, mais vrai du point de vue de la science biologique. Ici le vrai et le faux coexistent du fait des schémas réalisés dans les mêmes proportions malgré des niveaux différents de l'échelle des grandeurs spatiales. Nous y reviendrons en montrant que dans le même ordre de grandeur temporel, 28 ou 29,5 jours, le vrai et le faux s'excluent mutuellement. Il suffit de changer les conditions d'éclaircissement nocturne pour passer de l'un à l'autre.

Nous tirons de la lecture de Koyré le profit suivant : les représentations naturalistes et scientifiques du cerf se placent dans le même référentiel pour Aristote et pour l'asbl Stolon à vingt cinq siècles de distance, Ainsi les progrès scientifiques, qui permettent de suivre un animal en temps réel et en parcours libre, à l'aide d'une balise et grâce au réseau de géolocalisation GSM, n'ont pas à être confondus avec la qualité des observations qui pourraient être menées sur les cerfs sans ces techniques : le rythme des cerfs n'a pas changé entre l'époque d'Aristote et la nôtre. En revanche, les conditions anthropiques de gestion de l'espèce et de son milieu ont changé. Si une différence apparaît entre les observations d'Aristote et celle de nos contemporains, elle s'explique par la pression sur le milieu et par la plasticité adaptative du comportement.

En outre, Koyré veut croire que les représentations mythiques et religieuses du monde ont radicalement changé :

« La science, la philosophie et même la théologie ont toutes un intérêt légitime dans les questions concernant la nature de l'espace, de la matière, la structure de l'action, le rôle de la causalité, autant que dans celles qui concernent la nature, la structure et la valeur de la pensée et de la science humaine. Aussi est-ce de science, de philosophie et de théologie que traitent bien souvent les hommes qui prennent part au grand débat qui commence avec Bruno et Kepler et se termine –provisoirement bien entendu- avec Leibniz et Newton. »²⁵⁶⁰

Les représentations religieuses relatives à notre objet d'étude sont nettement antérieures au document le plus ancien du corpus, un texte attribué à Hésiode. Nous ne disposons donc que d'une « fenêtre » relativement étroite, environ 28 siècles, au cours de laquelle les conceptions scientifique, philosophique et théologique auront été profondément remaniées, sans qu'on sache si les représentations relatives à l'animal avaient quelque raison de l'être dans les mêmes proportions. Nous avons fait le pari qu'elles ne l'ont pas été. Nous en donnerons pour exemple la reconstitution a posteriori d'un document muet, le chaudron de Gundestrup. La signification de cet objet sera restituée en dépit de l'une des assertions de Koyré, à savoir l'idée que la religion d'aujourd'hui est étrangère à ce qui la constituait avant la « grande révolution » de la pensée. Au lieu que le sens soit donné par un texte contemporain de l'objet, il le sera à l'examen des pratiques religieuses dans le contexte actuel. Un cerf et une entité andromorphe à bois de cerf sont représentés sur ce document muet datant de 22 siècles : au moyen des règles de calcul appliquées à

des « cerfs » qui seront établies au cours des chapitres suivants, nous rapprocherons les cerfs du passé avec les entités hagiographiques au cerf encore honorées de nos jours. Techniquement la dissonance est résolue par le fait que dans cet intervalle, les variations photopériodiques ne changeaient pas : ce qui déterminait le rut des cerfs, ou la pulsion sexuelle masculine automnale, le détermine encore de nos jours. Mais cet argument ne suffit pas.

Paradoxalement, l'argument que nous opposerons à Koyré repose sur des représentations inchangées bien que nous admettions avec lui que le contexte religieux actuel n'est plus celui de l'époque :

« Or, malgré un très grand nombre de facteurs divers, de découvertes, de théories et de polémiques, qui, dans leur interaction, forment le fond –et la trame- complexe et mobile de la grande révolution, les étapes principales de la route qui mène du monde clos à l'univers infini, apparaissent très clairement, dans les œuvres de quelques grands penseurs [...] »²⁵⁶¹

Durant ces 28 siècles, des changements profonds ont été initiés par quelques « grands penseurs » qui revisitaient les concepts d'espace, de temps et de Dieu. Pendant des 28 siècles, l'enseignement de masse, l'abandon de la pratique religieuse de masse et l'accès quasi généralisé aux média populaires, à la presse, au livre, à la radiodiffusion et à Internet, ont changé notre vision du monde alors que rien ne modifiait les cadences venant de celui-ci. Que le cosmos contemporain diffère de celui d'Aristote, n'est donc pas le problème. Ce qu'Aristote observait et interprétait dans un cadre qui s'est révélé faux et trop étroit, reste observable de la même façon mais s'interprète différemment. Koyré aura beau insister sur l'incitation générale qui nous pousserait à voir le monde autrement qu'à l'époque d'Aristote, il n'en reste pas moins que les phénomènes sont tels qu'ils étaient alors. Aussi vaut-il mieux ne pas être dupe de cette phrase :

« La dissolution progressive, sous l'influence de la nouvelle philosophie, de l'ontologie traditionnelle, remet en question la validité de l'inférence de l'attribut à la substance qui en est le support. En conséquence, l'espace perdit progressivement son caractère d'attribut ou de substance ; de matière première ayant servi à faire le monde (espace substantiel de Descartes) ou d'attribut de Dieu, cadre de sa présence et de son action (espace de Newton), il devint progressivement le vide des atomistes, ni substance, ni accident, néant infini incréé, cadre de l'absence de tout être, par conséquent, aussi de l'absence de Dieu. »²⁵⁶²

La théorie de Koyré s'applique dans certains domaines, notamment ceux où la pensée scientifique est de rigueur. Elle s'applique évidemment dans le domaine des études sur l'imaginaire. L'auteur l'a établie sur un intervalle historique très court, de l'ordre de trois ou quatre siècles. L'eût-il fait sur un intervalle de vingt-cinq siècles, que ça ne changeait rien car il lui manque de mettre en perspective les changements d'échelle de grandeur, avec ce qui change et ce qui ne change pas, en science. Tant que le temps perçu couramment continuera à être l'un des facteurs de la vie sur Terre, la structure chronobiologique des organismes vivants restera ce qu'elle est. Cette structure est indépendante de la révolution scientifique. C'est pourquoi Koyré se trompe quand il prétend que l'espace a changé de nature avec la révolution scientifique du XVII^e siècle. Nous le montrons à partir de rites contemporains fondés sur le temps perçu, dont on infère un espace sacré. Ces rites ne doivent rien à la religion même s'ils sont exécutés dans le cadre de la liturgie chrétienne. Autrement dit, bien que l'espace ait changé de nature depuis la « grande révolution », il reste

toujours possible de générer de l'espace simplement à partir du temps, et ceci dans un référentiel analogue à celui qui prévalait à l'époque d'Hésiode.

Evidemment, des effets du temps autres que ceux qui rythment la vie sur Terre, sont connus depuis Einstein et sont mis en application quotidienne grâce à des théories qui n'ont qu'un siècle d'existence et n'ont pas besoin d'être comprises pour être tenues pour vraies : la responsabilité de les comprendre a été déléguée, et l'efficacité de leurs applications quotidiennes suffit à satisfaire ceux qui n'ont pas eu à le faire. Peut-on croire que, pour Koyré, les choses n'aillent pas ainsi ? Peut-on espérer que la connaissance, au sens de la science, de la philosophie et de la théologie après le XVII^e siècle, constitue un corpus qu'on puisse cerner et transmettre aussi facilement qu'on pourrait cerner le corpus aristotélicien et le transmettre aux générations suivantes ? Entre une pensée certes unique mais déployée en de multiples domaines, et des pensées nombreuses et pour certaines d'entre elles, spécialisées, il y a un changement de niveau dans l'échelle de la complexité.

Faute de pouvoir élucider les modes de transmission culturelle depuis l'époque d'Hésiode, nous nous contenterons d'identifier ici ou là quelques jalons d'une possible transmission : les textes, les dictons ou énoncés de croyance populaire, les artéfacts muets. Quel est le mode de la transmission s'il ne se trouve ni dans les contenus de l'enseignement, de la pratique philosophique et religieuse ? Vraisemblablement dans l'apprentissage par imitation de conduites qui ne relèvent d'aucune de ces trois catégories. Nous pensons que les élites chrétiennes ne s'étaient pas données comme objectif de célébrer les manifestations de la vie sur Terre pouvant être considérées comme une ressource exploitable, en tel lieu et à tel moment de l'Histoire. Cela n'aura nullement empêché la religion chrétienne d'être le vecteur de croyances relatives à la vie sur Terre et à ce qu'il convient de faire pour en exploiter les capacités trophiques. Bien que les théologiens soient confrontés à une extension des concepts de temps, d'espace et de la « personne » divine vers les niveaux supérieurs sur l'échelle des grandeurs, les besoins des paroissiens restent les mêmes. La liturgie avait beau changer, les dates sanctorales ne changeaient que très peu. Voici un exemple d'énoncé qui témoigne de la transmission des thèmes anciens :

À la saint Barnabé, le soleil au fond du piché.

Le dicton est antérieur à la réforme grégorienne -sa rétrogradation par rapport à la date solsticiale en témoigne, Barnabé est fêté le 11 juin-. Le saint homme n'en reste pas moins présent dans la doctrine chrétienne contemporaine. Il n'y a pas un procès en paganisme au seul prétexte qu'on avait placé la culmination solaire annuelle sous la tutelle du bon saint Barnabé. C'est pourquoi, malgré Koyré, nous considérerons que des croyances tenues pour vraies dans une représentation du cosmos aujourd'hui dépassée, restent vraies dans une représentation de la divinité différente ou excédant celle des théologiens. Nous ne croyons nullement à une « religion populaire » et pensons que la pratique religieuse ou l'exercice spirituel, sont le moment de penser l'humanité dans son rapport avec la nature, les rythmes physiques et les rythmes biologiques. L'intérêt des études sur l'imaginaire repose en grande partie sur la transmission des croyances relatives à ces thèmes indépendamment de ce qu'en disent les physiciens, les chronobiologistes, les philosophes et les théologiens. De la transmission des croyances au sein d'une culture, on ne connaît que les vecteurs - mythes, rites, images et énoncés de croyances-. Il est vain d'opposer nos résultats à

ceux de spécialistes venus des autres disciplines : ils ne répondent pas aux mêmes problématiques.

Les dodécaèdres gaulois selon Pierre Glaizal :

L'auteur (2008) consacre plusieurs notes à des « objets mystérieux », des dodécaèdres en bronze de facture gallo-romaine. Une centaine d'exemplaires sont connus et sont datés des I^{er} au IV^e siècle de notre ère. La répartition des lieux d'invention suit les grandes voies romaines le long de l'axe Rhin/Saône/Rhône, et le long du « *limes* » oriental. L'auteur réfute ses prédécesseurs à partir de la mention très elliptique que fit Platon, dans le *Timée*, de la figure du dodécaèdre, après avoir décrit les quatre autres volumes élémentaires :

« Il restait encore une cinquième assemblage, mais Dieu s'en servit pour tracer le plan de l'Univers. »²⁵⁶³

Le dodécaèdre est constitué de douze faces pentagonales, combinaison qui réalise parfaitement « l'assemblage » du nombre 5 et du nombre 12 : nous pensons que ces objets visent à restituer la base 60 permettant de compter le temps sur le modèle du cercle. Les douze faces pentagonales de ces objets se partagent vingt sommets, chacun d'eux étant en général marqué d'une seule boule. Il existe au moins un exemplaire de ces dodécaèdres, dont les boules sommitales sont triples, ce qui matérialise le nombre 60. Le dodécaèdre est le plus simple des volumes représentant une sphère au moyen d'éléments plans : il est donc vraisemblable que ces objets sont une image du macrocosme gaulois, représenté à l'échelle de la Terre. Ils illustrent aussi la « valeur qualitative » du nombre 60. En tant que principe de projection d'une sphère sur un plan, le dodécaèdre est l'une des bases possibles de la cartographie. Yves Vadé, en restituant un pentagone d'ampleur nationale, a montré que les trois Gaules et la Cisalpine étaient l'objet d'un maillage territorial, dont la toponymie moderne conserve la mémoire. Est-ce à dire que la Gaule pentagonale couvre le douzième du monde d'alors ou le quart de l'Europe ?

L'arc de cercle de 30° peut aussi signifier la partition du zodiaque en douze unités calendaires, nécessaires pour asseoir l'année (repérée grâce à des observations solaires) dans la longue durée (repérée par la précession des repères stellaires par rapport aux repères solaires). En ce sens, il reflète la rythmique temporelle ternaire des Celtes. L'arc de cercle de 45° sert vraisemblablement de terme intermédiaire avec celui de 90° qui permet de fonder les enceintes carrées, à partir des quatre directions intermédiaires. Vitruve en a donné les principes bien malgré lui semble-t-il, en justifiant l'orientation des temples par de « bonnes » raisons urbanistiques mais sans pouvoir éluder les motifs religieux. L'arc de cercle de 108° permet d'intégrer la troisième dimension de l'espace et de dresser des cartes, de façon plus exacte que par un quadrillage de l'espace plan.

Cette troisième dimension de l'espace échappe à notre interprétation du lai de Doon, où nous procédons comme si le territoire et la carte étaient les bornes extrêmes d'un continuum : c'est évidemment faux. Nous verrons plus loin comment le pentagone inscrit dans la structure du chaudron cultuel de Gundestrup, permet de reconstituer un calendrier perpétuel. Comme il n'y a aucune rupture référentielle entre le centre du pentagone censé décrire la troisième dimension à Cerne Abbas, et le Puy de Dôme censé la décrire à l'échelle du territoire gaulois, il semble que le pentagone ou l'angle de 108° aient servi d'hypostase aux différents niveaux de l'échelle des grandeurs. Les dodécaèdres en bronze semblent être la représentation, à

l'échelle réduite, du cosmos des Celtes. Nous verrons plus loin que le pentagone permet de signifier le panthéon gaulois :

«Ils honorent Mercure comme le plus grand dieu. Ce sont ses statues qui sont les plus nombreuses. Ils le considèrent comme l'inventeur de tous les arts, le guide sur les routes et dans les voyages. Ils pensent qu'il a le plus grand pouvoir pour tout ce qui concerne l'argent et le commerce. Après lui viennent Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. Ils ont à leur sujet à peu près la même idée que les autres nations: Apollon chasse les maladies, Minerve enseigne les rudiments des arts et des métiers, Jupiter a l'empire du ciel, Mars régit les guerres...»²⁵⁶⁴

La géodésie gauloise selon Yves Vadé :

A partir d'une ample compilation de toponymes dérivés de « *Mediolanum* », l'auteur (Vadé, 2011) montre leur agencement relatif selon plusieurs figures géométriques simples et à très grande échelle, avec un niveau de précision qui révèle une parfaite maîtrise des techniques géodésiques. Les points qu'il situe sur le territoire de la Gaule, n'ont pu être repérés avec les techniques gromatiques des Romains, car l'ordre de grandeur est très largement supérieur à celui de la centuriation des colonies. Le niveau de précision du réseau est fondé sur deux types de sites, ceux qui sont repérables à grande distance, comme les sommets, et ceux qui correspondent à l'intersection des azimuts remarquables, sans pour autant être repérables par l'orographie. Ces points intermédiaires sont les toponymes dérivés de *Mediolanum*. Yves Vadé produit ainsi une carte stupéfiante du point de vue de l'histoire de la connaissance, où l'un des points géodésiques orographiques, le Puy de Dôme, est enchâssé dans un réseau de cinq sites : Moliens et Medelingen au Nord, Meilhan-sur-Garonne (Saintes) à l'Ouest, Milano à l'Est et Médeillan (Vias) au Sud. Nous en inférons que les pentagones relevés chez les Celtes insulaires ne relèvent pas du simple décor, autour ou à proximité d'un géoglyphe. Par l'analyse des contes populaires des Bretons, nous avons été conduits à situer le centre de la région à Paule, un site connu pour ses artefacts archéologiques d'époque gauloise. Toutefois, les alignements mis en œuvre pour situer Paule au croisement des diagonales du quadrilatère régional, sont peu de choses au regard de la géodésie de la Gaule toute entière.

Le terme de « structuration » de l'espace employé par l'auteur, laisse entrevoir l'intention des Gaulois de marquer les lieux qui ne sont pas repérables dans la nature pour leurs particularités chorographiques, en les nommant *Mediolanum*. Pour autant, la « structuration » de l'espace gaulois que Vadé démontre irréfutablement, en dit peu du besoin auquel ce réseau géodésique répond. Les données géodésiques sont là, existantes malgré le peu qu'on en connaisse ; réfuter l'agencement géométrique des points de construction du réseau serait voué à l'échec. Dans un cas précis, la fonction du réseau « contenant » les Gaules depuis la Belgique jusqu'à la Cisalpine, est liée à une intention accessible au lecteur :

« L'existence d'angles de 108° (angle du pentagone) en des points-clés du système conduit à se demander s'ils n'ont pas essayé d'enfermer le territoire gaulois dans un vaste pentagone régulier (figure difficile à construire mais particulièrement sacralisée, comme on sait, dans la tradition pythagoricienne). Ils ne semblent pas y être parvenus, trois seulement des angles du pentagone que l'on peut tracer à partir de Milano, Vias, Meilhan sur Garonne, Moliens et Medelingen étant égaux à 108°. »²⁵⁶⁵

L'étiologie de la géodésie gauloise conjugue les repères orographiques avec ceux construits par recoupement des lignes directrices du réseau ; toutefois, sa fonction reste implicite. Une conception téléologique est cependant suggérée :

« Lorsqu'on passe de Châteaumeillant à Meillant, on a le sentiment de changer de monde. Le système ne s'organise plus en fonction d'un peuple (le peuple éduen) soucieux de manifester sa primauté, mais en fonction d'un territoire unifié dont il s'agirait de trouver le centre exact. »²⁵⁶⁶

Nulle trace de déterminisme tant on voit mal à quelle cause extérieure répond le besoin de construire ce réseau géodésique. L'embarras de l'auteur transparaît dans sa conclusion :

« On voit quelles énormes questions posent ces différentes constatations – car ce ne sont que des constatations dûment vérifiées. »²⁵⁶⁷

Le principe énoncé par Sartre, sous couvert de « contingence », est implicitement mis en œuvre :

« L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition l'existence n'est pas la nécessité. Exister c'est être là, simplement; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. »²⁵⁶⁸

La fonction du cuir de cerf selon Claude Gaignebet :

Revenons à l'ours de la Chandeleur. Les baladins faisaient danser l'animal au son de la même musique que celle de la *capra*, dans les cortèges de carnaval. Le dicton sur la sortie de l'ours, le tour que faisaient les enfants sur le dos d'un ours forain pour être prémunis contre les maladies à venir, équivaut au parcours effectué par le saint homme aux calendes de février, sur le dos d'un cerf. Avant de brader la peau de l'ours, examinons celle découpée par Raymondin. Pour interpréter le motif, il faut passer de la peau écorchée ou retournée, à la source. On connaît les mésaventures d'Actéon, Pindos ou Marsyas. Actéon est déchiré et dévoré par ses chiens. Pindos, un chasseur de cerf est mis à mort par ses rivaux ; ce nom devient celui du fleuve et de la montagne dont il s'écoule. Marsyas ne joue pas la gamme appropriée ; il ne reste du Silène que sa peau. Sous son nom de Marsyas il est quasiment oublié et sous celui de Silène, il se confond avec le nom actuel de la ville :

« Cétènes, où sont les sources du Méandre, et celles d'une autre rivière qui n'est pas moins grande que le Méandre, et que l'on appelle Catarractès. Le Catarractès prend sa source dans la place publique même de Cétènes, et se jette clans le Méandre. »²⁵⁶⁹

Le Méandre coule d'Est en Ouest. Il est à l'Anatolie ce que le Pinde est à la Grèce. Nous sommes confrontés à deux changements de « paradigme », au sens de Kuhn (1983). Le premier est relatif à la réforme julienne du calendrier, le second à la réforme chrétienne de la liturgie.

Le premier changement porte sur l'emboîtement des périodes, mis à mal par la réforme julienne. Si le Nouvel An est fêté à date vernale, les indications horaire, calendaire et directionnelle sont homothétiques. Il est donc possible de progresser, sinon de régresser, le long de l'échelle de grandeur temporelle. Cette condition est indispensable pour passer en continu d'un tracé quadrangulaire (le microcosme de Locronan) à un autre (le Tro Breizh) puis à leur référent (le macrocosme orienté selon les directions cardinales). Tant que l'hypostase est le carré mythique, les diagonales doivent se couper à angle droit. A nous de comprendre le changement de paradigme : nous avons exploité l'invariance de structure d'une figure géométrique, pour la répliquer à l'identique dans un sens ou dans l'autre de l'échelle de grandeur. La réplification du pentagone de façon continue, était plus facile à comprendre que

celle du carré : c'est en ce sens que l'interprétation du mytheme de la peau de cerf proposée par Gaignebet était heuristique. Pour comprendre l'invariance de structure, nous avons bénéficié d'indications données directement par l'auteur en 1985 :

« Prends une bande de cuir de cerf et la noue pour délimiter Lusignan.

Quelle est la forme du château ? Tout nœud est pentafolié. »²⁵⁷⁰

On passe à des pentagones de plus en plus grands ou de plus en plus petits, à condition à chaque fois d'inverser leur orientation polaire. L'interprétation aboutit à régénérer la thèse pythagoricienne du tétracorde, qui est en définitive une théorie sur la nature des nombres. La figure a cinq côtés dans la solution proposée pour interpréter le mythe de Mélusine, mais le principe vaut pour d'autres polygones réguliers dans la géométrie euclidienne. Dans la géométrie de la sphère, l'interprétation conduit à s'interroger sur les valeurs de l'angle droit.

Le pentagone présente cet avantage par rapport au carré, de se transformer de façon continue dans les deux sens de l'échelle de grandeur spatiale. L'orientation Est/Ouest des figures pentagonales est conditionnée par l'orientation Nord de l'étoile inscrite. Evidemment, celle-ci alterne du Sud au Nord à chaque changement d'un niveau sur l'échelle de grandeur surfacique. On peut alors associer un signifié de puissance, selon l'antinomie expansion/régression, à l'orientation primitive de l'étoile. Ainsi la taille du polygone représente des alternances le long de la direction, par exemple Nord/Sud. La commutation Nord/Sud ne change rien à l'axe orthogonal reliant d'autres sommets de la figure. En conséquence, quand le pentagone ou l'étoile sont orientés dans une direction remarquable, on peut les dupliquer en expansion ou en régression sur l'échelle de grandeur surfacique sans rien changer à leur direction orthogonale. La figure alignée sur un repère fixe du macrocosme, le représente continûment quelque soit le niveau choisi de représentation du microcosme : à chaque changement de niveau sur l'échelle de grandeur, on fait alterner un pentagone et une étoile comme on ferait alterner les phases claires et sombres, tandis que les orientations restent fixes.

Le second changement de paradigme porte sur la conformité ou non, à l'opinion dominante. Gaignebet avait ouvert la voie, en 1985, en citant saint Edern et saint Théleau comme les figures héritées du paganisme celtique. Evidemment, comme la réforme chrétienne des cultes aboutissait à une conception monopolistique de la divinité, alors qu'elle était diversifiée dans les contextes culturels antérieurs, un effort était demandé aux chercheurs pour dépasser les catégories de leur propre conception du monde. Mais d'autres chercheurs que Gaignebet avaient insisté sur ces difficultés. La transmission culturelle du motif était évidente : des figures différentes, d'abord Orphée et Apollon, plus tard le Christ, usent de leur charisme pour subjuguier les croyants ou les bêtes. Pour asseoir la réputation du Christ et chasser les idoles du passé, on chargeait ces dernières de tous les crimes. Les enchanteurs du roman de Merlin tiennent la place des divinités polythéistes du passé. Après que Pierre Saintyves ait mis l'accent sur la fonction des légendes hagiographiques dans la transmission culturelle à long terme, il devenait possible d'envisager que les saints d'aujourd'hui soient les dieux d'autrefois. C'est pourquoi les prodiges qu'on leur attribue encore aujourd'hui n'avaient aucune raison d'être étrangers à la conception antique du cosmos. Il suffisait de se rappeler avec quelles difficultés l'Eglise avait abordé le XVII^e siècle et les révolutions scientifiques qui s'ensuivirent, pour présumer de la plus grande probabilité d'identifier le cosmos archaïque dans la description théologique du monde, plutôt que des représentations coperniciennes ou newtoniennes.

Il fallait donc admettre que des substitutions nominatives (le Christ au lieu d'Orphée ou d'Apollon) ou fonctionnelles (les saints bretons au lieu des mages et des devins) modifiaient le paradigme narratif sans pour autant que le cosmos ait changé. La fonction narrative de l'acte de fondation restait alors celle qu'on lui connaissait ailleurs : un sanctuaire religieusement fondé représente le cosmos. Ainsi, alors qu'ils disposaient des explications de Cuillandre sur la signification antique des levers et couchers solaires solsticiaux, il est incompréhensible que Laurent et Hascoët n'aient pas cherché du côté des indications horaires homologues des dates patronales. Et ceci alors que la coutume en perpétuait le souvenir à Locronan, à Cast, à Tourc'h, à Eder, Plouédern et Lannédern, à Locarn et Plougars, à Landeleau, Saint-Thélo et Montertelot, à Plogonnec et Saint-Thégonnec, à Saint-Thois, Ergué-Gabéric ou Elliant encore, etc.

L'orientation d'un sanctuaire vers Capella selon David Romeuf :

A partir des alignements au sol à Coënt, l'auteur a montré comment une orientation axée sur Capella pouvait expliquer la disposition des bâtiments culturels. En revanche, pour l'orientation générale du sanctuaire, l'interprétation est moins tranchée : deux alignements y contribuent, l'un sur un lever d'étoile, l'autre sur un lever solaire à l'aplomb du Puy-Saint-Romain. L'auteur fait intervenir Sirius (à l'opposé du lever solaire remarquable) et la constellation du Bélier (à l'époque d'érection des repères construits, le point vernal était aligné avec la fin du signe du Bélier). Ces arguments permettent d'interpréter localement les dates du festiaire celtique insulaire. Pour l'auteur, les quatre dates ne sont pas les points homologues sur la roue des saisons, de prime et vêpres aux solstices, sur le cercle horaire. Ce sont pour lui deux azimuts solaires, à la latitude d'édification du sanctuaire, dans les sens montant et descendant au lever (à 68°) et dans les sens montant et descendant au coucher (à 248°). Partant du principe que la foi païenne n'a pas suffi à déplacer le Puy-Saint-Romain, il fallait tourner autour du point visé et s'aligner avec lui de façon à ce que l'angle sous lequel on le verrait depuis le sanctuaire, soit celui des levers solaires de milieu de saison ! En effet, à partir du moment où les quatre dates déterminées par Romeuf -les 10 mai, 10 août, 15 février et 31 octobre- ne sont pas des dates « absolues » mais des dates dépendantes de la latitude et du repère orographique choisi, à quel étalon calendaire les comparer si ce n'est les milieux de saison, l'équidistance entre solstices et équinoxes ?

L'aménagement du sanctuaire à partir de l'axe 68°/248°, est censé représenter à la fois le point orographique local et les quatre dates intermédiaires. Les directions cardinales assimilées aux quatre dates « principales », les deux solstices et les deux équinoxes, sont ignorées. Romeuf relie l'orientation selon les quatre dates « festives », avec les directions solaires intermédiaires, en compensant ce qui ne peut s'observer sur un paysage réduit à deux dimensions (la mer vue depuis un île) par ce qui peut s'observer dans un paysage montagneux (les lever ou coucher solaire à l'aplomb d'un sommet). On comprend que le percement d'une porte dans l'enceinte, ou l'érection d'un mégalithe, concrétisent l'alignement.

Si des alignements de ce type sont retrouvés ailleurs en Gaule indépendante, Romeuf aura prouvé que les quatre dates du festiaire celtique existaient avant l'instauration du calendrier julien. Il aura repoussé d'autant les dates d'élaboration du modèle sous-jacent. Il reste à démontrer que les quatre dates intermédiaires étaient déterminées en fonction d'azimuts stellaires seulement, pour réfuter notre construction à partir des quatre azimuts solsticiaux.

*Chapitre 16.
Calculer la période
temporelle ultime.*

L'hypothèse concerne la correspondance entre les figures animales mythiques et le calcul de la précession équinoxiale. Elle est validée quand la longue durée est exprimée à partir de la « valeur qualitative » d'animaux mythiques, signifiant des nombres d'années. Elle est autoréalisatrice et ne peut être réfutée. Le mytheme porte sur le calcul à partir de ces quanta et sur les résultats d'Hipparque, censé avoir été calculés autrement que par l'application de cette formule.

Où le cosmos est réduit à cinq « valeurs » et à un rythme ternaire :

L'étoile polaire :

Eliminons une interprétation due à une indication lexicale de Claude Perrault traduisant et commentant Vitruve. Le texte permet à tort d'établir la relation entre le « septentrion », les bœufs du chariot céleste, ceux du chariot funéraire et les cervidés. Les « *gemini Triones* » sont les deux Ourses, la grande et la petite, selon le dictionnaire Gaffiot (1934, p. 1604). Perrault nous orientait vers une corruption de « tarandes », en citant mal Varron « *quasi teriones a terendo* ». Le texte exact est « *Temo dictus a tenendo* »²⁵⁷¹. Il n'y a pas de rennes dans le ciel gréco-romain malgré leur présence dans une image de la ville de Tarente ! Les constellations polaires sont des rennes dans la cosmogonie de plusieurs peuples de l'Arctique, des bœufs chez nous. Nous en trouvons une expression particulièrement savoureuse dans le conte suivant : un laboureur dispose des meilleurs bêtes qui soient, dont il ne vendait aucun veau préférant les tuer plutôt que les céder. Les voleurs lui prennent une vache et un taureau. Il envoie son valet les poursuivre, qui ne revient pas. Il y envoie sa servante et le chien, qui ne reviennent pas plus. Le bouvier blasphème :

« Mal faire ne peut durer. Le Bon Dieu se mit en colère contre ces gens et ces bêtes :-Vache, va-t-en prisonnière dans la première étoile du char. Taureau, va-t-en dans la seconde, et vous voleurs, dans les deux autres. Toi, valet, je t'enferme dans celle qui vient après. Servante, entre dans celle qui est seule. Tout près, il y en a une petite, c'est pour le chien. Et toi, bouvier, je te condamne à vivre dans celle qui vient la dernière. Ainsi vous roulerez toujours, toujours dans le ciel, jusqu'au jour du jugement. »²⁵⁷²

Ce conte donne explicitement le fin mot de l'affaire : les voleurs se sont enfuis vers « la Montagne » et l'auteur précise qu'il s'agit des Pyrénées. Le récit a été recueilli à

Panassac, dans le Gers. A cet endroit et à la fin du XIX^e siècle, la Polaire est au Nord. Le toponyme issu de «*pann*» désigne une dépression. Les bovins sont conduits vers le Pic du Midi, là où ils n'ont à faire ni le jour, ni au semestre clair. Le bouvier a beau tialer ses bêtes, il n'y peut rien. Comme Dieu peut remettre les choses à leur place, il fixe les bovins la nuit, au Nord, définitivement.

Les animaux les plus vieux du monde celtique :

Hésiode attribue des durées de vies anormalement longues à quelques animaux. Ces « d'unités » intermédiaires établissent une relation numérique avec un ordre de grandeur hors de l'entendement commun. L'assertion d'Hésiode est partiellement reprise dans les traités zoologiques antiques ; ainsi chez Oppien :

« Le cerf vit très longtemps et, à vrai dire, certains affirment qu'il vit quatre fois l'âge d'une corneille. »²⁵⁷³

Le motif, notablement dégradé, est également attesté comme dicton romain :

« *vivit et cornix illa quidem saeculis vix moritura novem* » (longue est la vie de la corneille, à peine meurt-elle au bout de neuf générations).²⁵⁷⁴

La version grecque du même dicton est nettement plus fidèle à l'original :

« La corneille rauque survit à neuf générations d'êtres humains, le cerf vit quatre fois plus qu'elle, et le corbeau trois fois plus que le cerf. »²⁵⁷⁵

Le motif existe dans de multiples déclinaisons médiévales. Le devin Fintan se transforme en quatre animaux (le cerf, le sanglier, le phénix ou l'orfraie, le saumon). Deilo est lui-même un devin, capable de comprendre tous les langages, y compris ceux des cinq animaux (le merle, le cerf, la chouette, l'aigle et le saumon). Les messagers (l'aigle ou l'orfraie, ou l'aigle et la chouette effraie) doivent aller dans les quatre directions cardinales. La quête de Kulhwch ne permet pas de situer les quatre régions du monde où se tiendraient les quatre animaux. Cependant Jan De Vries - qui l'a cité d'après Weisweiler - ne s'est intéressé ni à la règle de proportions constantes, ni aux espèces citées :

« La durée de la vie d'un homme est de 81 ans, celle d'un cerf de 243, d'un merle 729, d'un aigle 2187, d'un saumon 6561, d'un if 19 683, et du monde entier 59 049 ans. Cela montre bien le rôle éminent de l'if. »²⁵⁷⁶

Ainsi présenté, ce motif n'est absolument pas explicite : que le cosmos ait une durée triple de l'if ne prouve strictement rien, sinon que toutes les valeurs évoquées sont imaginaires. Est-ce suffisant pour satisfaire combler le besoin de rationalité des exégètes ? Citons deux autres occurrences, l'une irlandaise et l'autre, écossaise. Dans le « Livre de Lismore », la partition est nettement plus élaborée, où l'emboîtement temporel est fondé sur une cadence ternaire :

« trois vies de cerf pour une vie de merle
trois vies de merle pour une vie d'aigle
trois vies d'aigles pour une vie de saumon
trois vies de saumon pour la durée d'un if. »²⁵⁷⁷

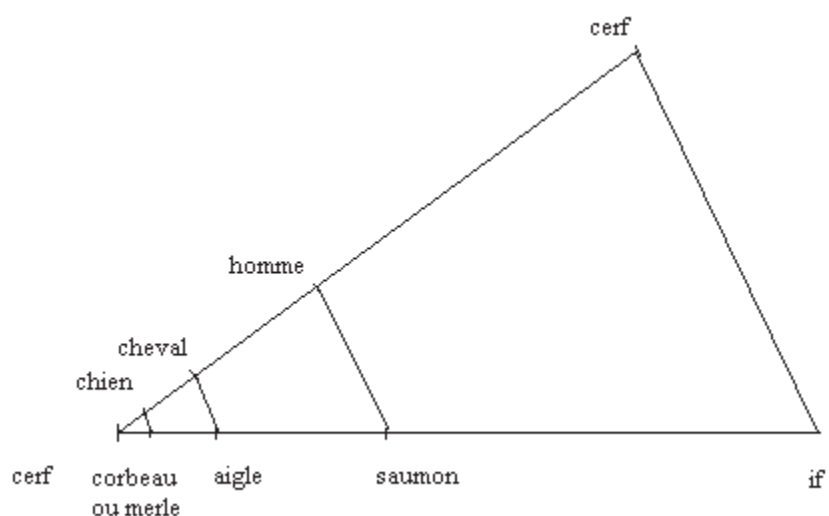
La version écossaise est plus fruste, mais elle permet de restituer une partie manquante dans le décompte irlandais :

« trois fois la vie d'un chien pour la vie d'un cheval
trois fois la vie d'un cheval pour la vie d'un homme
trois fois la vie d'un homme pour la vie d'un cerf
trois fois la vie d'un cerf pour la vie d'un corbeau. »²⁵⁷⁸

Les données sont complémentaires entre elles, car la proportionnalité est régulière. La clé du système mnémotechnique est le cerf, qui assure la transition entre les périodes courtes (chien, cheval, homme) et longues (corbeau, aigle, saumon). Le

merle perd sa place au profit du corbeau. La chouette, l'orfraie, le phénix, perdent la leur au profit de l'aigle. Le sanglier de Fintan ou Tuan, devient un corbeau :

Figure 61



Le schéma est construit selon l'homothétie où le cerf -dont la vie est triple de celle d'un homme et le tiers de celle d'un corbeau- est le seul animal à se renouveler annuellement, ce qui indique l'unité temporelle utile pour compter la vie d'un chien. La méthode est extrêmement efficace, car elle condense l'information en deux petites comptines de cinq termes. Nous la développons ci-dessous, avec un changement intermédiaire d'unité :

Tableau 228

	années	lustres	siècles
chien	9		
cheval	27		
homme	81		
cerf	243	48	8
corbeau		144	24
aigle		432	72
saumon			216
if			648

Les métamorphoses de Tùan mac Cairill :

Le héros est le seul survivant des vingt-quatre compagnons de Partholon, fils de la baleine :

« Partholon, fils de Sera, vint s'établir en Irlande. Il était exilé ; il amenait avec lui vingt-quatre hommes, accompagnés chacun de leur femme. Ses compagnons n'étaient guère plus intelligents les uns que les autres. [...] »²⁵⁷⁹

Il est devenu quasiment un animal sauvage, effrayant, et ne se montre pas quand Nemed, fils d'Agroman, prend possession de l'Irlande :

« Après m'être endormi un soir, quand je me réveillais le matin j'avais changé de forme : j'étais cerf. J'avais retrouvé ma jeunesse et la gaieté de mon esprit. [...] Sur ma tête se disposent deux cornes armées de soixante

pointes ; j'ai revêtu, forme nouvelle, un poil rude et gris [...] Je devins le chef des troupeaux d'Irlande. De grands troupeaux de cerfs marchaient tout autour de moi quelque fussent les chemins que je suivisse. »²⁵⁸⁰

Le temps passe, Nemed et sa descendance peuplent l'île ; leur nombre atteint quatre mille trente hommes et autant de femmes, c'est dire. Tous meurent cependant. Tuan mac Cairill vieillit aussi :

« J'étais tombé dans la décrépitude ; j'avais atteint une extrême vieillesse. [...] alors la conformation de mon corps changea : je fus transformé en sanglier. [...] Alors je redevins jeune ; mon esprit retrouva sa gaieté [...] »²⁵⁸¹

Le temps passe, puis Sémion, fils de Stariat, s'installe en Irlande. Plus tard encore :

« Alors j'atteignis la décrépitude et une extrême vieillesse. [...] Je jeûnai pendant trois jours (j'ai oublié de vous dire que chacune de mes métamorphoses avait été précédée par trois jours de jeûne). Au bout de trois jours, mes forces furent tout à fait épuisées. Alors je fus métamorphosé en un grand vautour, ou, pour m'exprimer autrement, en un énorme aigle de mer. Mon esprit retrouva sa gaieté. »²⁵⁸²

Le temps passe. L'orfraie jeûne neuf jours :

« Le sommeil s'empara de moi, et là même, je fus changé en saumon. »²⁵⁸³

Le saumon est pris et porté à la femme de Carell, roi de ce pays :

« L'homme me mit sur le gril. La femme me désira et me mangea à elle seule tout entier, en quelque sorte que je me trouvais dans son ventre. [...] Je n'ai pas oublié non plus comment, après tout cela (étant petit enfant) je commençais à parler comme tous les hommes. [...] Je fus prophète et on me donna : on m'appela Tuan, fils de Carell. »²⁵⁸⁴

La série des plus vieux animaux du monde -cerf, sanglier, phénix ou orfraie, puis saumon- s'intercale entre la condition la plus primitive de l'humanité et son état le plus abouti : le cycle débute par la forme humaine la moins intelligente, puis passe à la forme sauvage, ensuite aux quatre formes animales et enfin, la mémoire aidant, devient l'homme, aidé de la science des prophètes.

Mabon, cousin de Deilo (ou Eidol) :

Arthur est confronté à une quête interminable, pour réunir quarante objets magiques destinés à Yspadadden, futur beau-père de Kulhwch. Parmi la liste se trouve un limier, nommé Drudwyn, que seul Mabon fils de Rhiannon est en mesure de mener. On sait par les différentes branches du Mabinogi que Mabon/Pryderi lui même été victime d'une substitution canine, puisque des chiots ont été tués à sa naissance. Kulhwch s'engage à trouver Drudwyn, ce qui l'oblige à situer Mabon, retenu prisonnier au-delà :

« Il n'y a aucun veneur au monde qui sache contrôler ce chien, si ce n'est Mabon fils de Modron, qui fut enlevé à sa mère à l'âge de trois nuits. On ne sait où il est, ni s'il est vivant ou mort... »²⁵⁸⁵

Pour retrouver Mabon, Arthur est obligé de passer par son cousin Eidoel :

« Tu connais toutes les langues, tu peux même parler avec certains oiseaux et certaines bêtes. Eidoel, il te revient d'accomplir cette quête, car tu es son cousin. »²⁵⁸⁶

Pierre-Yves Lambert renonce à identifier « Eidol » ou « Eidoel », sinon par référence à un évêque. Il s'agit en fait de l'anagramme de « Deilo », le nom gallois de saint Télo. Le saint homme ou magicien interroge successivement le Merle de Kilgwri, puis le Cerf de Rhedynvre, puis le Hibou de Cwm Cawlwyd, puis l'Aigle de Gwern Abwy et enfin, le saumon de Llynn Llyw. Le saumon conduit les guerriers à Caer

Loyw d'où Mabon, tenu prisonnier, est libéré. Écoutons ce que dit le cerf de lui même, en répondant à Eidoel :

« Quand je suis arrivé ici pour la première fois, il n'y avait qu'une dague de chaque côté de ma tête, et n'il y avait pas d'autre arbre qu'un jeune plant de chêne, il s'est développé en un chêne à cent branches, et puis le chêne est tombé, et il n'en reste aujourd'hui qu'une souche pourrie, rougeâtre. Tout ce temps, je suis resté ici, mais je n'ai jamais rien entendu au sujet de celui que vous demandez [...] »²⁵⁸⁷

La série est ici composée de cinq animaux : le merle, le cerf, le hibou, l'aigle et le saumon. Le thème du jeune plant poussant sur la tête d'un jeune cerf, se trouve dans la littérature des Grecs, notamment chez Aristote, pourtant peu coutumier des métaphores approximatives. Citons ce passage, on ne peut plus explicite :

« A un an, les cerfs ne poussent pas encore de cornes; à cette époque, il n'y en a qu'un léger commencement, par manière de signe; et ce bois est alors court et velu. Ce n'est qu'à deux ans qu'ils ont des cornes droites comme des pieux ; et alors on appelle ces cerfs des piquets. La troisième année, ils poussent deux branches; la quatrième année, le bois est plus rude ; et il croît toujours ainsi, jusqu'à six ans. »²⁵⁸⁸

Le jargon des veneurs a conservé cet usage, puisque la partie axiale du bois des cerfs s'appelle indifféremment « perche », mot qui désigne à la fois l'objet en bois et comme métaphore, désigne une unité de longueur, ou « merrain », mot qui désigne le même objet en bois, mais comme métaphore s'apparente au mot « espèce », « matériau » ou « nature ». La « perche » comme mesure des distances, et le « merrain » comme substance, appartiennent au jargon de la charpente et de la tonnellerie : ainsi l'âge des cerfs est mis en relation avec celui des arbres, au prétexte d'une forme commune sinon d'une substance commune. Nous retrouvons ce thème dans un récit où l'arbre et le cerf sont de la même « substance » qu'un être d'au delà.

Le conte de Derg Corra :

Le début du récit explique comment Finn est parvenu au delà, par l'une des « portes », l'un des quatre « *sid* » irlandais. Là, le héros tombe amoureux d'une fille laquelle lui préfère Derg Corra. Le nom indique un nain. Les capacités qu'on lui prête, sont extraordinaires :

« Car il avait coutume d'agir ainsi : quand on leur cuisait leur nourriture, le garçon sautait par-dessus le foyer. »²⁵⁸⁹

Finn presse la fille du *sid*, qui s'offre à Derg Corra. Celui-ci la refuse, par crainte de la vengeance de Finn. Effectivement, la fille outragée décide de s'en ouvrir à Finn qui chasse le garçon et ne lui laisse que trois jours de répit pour prendre le large.

« Derg Corra partit alors en exil et établit sa demeure dans une forêt. Il allait sur les reins des daims à cause de sa légèreté. Un jour que Finn était dans la forêt à le chercher, il vit un homme en haut d'un arbre, avec un merle sur son épaule droite et un récipient en bronze blanc dans sa main gauche, rempli d'eau et contenant une petite truite, et un cerf au pied de l'arbre. Et l'occupation de l'homme était de casser des noix ; il donnait la moitié d'un cerneau de noix au merle et il mangeait lui-même l'autre moitié. Il prenait une pomme du récipient de bronze qui était dans sa main gauche et il la partageait en deux, en jetait une moitié au cerf qui était au pied de l'arbre et il en mangeait lui-même l'autre moitié ; il buvait une gorgée de l'eau qui était dans le récipient de bronze qu'il avait à la main, si bien que buvant ensemble la truite, le cerf et le merle. »²⁵⁹⁰

Le conte s'arrête là. Les traqueurs n'ont pas reconnu l'homme dans l'arbre, mais leur chef fait le nécessaire :

« Finn mit alors son pouce dans sa bouche. Quand il l'en retira sa connaissance l'éclaira et il chanta une incantation en disant : C'est Derg Corra, fils de Ua Daigre qui est dans l'arbre. »²⁵⁹¹

La coutume de sauter par-dessus le feu est encore fermement établie ; aussi curieux que cela puisse paraître, le saut de Derg Corra est l'inverse du geste de Perdiccas se plaçant sous le rond de lumière comme s'il pouvait l'emporter dans son sayon. Nous reviendrons sur le « bois » qui ne tombe ni ne brûle, au sujet des ordalies celtiques.

Retour sur la métamorphose de Lleu :

Nous interprétons le récit relatif à trois des plus vieux animaux du monde (cerf, merle et saumon) et aux trois aliments (noix, pommes et eau), à partir de l'arbre-support. Derg Corra est alors comparable à Lleu, le troisième plus vieil animal du monde, un aigle. Lleu est tué par Gronw, le chasseur de cerfs et l'amant de Bloddeuwedd, tandis que Finn, amant de la fille du sid, traque Derg Corra lequel s'enfuit sur le dos d'un cerf. Qu'on ne s'offusque pas de la désignation du daim : le mot « *damos* », dans le contexte celtique médiéval, ne désigne pas l'animal nommé Dama dama L. par les taxonomistes contemporains. Ici, le mot « daim » désigne le jeune cerf en livrée tachetée, c'est à dire Koadalan dans le conte breton.

Le baquet sur lequel Lleu s'appuie, quand il est mortel, contient un saumon. L'autre pied de Lleu est posé sur le dos d'un bouc. Nous y avons vu le « mascaret », l'animal tacheté qui inverse le cours des fleuves aux équinoxes. Quant à la peau des « daims » ou des faons, la voici enfin reconnue comme leur fameuse livrée tachetée. L'interprétation naturaliste est immédiate : le seul individu mâle qu'un cerf en rut tolère auprès d'une biche en œstrus, à l'équinoxe d'automne, est son faon de l'année. Si l'on suit la narration, la fille du « *sid* » s'amuse d'un Derg Corra encore bien trop jeune pour s'opposer au guerrier Finn. Il faudra que Derg Corra vieillisse s'il veut un jour grandir. Dans le Mabinogi, Bloddeuwedd couche avec Gronw : il faut que Lleu meure, pour entamer le cycle des métamorphoses masculines. En poursuivant sa vie sous l'apparence d'un aigle, il trouvera l'occasion de se venger en tuant Gronw et en initiant le cycle des métamorphoses féminines (fleur, chouette...). Dans le cycle domestique, il s'agit de la série pieu, champ, chien, cheval et homme, où l'accroissement se fait par triplement, un pieu valant une année.

Revenons sur les couleurs de l'eau du bassin sur lequel Lleu pose les pieds, quand on le tue. En effet, le rapport entre l'eau rouge coulant des montagnes vers la mer (une eau rouge en pays tourbeux) et l'eau blanche remontant de la mer vers les montagnes d'Irlande, du Pays de Galles et d'Ecosse, est inversé aux équinoxes. Nous interprétons le rite oraculaire des « *Gallisenae* », les prêtresses d'Avallon égorgant des victimes humaines dans un immense chaudron comme on égorge des porcs, par le mélange du sang dans l'eau. Le rapprochement avec une époque si lointaine est autorisé par la transmission, par plusieurs traités de vénerie, du fameux décompte archaïque :

« Une haye dure trois ans ; un chien dure trois haies, ce sont neuf ans ; un cheval dure trois chiens, ce sont vingt-sept ans ; un homme dure trois chevaux, ce sont quatre-vingt-ung ans ; un corbez dure trois hommes..., un serfe dure trois corbez... ; un chesne dure trois serfes... »²⁵⁹²

De la description ethnologique faite par Mme Méchin (1987) au sujet des bonnes façons de saigner et d'abiller un porc, nous inférons que la position de la victime

humaine, soit la tête en haut, soit la tête en bas, était déterminée en fonction des équinoxes. Nous y reviendrons au moment d'examiner si l'organe tranché est le cœur ou le membre viril.

Où la « pointure » des cerfs est remplacée par une suite numérique :

Chasse à courre et trophées de chasse à tir :

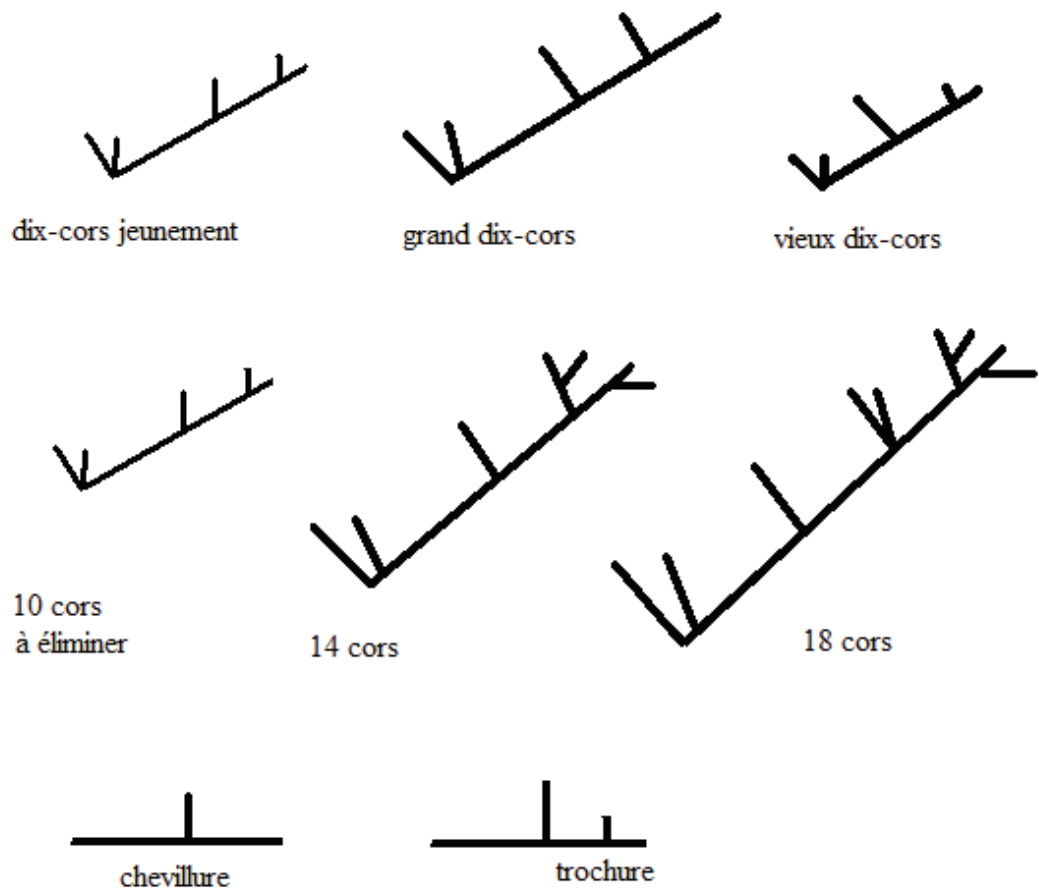
Les veneurs français classent les cerfs simplement : avant qu'ils ne portent dix cors, les cerfs n'en sont pas. Ensuite, les « jeunes » dix-cors sont plus petits que les « grands » dix-cors, lesquels le sont plus que les « vieux ». Ces critères purement qualitatifs ne permettent pas de distinguer un individu d'un autre au sein de sa classe d'âge : peu importe puisque la vocation de la vénerie n'est pas de « gérer » un cheptel faunistique mais d'entretenir un équipage et sa meute. Les chasseurs à tir ont procédé autrement tant les fonctions sociales assurées par ce mode de chasse ont peu de « poids » comparativement à celles assurées par la vénerie. Ces chasseurs ont survalorisé le trophée, en comptant le nombre des pointes là où les veneurs ne considèrent que trois stades dans le développement de la ramure.

Par antithèse avec la vénerie, on en est venu à ne chasser les cerfs que pour pouvoir accrocher leurs trophées aux murs d'une galerie : l'objectif initial, qui était de singer le mode de vie aristocratique « à la française », est perdu de vue. Il convient dès lors d'obtenir un trophée prestigieux et de remplacer par le nombre des cors de celui-ci, le nombre des trophées d'une « muette », le bâtiment réservé à l'exposition des trophées de chasse, dans un domaine français. En conséquence, les « vieux » dix-cors des veneurs français apparaissent aux yeux des chasseurs à tir, comme l'exemple d'une gestion mal conduite du cheptel « sauvage ». En effet, un cerf n'a pas été tué à l'apogée du développement de son bois : l'occasion d'un trophée a été manquée. Un autre exemple de la mauvaise gestion du cheptel est le tir prématuré d'un cerf dit « d'avenir », c'est-à-dire un cerf dont on parie qu'il aurait eu un bois plus grand dans les années suivantes : là encore, l'occasion d'un trophée est manquée. Pour justifier leur mode de gestion, les chasseurs évoquent toutes sortes de bonnes raisons éco-biologiques, mais aussi une version mathématisée du développement « régulier » du bois :

« S'il avoist cinq andoüilliers sur une perche et qu'il n'y en eust que quatre sur l'autre, et ainsi au dessus, et au dessous, alors on dira, dix mal-semé, et ainsi des autres où le nombre seoit non pair. »²⁵⁹³

Un cerf est bien « semé » quand son bois droit est symétrique du gauche ; c'est à partir de ce postulat qu'on a formalisé le développement « régulier » du bois, dont la figure suivante donne les deux versions antagonistes. En haut, la typologie des cerfs de vénerie, en bas celle des cerfs chassés pour le trophée. Le vieux dix-cors des uns peut être nettement plus âgé que le dix-huit cors des autres, puisque les critères de leur « prélèvement » ne sont pas comparables :

Figure 62



Le critère du trophée, dans le mode de chasse dit « sélectif », aboutit à ce que deux classes d'âge, les dix-cors « jeunement » et les « vieux » dix-cors de la vénerie française, ne soient pas considérés : les plus jeunes cerfs doivent être porteurs de 10 cors dès leur seconde ou troisième année sous peine de tir de « sélection », tandis que les cerfs ravalant n'existent que pour avoir échappé à la « sélection » et à la « récolte ». S'il en est de « sauvages », ce sont ces cerfs-là. Rien n'empêche -en théorie- que la classe d'âge des « grands dix-cors » de la vénerie française ne soit constituée de cerfs portant de douze à vingt-quatre pointes, car ce critère n'a pas de valeur prépondérante au moment du rapport, quand le maître d'équipage décide de courir tel cerf plutôt qu'autre. La plupart des équipages adoptent une tactique pour « prendre » à moindre risque, plutôt que de s'engager dans un contexte moins favorable au succès.

L'évolution pluriannuelle du bois a été convenablement décrite, du point de vue des naturalistes, par Perrot (1972). Une théorie imprégnée des valeurs de l'eugénisme qui sévissait au milieu du XX^e siècle en Allemagne, a été proposée par Karl Lotze (1979) : abondamment reprise et argumentée en Alsace, celle-ci continue à être le dogme dans les milieux cynégétique. Aussi incroyable que cela paraisse, elle n'est démentie, pour ce qui concerne ses fondements statistiques que par le livre de Jorion (2012), et pour ce qui concerne sa finalité, que par celui de Lalevée (2004). Voyons ce qu'il en est de la longévité des cerfs, selon la tradition.

La proportion entre les segments du bois d'un cerf :

Sur le schéma précédent, a été représentée à gauche la proportion entre les deux segments du bois chez un cerf de développement inférieur à l'apogée, et à

droite, celle entre les trois segments du bois d'un cerf à l'apogée. Le rapport entre la partie basse (avant la chevillure) et la partie haute (au-delà de celle-ci) est le même chez les cerfs des deux classes distales, les « jeunes » dix-cors et les « vieux » dix-cors de la vénerie française. Chez les « grands » dix-cors de la vénerie française, les cerfs de plus de quatorze cors, apparaît une réplique réduite, en partie haute, de l'ensemble du bois.

Appelons « perche » la longueur totale du bois, y compris l'époi apical. Le premier segment est compté de l'andouiller à la chevillure. Le second l'est de la chevillure à l'époi apical chez les cerfs dix-cors « jeunement » ou « vieux » dix-cors. Le troisième segment l'est de la chevillure à l'époi apical chez les « grands » dix-cors. Quatre longueurs sont implicitement comparées chez les « grands » dix-cors, et trois seulement chez les jeunes et les vieux dix-cors. La dissonance est résolue à partir d'une esthétique du bois de cerf, qui accorde à des proportions remarquables la vertu d'économiser l'un des quatre termes de la proportion : au lieu de A est à B comme C est à D, on privilégie la proportion « moyenne » où A est à B comme B est à C. C'est la notion de « médiété » dont les Pythagoriciens ont tiré la théorie de l'harmonie ; revenons à notre bois de cerf. Le rapport entre le second segment (de la chevillure à l'époi apical) et la perche (de l'andouiller à l'époi apical) est le même que le rapport entre le troisième segment (de la trochure à l'époi apical) et le second. La trochure est donc l'analogue, dans la partie sommitale du bois d'un « grand » dix-cors, de la chevillure dans un bois de jeunes ou de vieux dix-cors. Avec le développement des moyens de calcul, les spécialistes du cerf ne tarderont pas à proposer la théorie selon laquelle le rapport s'exprime en « moyenne et extrême raison » selon les termes d'Euclide. Ce nombre, noté ϕ , s'exprime selon une fraction continue : $\phi = 1 + (1/\phi)$. Il suffit de remplacer le ϕ du second membre de l'expression par $(1 + 1/\phi)$ pour la voir se développer à l'infini. Ainsi Jorion le suggère sans oser s'engager explicitement :

« La repousse des bois de cerfs obéit aux règles de la géométrie fractale. [...] Elle est auto-similaire, c'est-à-dire que le tout est semblable à l'une de ses parties (un chandelier est une ramure en modèle réduit). »²⁵⁹⁴

On sait que le nombre ϕ permet de construire le pentagramme : il équivaut au rapport entre le côté du pentagone convexe et la diagonale du pentagone étoilé. D'une façon plus générale, la réitération à l'œuvre dans la définition fractionnelle de ϕ et dans la construction des figures en abyme à partir d'un triangle « podaire », est le fondement de la métrique temporelle des Celtes. Nous y reviendrons à propos du chaudron de Gundestrup.

Le chasseur juge d'un cerf à sa tête ou à ses cors :

« Je suys le cerf, à cause de ma teste. Par les Grecs fuz ceratum surnommé. [...] Pour le plaisir des Roys je suis donné. »²⁵⁹⁵

« Et s'il voit quelque cerf qui luy plaise, faut qu'il regarde quelle teste il porte. »²⁵⁹⁶

« Apres qu'il aura reveu quel cerf c'est [...] faut qu'il le rende (sic) au couvert et le rembusche s'il peut. »²⁵⁹⁷

« Les cerfz portent leurs testes en diverses manières [...] selon l'aage, le pays. »²⁵⁹⁸

Cette « corne » ou « tête » est réductible à plusieurs « signes », dont les principaux sont l'emplacement des cors, la forme générale de la ramure et le nombre de ses pointes :

« L'on peut jugier et cognoistre grand cerf a cinq signes [...] »²⁵⁹⁹

« Quand elle ne porte que d'une part, il peut dire qu'elle est seinhée de tant de corns comme elle portera. »²⁶⁰⁰

« Si les espois, qui sont sommez dessus doublent ensemble, en la couronneure, c'est signe d'un grand vieux cerf. »²⁶⁰¹

« Quand les cerfz ont les testes larges et ouvertes, cela les signifie plus communément vieux, que quand ilz les ont rouées. »²⁶⁰²

On désigne alors chacune des catégories de pointes par un nom particulier :

« Les branches qui sont les cornes du cerf sont appelées andouillers singulièrement, et en général sont appelées cors. »²⁶⁰³

« Le premier cor qui est en pres les meules s'appelle antoillier, et le segont sur-antoillier et les autres chevilleurs ou cors. »²⁶⁰⁴

« Les autres chevilleures ou cors qui sont au dessus [des antoilliers] bien rangez et bien nez, selon la forme de la teste. »²⁶⁰⁵

« Et ceulx [les cors] du bout de la teste s'appellent espois. »²⁶⁰⁶

Chaque pointe trouve un nom en fonction de sa place. Certains veneurs éprouvent quelque difficulté à situer la place des andouillers. Mieux vaut ne pas les imiter :

« Un cerf porte dix, douze, bien ou mal semés, selon que les andouillers de l'embaumure sont ou ne sont pas égaux en quantité. »²⁶⁰⁷

Les veneurs évaluent les cerfs en trois classes d'âge :

Faut-il désigner le jeune cerf par un mot générique (« fœtus », « faon », « fédon ») ou par un mot plus précis ?

« Le premier an si est veel, le secund an broket. »²⁶⁰⁸

Cette assertion explique l'incertitude lexicale. Actuellement, on utilise le mot « hère », importé du néerlandais « *hert* » signifiant « cerf ». Tant que le bois n'est pas ramifié, on le compte pour nul. Ensuite, les veneurs rangent les cerfs en trois types morphologiques, plus ou moins associés à un âge en puissance, selon l'antinomie jeune/vieux :

« Or alom al cerf, e parlom de ly en ses degres. »²⁶⁰⁹

« Aages ou discernement des cerfs : jeune cerf, cerf de dix cors jeunement, cerf de dix cors et vieil cerf. »²⁶¹⁰

« Cerf de dis [ou .XII. etc.] des meindres, [...] de dis [ou .XII. etc.] des greindres. »²⁶¹¹

« E quant il ad auntilor et real et sous real et fourche de la une part, et troche de l'autre part ? A donkes est il cerf de dis des greindres. Et quant il ad tut ceo que ioe ai nomé devaunt, issi qil troche de ambe les partz ? Il est de XII des meindres. Et si issi qil ect troche de la une part de treis et de l'autre de part de quatre ? Il est de XII des greindres. [...] Quant il serra troche de ambe part de cinkes [...] »²⁶¹²

« [Les jeunes cerfs sont] les quatre, huict, dix et jusques à douze [cors]. Et la sixième année, qui est l'âge que l'on le doit qualifier cerf de dix cors jeunement, pour le discerner d'avec le jeune cerf, et le cerf de dix cors [...] pourra porter douze ou quatorze. La septième année, qui est l'âge de la dernière croissance du corps et de la teste [...] il pourra porter seize, dix-huit, vingt et jusques à vingt-quatre : c'est le temps que l'on le peut qualifier cerf de dix cors, puisque sa teste est dans sa perfection. »²⁶¹³

Pour les veneurs, un cerf de dix cors est adulte :

« Le sime an [il est] cerf de la premiere teste. Or, Sire veneour, quei avera il de teste quant il est de la premiere teste. Respouns : ceo ne chiet nient en jugement de veneour, pur la diversete trove en eaus, fors touz jours le appeloms cerf de la premiere teste, taunt qe il seit de dis des meindres. »²⁶¹⁴

C'est pourquoi les veneurs refusaient autrefois de chasser les cerfs trop jeunes, de « première tête » c'est-à-dire de moins de dix cors. L'assertion n'a pas toujours été comprise, car on trouve « Un jeune cerf qui portera .VI. cornz [...] il n'est mie chassable, ains de refus », recopié ultérieurement en « Un jeune cerf qui portera .VI. cornz, il est cerf chassable sans refus [...] ». Un cerf « de refus », pour un maître d'équipage disposant de forêts giboyeuses, est un daguet, un quatre ou un six-cors. Un cerf portant six cors sera jugé comme venable par qui n'a rien d'autre à chasser. Les catégories n'en sont pas, les actes dépendent des contingences et les théoriciens de la vénerie sont bien obligés de s'adapter à la réalité. En général, on s'accorde pour considérer qu'un cerf doit porter au moins dix cors :

« Il puet dire que c'est cerf chassable de dix cornz où il n'y a point de refus [...] il puet dire que ce est cerf qui autre fois a porté X cornz. Et s'il voyoit un autre qui eust encore les signes plus granz et plus larges, comme ayant porté sa cinquiesme, sixiesme ou septiesme teste, il puet dire qu'il est grant cerf et vieil. »²⁶¹⁵

« Et plus haut qu'il puisse louer le cerf, c'est de le nommer grand vieux cerf. »²⁶¹⁶

On évalue en nombres pairs, et le plus emporte le moins :

« Et si len te demande quantz cors porte le cerf, ne les prononce mie non per, que se il ne portait que .IX. Cors, si dois tu dire qu'il porte .X. cors. Toujours fais ton conte de per, car le plus grant nombre emporte le mains. »²⁶¹⁷

La croissance du bois, du plus jeune au plus vieux cerf :

La croyance commune est que les cerfs ont une pointe de plus sur chaque perche, chaque année. La progression du nombre de pointes est alors très lente, car dans des conditions plus favorables, les cerfs portent dix à douze pointes dès la seconde ou la troisième année pour en portet seize à vingt au moment de leur maturité, vers cinq ou six ans. Les cerfs des veneurs sont singulièrement en retard :

« Et au premier an qu'ilz naissent portent les boces. »²⁶¹⁸

« Et faut noter qu'ilz ne portent leurs premières testes que nous appelons les dagues, sinon à leur deuxiesme an. A leur tiers ans, ilz doyvent porter quatre, six ou huyt cornettes. A leur quart an, ilz en portent huyt ou dix. A leur cinquiesme an, ils portent dix ou douze. A leur sixiesme an, ilz en portent douze, quatorze ou seze. Et au septiesme an, leurs testes sont marquées et semées de tout ce qu'elles porteront jamais [...] Après les sept ans accomplis, ilz marqueront leurs estes tantost plus, tantost moins. »²⁶¹⁹

Pour les veneurs, un cerf adulte porte dix cors ou les a portés, s'il commence à ravalier :

« Di que il est cerf de X cors, si il est bien [marqué], et plus grand nombre ne dois tu mie dire en ce cas, mais peux bien dire que il a autrefois porté dix cors [...] C'est signe qu'il soit cerf chaçable et cerf de dix cors. »²⁶²⁰

« Pline dit [...] que les cors et chevilleures du cerf multiplient tous les ans depuis sa première teste jusques à ce qu'il ayt sept ans, après ilz ne multiplient plus, sinon en grosseur, et ce selon l'ennuy qu'ilz auront, ou la nourriture. Ilz portent alors aucunes fois plus, aucunes fois moins : qui est la raison pour quoy on les juge cerfz de dix cors, et autrefois les ont portez. »²⁶²¹

Le « ravalement » du bois reproduit l'ontogenèse à l'inverse :

La croyance commune est que le ravalement est symétrique comme si, passé un âge médian, les cerfs perdaient chaque année une pointe à chaque perche :

« Le nombre des cors augmente plus ou moins rapidement avec le temps, jusqu'à atteindre un maximum vers 7-8 ans. Au-delà, les bois gagnent en longueur, en diamètre, donc en poids, proportionnellement au poids du corps, jusqu'à l'âge variable où intervient la sénescence, à partir duquel la condition physique et la ramure régressent. On dit alors que le cerf "ravale". »²⁶²²

« Les bois d'un grand cerf de 7^e tête ne sont que le modèle réduit de ce qu'ils seront à son apogée (de 33 à 50% de poids en plus). Tous les scientifiques s'accordent sur le fait que le poids des bois que porte un cerf est proportionnel à son poids de corps. »²⁶²³

« Le nombre de cors définitif paraît être atteint vers la 7^e tête. [...] Le développement [des bois] atteint son maximum à l'apogée. Dans les populations sous-alimentées ou socialement désorganisées, l'apogée est atteinte vers la 9^e ou 10^e tête. Au contraire, en situations favorables, il peut ne se manifester qu'à la 14 ou 15^e tête, avec pour corollaire, que la limite d'âge maximum de la dominance se trouve repoussée d'autant. »²⁶²⁴

Dans sa vieillesse, le cerf « rechigne » ou « resigne », au sens où un « signe » s'inverse. De croissant, le nombre devient décroissant :

« Et quant il avera tout ceo : dont il est cerf resigne. Et pour quey est il cerf resigne ? Pur ceo qil est cerf resigne de teste : que la teste ne li crestnient plus. »²⁶²⁵

« La tête des cerfs va tous les ans en augmentant en grosseur et en hauteur, depuis la seconde année de leur vie jusqu'à la huitième ; elle se soutient toujours belle et à peu près la même, pendant toute la vigueur de l'âge ; mais lorsqu'ils deviennent vieux, leur tête décline aussi. »²⁶²⁶

Ces deux termes vont évidemment permettre de bien spécifier ce dont il s'agit. Citons d'abord Littré :

« Ravaler. Terme de jardinage. Couper les branches d'un arbre jusqu'à leur empattement ou talon en ménageant les yeux adventifs de ce même talon. Terme de vénerie. Se dit de l'état d'un cerf qui devient très-vieux, et auquel il pousse des têtes irrégulières et basses. »

« Rechigner. Terme familier. Donner des marques de refus, de dégoût, d'aversion, par une grimace qui porte principalement sur la lèvre. Terme de jardinage. Se dit des plantes et des arbres qui languissent, qui ne poussent pas vigoureusement. »

Puis Heymer :

« Menace en découvrant les canines : [mimique] de menace très expressive chez un certain nombre de Cervidae. »²⁶²⁷

« Rechigner » en parlant d'un cerf ? Il s'agit tout bonnement des menaces faites par les vieux cerfs montrant les dents à leurs jeunes rivaux, plutôt qu'en exhibant une tête désormais moins armée que la leur. L'étymologie de « rechigner » à partir de termes signifiant la dent ou évoquant le chien, explique le glissement de sens. Le « signe » est matériel quand il s'agit de dents de cerf que l'on porte en bijoux, mais il est idéal quand il s'agit des trente pointes d'un cerf servant à compter les jours du mois. En voici un exemple, relevé à Campo Lameiro, en Galice:

Figure 63



Où la « peinture » des cerfs n'est pas bien définie :

La « peinture » est un signe, plutôt qu'un nombre :

On parle aujourd'hui de la « peinture » des cerfs, en utilisant une dizaine d'autres critères quantitatifs ou dimensionnels. On juge alors de la tête des cerfs en « points » sans qu'il y ait le moindre rapport proportionnel entre le nombre des cors et celui des points :

« J'ai connu un dague qui avait des bois presque cylindriques, et même légèrement plus épais sur le dessus. Dès l'année suivante, cette bête d'exception portait douze cors. A sa troisième tête, il était quatorze cors, dix-huit à la cinquième et les deux années suivantes, vingt cors irréguliers. Quant à son trophée suivant, de dix-huit cors réguliers, il lui manquait un fifrelin pour mériter une médaille d'or. Pendant toute sa vie, il a donc bien réfuté la théorie selon laquelle le cerf développe un andouiller supplémentaire chaque année. »²⁶²⁸

La nomenclature des chasseurs à tir n'a pas plus de valeur objective que celle des veneurs. Quant à la « valeur » des cerfs dans l'imaginaire de la chasse contemporaine, par différence avec celle attribuée à d'autres gibiers autochtones, il n'est que de lire la presse spécialisée pour constater la charge émotionnelle que suscite un trophée. La place que l'animal a pu avoir dans l'imaginaire protohistorique quand il était assimilé à la divinité, vaut celle qu'il occupait au Moyen Age sous la forme du Christ, et aujourd'hui, en termes d'accomplissement de « toute une vie » de chasseur.

La tête des cerfs répond à une « norme » :

« Et aussi leurs testes sont de diverses formes. »²⁶²⁹

Les signes ne sont pas tous aussi « bons » les uns que les autres. Examinons ce qu'en disent les veneurs :

« [La teste] Bien née si est quant elle est bien grosse de merrien et d'antoilliers. »²⁶³⁰

« S'il voyoit une belle teste haute, et grosse de mesrain, les andoillers pres du test, et bien chevillée sçelon sa hauteur, il pourra dire qu'il porte une belle teste, pour tous signes bien née et bien marquée en tous pairs. »²⁶³¹

« Or vous dirons de la teste du cerf pourquoy ils sont appellés rangiées ou contrefaites. Celle qui est appellée teste rangiée c'est une teste qui n'est pas trochiée, et est une teste haulte et large en archiée et ne sont mie les perches boeteuses et sont les andoulières bien rangiées au lonc des perches et les perches sont bien ployées et enarchiées par mesure sans estre acoutées: telles teste sont appellées testes rengiées »²⁶³²

Les têtes bien « semées » sont des têtes bien « rangées », avec un possible glissement de sens par paronymie avec la tête bien semée du « rangier » :

« L'une est appellée teste bien née, bien chevillée, bien tronchiée (var. troschiée), ou bien paumée et bien rengiée. L'autre [est définie par antithèse] »²⁶³³

« L'une est appellée teste bien rengiée. Rengiée si est quant elle est bien ordonément [rengiée] selon la hauteur et la taille qu'elle ha, les cors à mesure l'un près de l'autre; c'est donc bien rengiée. »²⁶³⁴

Les quatre classes d'âge des cerfs :

Aucun auteur, à notre connaissance, n'a mis en relation les trois « classes » d'âge des cerfs adultes avec la cadence ternaire du décompte celtique. Et pourtant, si la troisième classe est celle des « cerfz de dix cors et autrefois les ont portez », c'est bien parce qu'ils régressent vers le stade d'origine. Il y a donc quatre stades :

- a) le « faon », « hère », « daguet », c'est à dire tout jeune cerf de moins de dix cors,
- b) les cerfs adultes en leur premier âge,
- c) les cerfs en leur âge médian, celui où leur bois est à l'apogée,
- d) les cerfs en leur troisième âge, celui où ils ravalent leur bois.

Nous devons à Mme Van den Horst une variante de la comptine celtique, qui permet de mieux comprendre la relation établie entre l'année, le cycle des cerfs et un « quantum » de 243 ans utilisé dans le calcul de la longue durée :

« Une haie d'épines fait trois ans, trois âges de haie, un âge de chien, trois âges de chien, un âge de cheval, trois âges de cheval, un âge d'homme, trois âges d'hommes un âge de merle au bec jaune, trois âges d'hommes le merle reste au bois, à moins qu'en hiver il ne fasse trop froid. »

Cinq objets sont désignés (haie, chien, cheval, homme et merle) mais six valeurs qualitatives sont énoncées : l'épine pour la valeur annuelle, la haie pour trois ans, le chien pour neuf, le cheval pour 27 ans, l'homme pour 81 ans et le merle pour 243 ans. La singularité de l'énoncé tient dans l'inférence « si l'hiver est trop froid, le merle reste au bois ». On en conclut par antithèse que normalement, le cycle annuel reprend quand l'aubépine fleurit. Plutôt que d'ouvrir un dossier consacré à l'aubépine, reprenons les dictons équinoxiaux relatifs au chant du coucou, synchrone de la parturition des biches :

A la mi-mars, le coucou est dans l'épinard. [le prunellier ou épine noire]

Entre mars et avril, on sait si le coucou meurt ou vit.

A la saint Benoît, le coucou chante au bon endroit ou il est mort de froid.

A la saint Benoît, le coucou chante, il en a droit, ou il est mort de froid.²⁶³⁵

A la saint Mathias, le corbeau s'en va, six semaines passent, le coucou reviendra.

A la saint Mathias, corbeau tu t'en vas, coucou ramèneras, dans sept semaines l'entendras.²⁶³⁶

La Semaine Sainte, le coucou chante, le 10 avril il chante mort ou vif.

Il n'est jamais avril, que le coucou ne l'ait dit.²⁶³⁷

Peu importe alors que l'indicateur aviaire - un merle, un corbeau ou une corneille - soit signifié à des dates en amont ou en aval de l'équinoxe de printemps, car les indications sont congruentes. Autrement dit, le chant des oiseaux et/ou la floraison de l'aubépine sont autant de métaphores du renouveau printanier.

Si le cycle végétal reprend chaque année quand tout se passe bien, on peut aussi par emboîtement, en conclure que le cycle des « merles » ou des « cerfs » reprend tous les 243 ans. L'énoncé « le cerf reste au bois, à moins qu'en hiver il ne fasse trop froid » est tout aussi plausible. Au sens propre l'assertion est redondante avec celle du merle. Au sens figuré, elle pourrait signifier que le cerf garde son bois comme s'il était castré ; mais comme le pied impudique de l'entité à bois de cerf de Gundestrup démontre le contraire, nulle crainte à avoir, le cycle des 243 ans va reprendre. Nous opposons les quatre valeurs animales –chien, cheval, homme, merle ou cerf- avec la seule valeur végétale, l'aubépine, en remarquant que l'aubépin a été considéré comme un arbre cornier, utilisé traditionnellement pour délimiter les parcelles, les territoires et les points remarquables. C'est l'arbre du roman de Tristan et Yseult, mais le mot « aubépin » est trop souvent restitué par « pin » : Marc est dans l'aubépin quand Yseult reçoit Tristan dans son jardin. Nous avons rapproché les cinq « valeurs qualitatives » du cycle du cerf ou du merle, des cinq plaques internes du chaudron de Gundestrup et en nommant les entités divines à la façon de Lucain :

Tableau 229

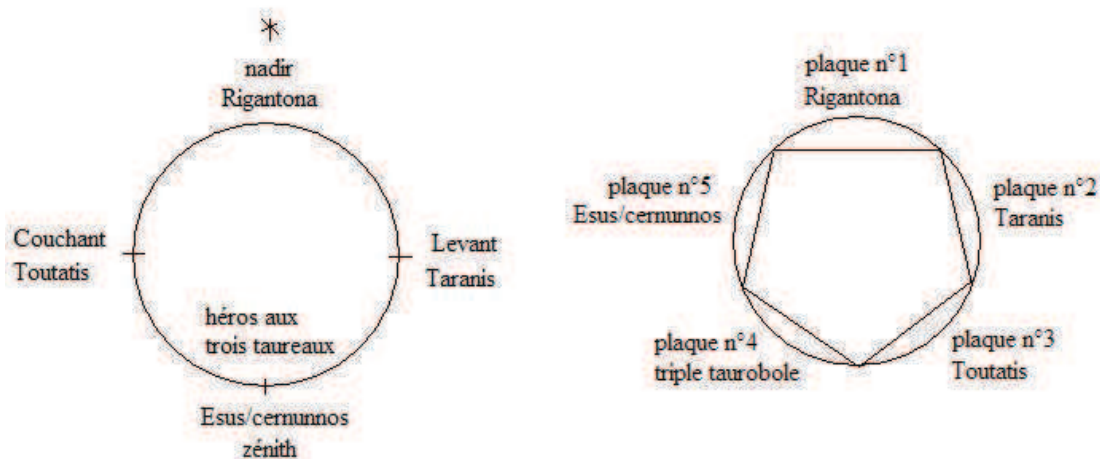
1	fleur		
3	aubépine	déesse aux éléphants	Rigantona
9	chien	dieu à la roue ?	Taranis
27	cheval	dieu au baquet	Toutatis
81	homme	héros aux trois taureaux	
243	merle/cerf	dieu à bois de cerf	Esus/Cernunnos

L'aubépine est signifiée par les deux rosettes encadrant le chien placé sous la déesse. Ce chien est repris de part et d'autre du dieu à la roue, sur la plaque suivante. La scène du baquet représente la file des guerriers renaissant comme autant de cavaliers chevauchant au-delà. La plaque suivante montre un héros et sa meute, affronté aux taureaux : les chiens sont d'une autre race que celle des scènes divines. La dernière plaque est celle où le cerf et la divinité sont confondus ; le héros n'y apparaît que chevauchant un dauphin.

Nous considérons à la manière des Grecs anciens que l'unité n'a pas valeur de nombre et que la pluralité ne se conçoit qu'à partir de la répétition, dont l'équivalent arithmétique est l'addition, génératrice des nombres. Une dissonance apparaît cependant : si 243 ans durent incontestablement plus longtemps que neuf ou 27 ans, comment penser les 81 ans d'un homme ? Jusqu'ici la séquence des trois stades phénologiques, des trois heures ou des trois âges, était soigneusement ordonnée en ce qui concernait les dieux (Taranis, Esus, Toutatis) et les hommes (jeune, adulte, vieillard). Or la comptine précédente montre qu'un autre agencement est possible. Selon notre interprétation, la plaque de la déesse est la première ; celle du dieu à la roue, assimilé à l'aube, et celle du dieu au baquet, assimilé à la tombée de la nuit et au trépas, précèdent la scène du triple taurobole. Sur celle-ci, seul le héros apparaît :

les tutelles divines ne sont pas représentées. Cette plaque est suivie de celle du dieu à bois de cerf. Faut-il comprendre que le héros est placé symboliquement sous la tutelle ? La dissonance est résolue par la différence ontologique entre la plaque au triple taurobole et les quatre plaques illustrant la théologie celtique. Cette dissonance n'apparaît pas dans l'énoncé de la comptine quinaire. Cependant l'inférence « trois âges d'hommes le merle reste au bois, à moins qu'en hiver il ne fasse trop froid » évoque la différence de statut entre les êtres vivants (le merle et le bois) et les causes premières (la révolution des astres, le climat et l'aléa climatique). La séquence finale du cycle eschatologique est vraisemblablement représentée sur la cinquième plaque du chaudron, par le héros chevauchant un dauphin comme pour traverser la « nuit » depuis l'Occident jusqu'à l'Orient. Le couple divin est alors associé à l'antinomie zénith/nadir où l'image solaire est donnée par Esus (la cinquième plaque) et l'image stellaire par Rigantona (la première plaque). Les changements de phase sont représentés par Taranis (le passage du sombre au clair (la seconde plaque) et par Toutatis (le passage du clair au sombre, la troisième plaque) ; l'existence humaine est signifiée par le triple taurobole (la quatrième plaque). Le schéma suivant propose la chronothèse et la topothèse du mythe représenté sur le chaudron de Gundestrup, outre la séquence figurative du décor interne :

Figure 64



Où la métrique numérique et les bornes temporelles font défaut :

Cervinos M. annos vivere :

On prétend que les cerfs vivent aussi vieux les arbres, au prétexte que leur bois s'accroît d'année en année. Les textes sont contradictoires ; on écrit « mille » en abrégé mais parfois « cent » ans en toutes lettres :

« La longévité des cerfs est un fait reconnu ; on en a repris après cent ans, qui portaient encore des colliers d'or qu'Alexandre le Grand leur avait fait mettre, et qui étaient enfouis dans les plis de la peau, tant les animaux avaient engraisé [...] »²⁶³⁸

« [Le cerf] se débarrasse entièrement de la vieillesse. C'est pour cette raison que les cerfs vivent longtemps, ainsi qu'Alexandre en fit l'expérience : il avait fait capturer de nombreux cerfs, et leur avait mettre à chacun un cercle d'or et d'argent autour du cou : ils furent retrouvés bien en vie longtemps après, au bout de plus de cent ans [...] »²⁶³⁹

L'anecdote, attribuée à Alexandre ou à César, quelques siècles plus tard, a eu un beau succès puisqu'elle est reprise par Diderot et d'Alembert, au sujet de Charles VI :

« On voit dans la salle du présidial à Senlis cette inscription " le roi Charles VI chassant dans la forêt de Halatte, prit le cerf duquel vous voyez la figure (elle est détruite) portant un collier d'or où étoit écrit "Hoc me Caesar donavit"; de ce lieu, on voit l'endroit où il fut relancé. »²⁶⁴⁰

Pour d'autres auteurs, l'affaire se joue trois siècles après la mort de César, et le collier est gravé de « Cæsarus me fecit ». Pour Hardouin de Fontaines-Guérin, il s'écoule 730 ans par vie de cerf, ce qui lui permet de comprendre comment l'animal dont le collier portait « des cerfs Julius César sui », avait pu être pris « dans les temps trespasés ». Nous en tirons la leçon suivante : le cycle ontogénétique des cerfs, assimilé à celui de leur bois et censé s'inverser à partir de l'âge médian des animaux, est comme une onde sans fin, même après le trépas de la bête.

Le cuir de cerf sert à conserver un cadavre :

La peau d'un cerf sert à fonder le domaine de Lusignan, tandis que celle d'un lépreux est utilisée comme preuve de la consécration miraculeuse de la basilique Saint-Denis. Les légendes sont disjointes, mais c'est faute d'avoir pu utiliser la peau d'un cerf qu'on prend celle du lépreux. L'explication se trouve dans l'osset du cœur des cerfs. En effet, on prescrivait le cœur de cerf comme remède contre la lèpre :

« Et le cuer donnez aux méšiaus,
Car ce doit estre lor joiaus. »²⁶⁴¹
« Et le cuer est moult agréable
Pour les méšiaus, et les conforte
Par médecine qu'an ly porte
Et, pour ce, doit-il estre à eulz. »²⁶⁴²

La peau du lépreux pendue au clou dans la basilique équivaut à celle de la biche blanche, le « charcois » pendu au clou de la cuisine, avant que le meurtre ne soit révélé par la tête offerte au roi : le récit inverse celui du chef de saint Jean offert par Salomé à Hérodiade. Par ailleurs, on lit dans les romans médiévaux que des lacets en cuir de cerf sont utilisés pour fixer les pièces d'armure des chevaliers, comme si ce cuir avait une valeur apotropaïque. La croyance s'explique par la mue printanière du poil et du bois :

« Le cerf se sentant trop chargé de sa vieille peau recherche la caverne d'un certain serpent qu'il contraint de sortir par un fort respir, n'y pouvant mettre la corne, ny le pied, et l'ayant écrasé, par un secret de nature, il faict moyen d'acquérir nouvelle peau. »²⁶⁴³
« De son haleine douce et chaude le cerf attire le serpent glissé dedans un trou et le tue du pied pour se chamber avec plus de seureté ou le dévorer ou pour muer de poil et faire teste nouvelle. »²⁶⁴⁴
« Quant li cers vuet deposer sa vieillesse ou maladie qu'il ait, il manje le serpent et por la paor dou venin court à la fontaine et boit assez ; en ceste manière mue son poil et ses cornes et giète fuers toute vieillesse. »²⁶⁴⁵
« Quand il est très vieill, le cerf bat du pied aucune serpent jusque tant qu'elle est courroucée et puis la menje et puis va boire et puis court sà et là ; et l'iaue et le venin se meslent et le fait geter toutes les males humeurs qu'il a au corps et li fet revenir char nouvelle. »²⁶⁴⁶

La peau de cerf sert linceul pour ensevelir le Morholt, dans le roman de Tristan. On la retrouve aussi dans « L'âtre périlleux », un roman consacré aux exploits de Gauvain : un coffre de cuir de cerf contient le cadavre du Chevalier Faé,

amputé d'un bras. Dès que ce bras est remis au contact du corps, le chevalier revient miraculeusement à la vie. Dans la chanson de Roland, on se sert d'un cuir de cerf pour rapatrier les corps de Roland et de ses compagnons Turpin et Olivier :

« Puis ils ont pris les corps des trois barons,
Ils les ont mis, les seigneurs, dans des peaux de cerf,
Tous bien lavés d'aromates et de vin. »²⁶⁴⁷

On dit que certains rois de France furent inhumés dans une peau de cerf à Saint-Denis, où le roi Dagobert vit, dans les larmes d'un cerf, ses ancêtres couchés dans les tombeaux royaux représentés par des barques. Nous en retrouvons la mention au sujet du pape Clément VI, mort en Avignon en 1352. Il fut ainsi rapatrié chez lui, au Puy en Velay :

« C'est au mois d'avril 1353, qu'arrivèrent à la Chaise Dieu les restes du pape, cousus dans une peau de cerf, que l'on croyait être alors le meilleur récipient pour conserver les parfums et empêcher l'altération des chairs. »

Les différents dispositifs (brûle-parfums et coffrets de marbre) utilisés au Moyen Age pour l'embaumement et la conservation des cadavres ont été décrits par Eugène Viollet-le-duc.²⁶⁴⁸

La légende de Regnault et de la fée Dioune :

Ce conte, localisé dans les Ardennes françaises, nous est connu d'après la version d'Albert Meyrac reprise par Roger Maudhuy (2000). Le château de Balan est habité par treize demi-dieux, des géants ou ogres qui vivaient en solitaires. Quand l'un meurt, un autre revient de la « Fosse à Dioune » près du fond de Balan, pour le remplacer. Leur châtelain est marié à une vierge, qui devra toujours le rester. Jamais elle ne vieillit et reste d'une beauté éblouissante. Les enfants issus de son mariage avec châtelain et de la châtelaine sont de purs esprits :

«Leurs corps charnels, sans cela, eussent été dévorés par le père ou la mère. Musiciens mystérieux, ils parcouraient la nuit les allées du parc et faisaient entendre les chants les plus doux que l'on puisse imaginer en s'accompagnant de rebecs d'une douceur merveilleuse. »²⁶⁴⁹

Le château des ogres est imprenable. Mais les quatre Fils Aymon guerroyant dans les Ardennes, l'assiègent : les ogres sortent alors de leur forteresse, armés de barres de fer et guidés par leur châtelaine. Les fils Aymon font face et combattent. Regnault est séduit par la belle ; elle-même est troublée car elle rencontre pour la première fois, un chevalier combattant à cheval. La fée est enlevée par Regnault. Leur protectrice assurant à elle seule, l'invulnérabilité des ogres, les douze frères meurent l'un après l'autre. [On retrouva leurs squelettes gigantesques et leurs armes, plus tard, au pré des Longues Barres.] Le châtelain est mortellement blessé. On lui crève les yeux et on l'abandonne pour aller piller le château que la fée accorde à Regnault. Prise de remords en revenant vers son domaine, la fée pleure tant et tant que jaillit une source. [Les eaux alimentent la fontaine du parc de Balan encore aujourd'hui.] Regnault la console mais les trois frères jaloux ne lui laissent qu'une heure pour fuir et emporter ce qu'elle voudra garder. La fée entasse ses bijoux dans un long sac de cuir et s'échappe. Heurtant le cadavre de son mari, elle jette les bijoux pour prendre le corps à leur place. Elle le charge sur ses épaules et s'enfuit. Redoublant d'amour, Regnault la poursuit au galop de Bayard. Alors qu'ils franchissent la porte du parc, une musique céleste les entoure : dans le linceul de cuir, le châtelain est revenu à la vie mais la fée est devenue une vieille femme. Regnault s'enfuit devant sa laideur repoussante et sa tenue déguenillée. L'ogre est resté aveugle mais il chante toujours de façon suave. Il erre depuis lors, mettant « quatre-vingt-dix fois treize lunes » à

faire le tour du monde en compagnie de la vieille toujours aussi laide et mal vêtue. Ils viennent à Balan chaque fois que leur circuit les ramène en Ardenne. Aussi dit-on :

« Si [...] vous rencontrez un vieillard aveugle et musicien, prêtez l'oreille ; et si l'accompagnant, une vilaine créature vêtue de haillons vient vous tendre la main, donnez un sou ; c'est le châtelain et la châtelaine de Balan ! [...] Si vous entendez des airs séraphiques joués par des musiciens invisibles dont les violes sont plus invisibles encore, apprenez que ce sont les enfants de l'ogre qui reviennent voir leur ancienne demeure ».²⁶⁵⁰

La fontaine de Balan ou la Fosse à Dioune sont à rapprocher des théonymes Belenos et Divona. Ce récit décrit une métrique celtique, où les 13 lunes assimilées à la période menstruelle (28 jours) indiquent l'année vague (364 jours) ; le « cycle » eschatologique correspond à trois générations humaines (trois siècles trentenaires). Ce « cycle » n'est pas seulement temporel : c'est aussi un circuit spatial dont l'origine et le point d'arrivée sont la source Dioune, sur le domaine de Balan. L'ogre renaît à l'endroit où le charme a été rompu par la défaillance de Regnault. Ce récit suggère que la hiérogamie et la résidence sont indissociables : peu importe qui partage la couche de la maîtresse de maison, à condition que l'élu soit courageux.

Résultats :

La dimension du cosmos est-elle réductible à la précession équinoxiale ?

La référence aux cycles astronomiques manque tant chez Hésiode que chez les Celtes médiévaux. Aussi rien ne prouve que ces grands nombres soient la valeur du cycle précessionnel. L'argument de Pierre Bayle (1820) reprenant Pline pour affirmer qu'Hésiode affabulait, repose sur la mauvaise compréhension du texte : les contradicteurs confondent la longévité humaine (96 ans pour le traducteur de Plutarque, 81 ans pour les Celtes) et le temps de génération humaine (33 ans pour les Grecs, 30 ans pour les Celtes). En outre, aucun ne tient compte de la problématique calendaire, la nécessaire conjonction des alternances claires et sombres qui conduit à introduire un coefficient 4/3 dans le calcul. Les trois Muses nocturnes viennent s'ajouter aux neuf filles de Zeus. Toute l'astuce repose sur cette ellipse narrative, laquelle n'est vraie qu'à une date donnée et une latitude donnée. Dans l'arithmétique archaïque, il devait être difficile de concevoir un « tiers de dix phénix » et d'en faire le quantum donnant le résultat final des calculs. Hésiode lui-même n'a peut-être énoncé la doctrine en entier.

Nous interprétons ces comptines par rapprochement avec d'autres éléments narratifs. Notre conjecture s'appuie sur la relation numérique entre le temps courant et la longue durée, au moyen de l'espérance de vie humaine et du temps de génération. Dans la fable d'Esopé, les animaux cèdent à l'homme une part de leur espérance de vie. En revanche, la formule d'Hésiode incite à un calcul à partir du temps de génération des hommes, associé à la valeur qualitative de chaque espèce par une règle de proportion. On obtient alors le résultat attendu : un cycle de 26 730 ans calculé à partir de la formule d'Hésiode, ou de 26 700 ans selon Hipparque. Bien que la fable d'Esopé n'ait pas pour but d'évaluer la longue durée, le rapprochement permet de passer de l'espérance de vie, au temps de génération. La comparaison évite d'avoir à modifier la règle de proportion et les valeurs qualitatives associées aux animaux. Comment résoudre les ruptures d'intégrité référentielle ? Passer du discours descriptif (l'année, le temps de génération ou la longévité humaine) au mythe grec (les animaux et les entités imaginaires) ne va pas de soi. Bien que la

formule soit fondée sur des unités courantes, elle fait aussi appel à des animaux et entités censés échapper au vieillissement, ce qui suffit à lui ôter tout crédit !

Le calcul est beaucoup plus simple dans le système celtique : les triades sont réalistes pour les périodes courtes (1 piquet, 1 champ, 1 chien, 1 cheval, 1 homme) puis manifestement mythiques ensuite (1 cerf, 1 corbeau, 1 aigle, 1 saumon, 1 if). Elles font explicitement référence à la longévité humaine en évoquant chacune des valeurs intermédiaires au moyen des « plus vieux animaux du monde ». Le changement d'unité permet de ne manipuler que des nombres entiers. Il n'y a aucune raison que le comput s'arrête à la précession. Toutefois, comme nous n'avons pas trouvé mention d'éventuelles « unités » suivantes, mieux vaut en rester à un cycle précessionnel valant quatre « saumons » :

Tableau 30

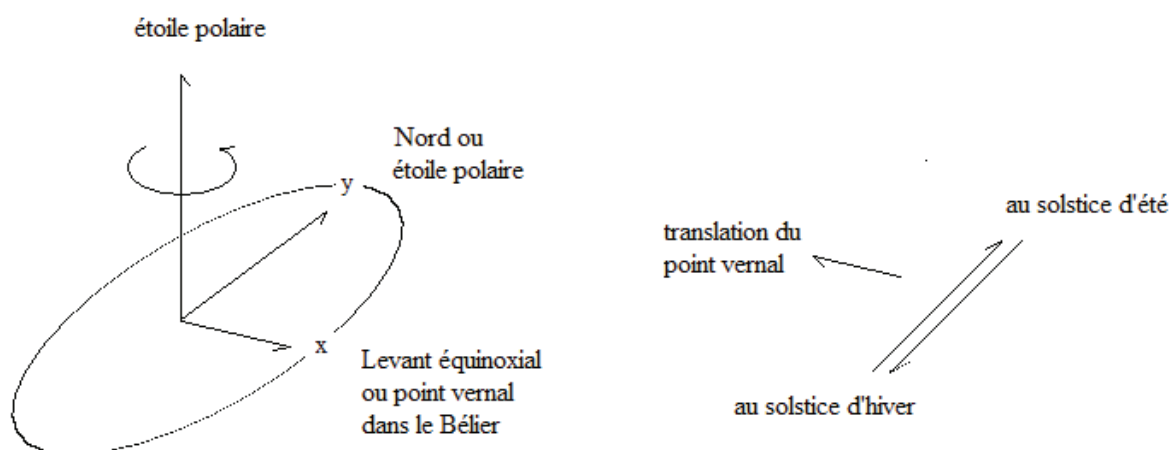
	terme 1	terme 2	terme 3	terme 4	terme 5
valeurs	piquet	champ	chien	cheval	homme
en années	1	3	9	27	81

« valeurs »	cerf	corbeau	aigle	saumon	if
en années	243	729	2187	6561	19 683
en lustres	48,6	145,8	437,4	1312,2	3936,6
en "siècles"	8,1	24,3	72,9	218,7	656,1
en « hommes »	3	9	27	81	243

« quanta »	cosmos	?	??	???	????
en « ifs »	3	9	27	81	243

Que penser de ces récits ? Notre conjecture serait réfutée si on s'en tenait à la description naturaliste : les « valeurs qualitatives » associées aux nombres d'années, sont absurdes pour ce qui concerne le cerf, le corbeau, l'aigle, le saumon et l'if. Pourquoi induire une durée de 59 049 ans pour le cosmos, alors que la seule période observable dans cet ordre de grandeur, en vaut les 4/9 ? Nous avons vu précédemment que le rite de fondation dans le temps courant, consiste à tendre un cordeau de cuir de cerf sur des piquets. L'édifice sera d'autant plus conforme à l'ordre cosmique qu'il sera correctement orienté, chaque coin pointant les quatre directions intermédiaires. Mais pourquoi faut-il que l'angle de croisement des diagonales soit droit ? Le mouvement de balancier incessant entre l'extrémité Nord de la course solaire et l'extrémité Sud, se traduit en milieu de course, par un décalage infime du repère solaire, sur les repères stellaires « en arrière-plan ». Autrement dit, à latitude constante, le repère stellaire est affecté d'un mouvement « orthogonal » à celui du déplacement solaire annuel. Sur le schéma de gauche, la représentation reprend les trois dimensions de l'espace. Elle est fautive, au sens où deux niveaux de l'échelle des grandeurs sont confondus : l'axe « vertical », animé d'un mouvement giratoire, est équivalent à la direction Nord. Mais à l'échelle du plan terrestre, c'est-à-dire sur le schéma de droite, la direction Nord/Sud, parallèle à l'axe y, n'a de sens que par rapport à la direction orthogonale, parallèle à l'axe x. C'est le décalage du repère solaire par rapport au repère stellaire, à l'équinoxe vernal, qui fait qu'on qualifie « d'équinoxial », le mouvement latéral assimilé à une « précession » :

Figure 65



L'abolition des niveaux sur l'échelle des grandeurs, et les images mentales qui permettent de concevoir ou de comprendre ce type de représentations, sont à l'origine de la distance épistémologique entre les deux genres narratifs, le discours scientifique et le récit mythique. Une partie de la dissonance est résolue en remplaçant les valeurs numériques par les valeurs angulaires. Il semble qu'on ait cherché une « loi » susceptible de transcender les différences angulaires, déterminées par les latitudes d'observation du carré mythique. Au lieu de développer une géométrie de l'espace courbe, on aura extrapolé à partir des valeurs arithmétiques, en conservant le postulat d'un angle droit au croisement des diagonales. L'unité de calcul permettant de relier les « valeurs qualitatives » à des portions de la voûte stellaire, selon la proportion évoquée, vient de ce que la « translation » du point vernal est perçue comme une composante d'un repère cartésien, et le mouvement solaire annuel, comme l'autre composante du même repère. C'est concevable dans un cosmos géocentré, mais c'est absurde selon la conception actuelle. Les tableaux suivants réalisent la combinaison du nombre trois (la règle proportionnelle d'accroissement) et du nombre quatre (une nécessité référentielle de l'espace-temps celtique, dans une géométrie plane) :

Tableau 31

	terme 1	terme 2	terme 3	terme 4
valeurs	piquet	champ	chien	cheval
en années	1	3	9	27
	homme			
en années	81			
	cerf	corbeau	aigle	saumon
en hommes	3	9	27	81
	if			
en hommes	243			

En assignant au monde des hommes le quadrilatère de fondation, le nombre d'animaux devient le nombre d'unités temporelles requis pour boucler une période de 26 244 ans :

Tableau 32

	cerf	corbeau	aigle	saumon
quanta en années	243	729	2187	6561
nombre requis	108	36	12	4

Le comput précessionnel grec est assuré par douze nymphes :

Douze nymphes permettent de compter le temps précessionnel ; neuf d'entre elles sont bien connues, ce sont les Muses d'Hésiode :

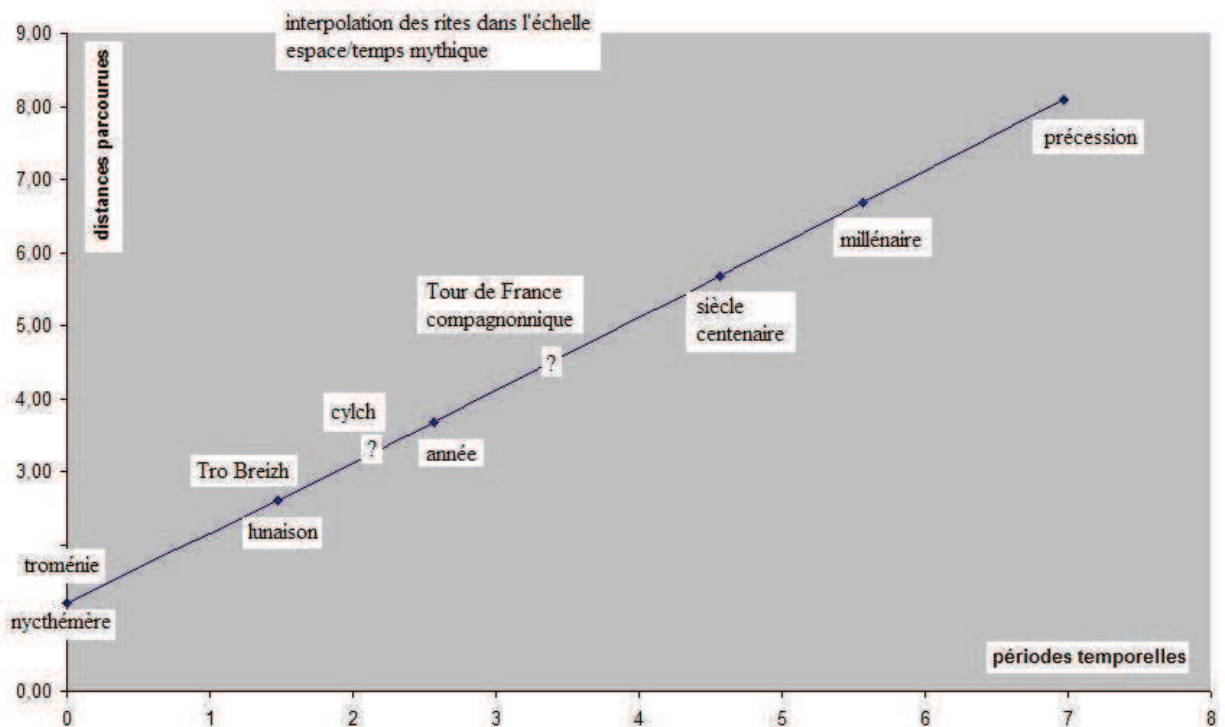
« Dans la Piérie, Mnémosyne, qui régnait sur les collines d'Éleuthère, unie au fils de Saturne, mit au jour ces vierges qui procurent l'oubli des maux et la fin des douleurs. Durant neuf nuits, le prudent Jupiter, montant sur son lit sacré, coucha près de Mnémosyne, loin de tous les Immortels. Après une année, les saisons et les mois ayant accompli leur cours et des jours nombreux étant révolus, Mnémosyne enfanta neuf filles animées du même esprit, sensibles au charme de la musique et portant dans leur poitrine un cœur exempt d'inquiétude ; elle les enfanta près du sommet élevé de ce neigeux Olympe où elles forment des chœurs brillants et possèdent des demeures magnifiques. À leurs côtés se tiennent les Grâces et le Désir dans les festins, où leur bouche, épanchant une aimable harmonie, chante les lois de l'univers et les fonctions respectables des dieux. Fières de leurs belles voix et de leurs divins concerts, elles montèrent dans l'Olympe : la terre noire retentissait de leurs accords, et sous leurs pieds s'élevait un bruit ravissant tandis qu'elles marchaient vers l'auteur de leurs jours, ce roi du ciel, ce maître du tonnerre et de la brûlante foudre, qui, puissant vainqueur de son père Saturne, distribua équitablement à tous les dieux les emplois et les honneurs. Voilà ce que chantaient les Muses, habitantes de l'Olympe, les neuf filles du grand Jupiter, Clio, Euterpe, Thalie, Melpomène, Terpsichore, Érato, Polymnie, Uranie et Calliope, la plus puissante de toutes, car elle sert de compagne aux rois vénérables [...]. »²⁶⁵¹

Les trois nymphes manquantes furent-elles engendrées par une autre entité divine que céleste ? Si leur géniteur est Poséidon, la conjecture revient à en faire des nymphes nocturnes, des entités gynémorphes qui mènent les héros, sous l'eau, au delà. Ce rapprochement nous est suggéré par les contes populaires où la biche nocturne précipite l'imprudent dans le lac. La clé de répartition 9/12 en faveur de l'entité céleste et diurne au détriment de l'entité marine et nocturne, détermine un rapport tautologique entre ces entités : le nombre de nymphes dévolues à la strate céleste est le même que le nombre d'heures de jour, au solstice d'été à une latitude hyperboréenne. Le comput précessionnel archaïque suit une « règle » d'emboîtement irrégulière en 3, 4, 3, 9 et 10 temps successifs. Toutefois le calcul reproduit si bien les apparences que le doute est jeté sur la contribution d'Hipparque à la science astronomique. Il est possible que les résultats d'Hipparque aient été obtenus scientifiquement... mais il est tout aussi défendable que les 26 700 ans qu'il donne pour valeur de la précession aient été obtenus bien avant lui puisqu'ils étaient transmis par une formule connue d'Hésiode. Comment le prouver ? Le dossier reste ouvert.

Nous avons cherché ce que pouvait être la distance entre la Terre, au centre du référentiel, et la Polaire, à ses confins. Pour ce faire, nous partons de la proportion 4/24, associant les 400 km du Tro Breizh et les 2400 km du Tour de France des compagnons. Les 400 km sont effectués en un mois de marche, soit 25 jours à raison de quatre lieues quotidiennes (les autres jours du mois sont les dimanches et fêtes).

Nous posons comme postulat que les 2400 km sont effectués en un lustre quinquennal afin d'extrapoler vers la longue durée, à partir des unités temporelles (l'année et la précession) et des unités de calcul calendaire (lustre, siècle trentenaire, siècle centenaire, millénaire). Sur le schéma suivant, nous relierons les quatre lieues d'une troménie entre prime et vêpres d'un jour d'été, avec les 26 millénaires de la précession, aux confins du référentiel géocentré. Nous interpolons deux rites, malgré les ruptures d'intégrité référentielles afférentes, le « cylch » et le Tour de France des compagnons :

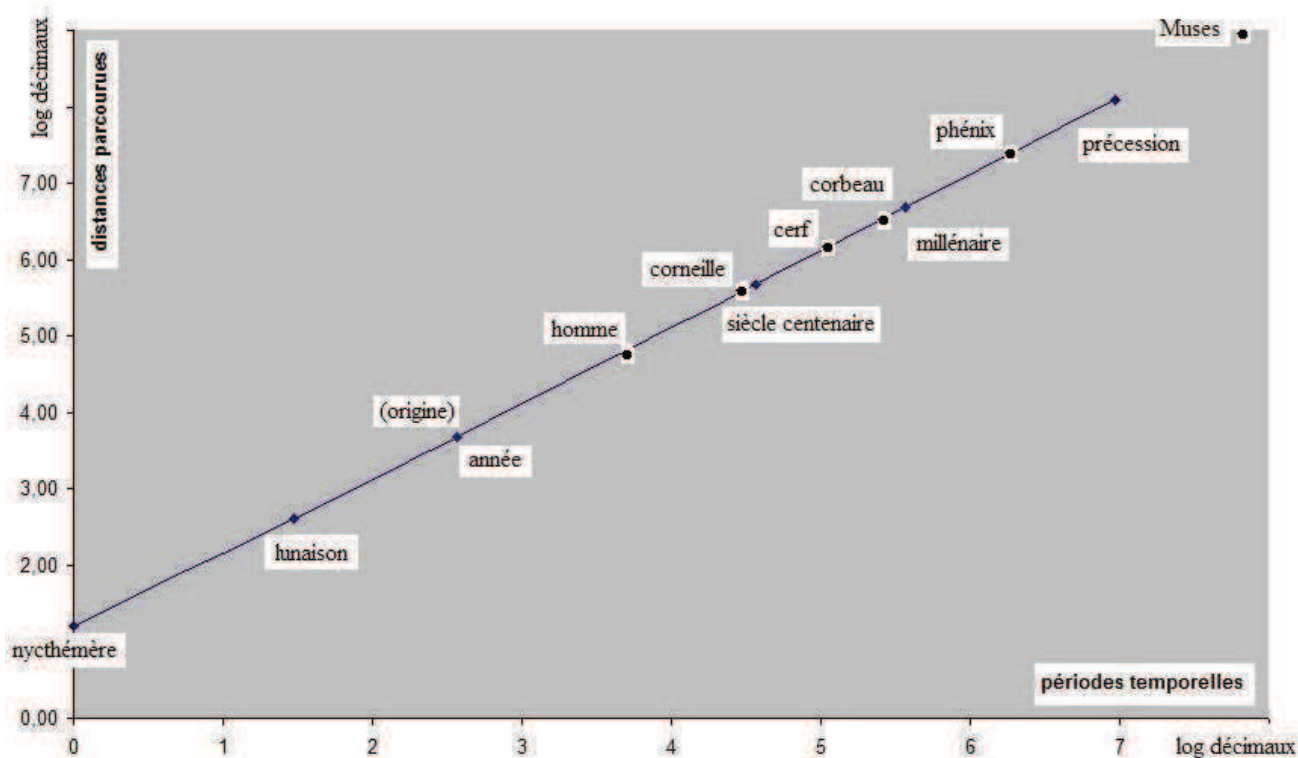
Figure 66



Sur ce schéma, nous avons exprimé les grands nombres en logarithmes décimaux, pour faciliter la représentation des écarts. C'est ainsi que sont couramment exprimés les écarts entre les puissances sonores ou entre les magnitudes des étoiles.

Passer de l'humanité à la divinité nécessite une perte progressive de substance. Nous la représentons ci-dessous, en comparant la métrique temporelle celtique à la métrique temporelle d'Hésiode ; la seule dissonance dans les séries animales repose sur l'intercalation d'un cerf entre la corneille et le corbeau des Grecs. Hormis cette anomalie, la série des animaux -la corneille, le cerf, le corbeau- et celle des entités mythiques, le phénix et les filles de Jupiter, constituent un gradient allant du plus pesant, l'homme, au plus évanescent, les Muses. Ce point ayant été éclairci, il suffit de rapprocher les périodes temporelles et les unités de calcul intermédiaire des Grecs anciens, avec les « valeurs qualitatives » des animaux et des entités mythiques des Celtes :

Figure 67



Le décompte débute par la période annuelle ; le schéma s'appuie sur un postulat, la vitesse constante, estimée à partir des rites bretons contemporains. Seule la pente de la droite en dépend et le biais est négligeable.

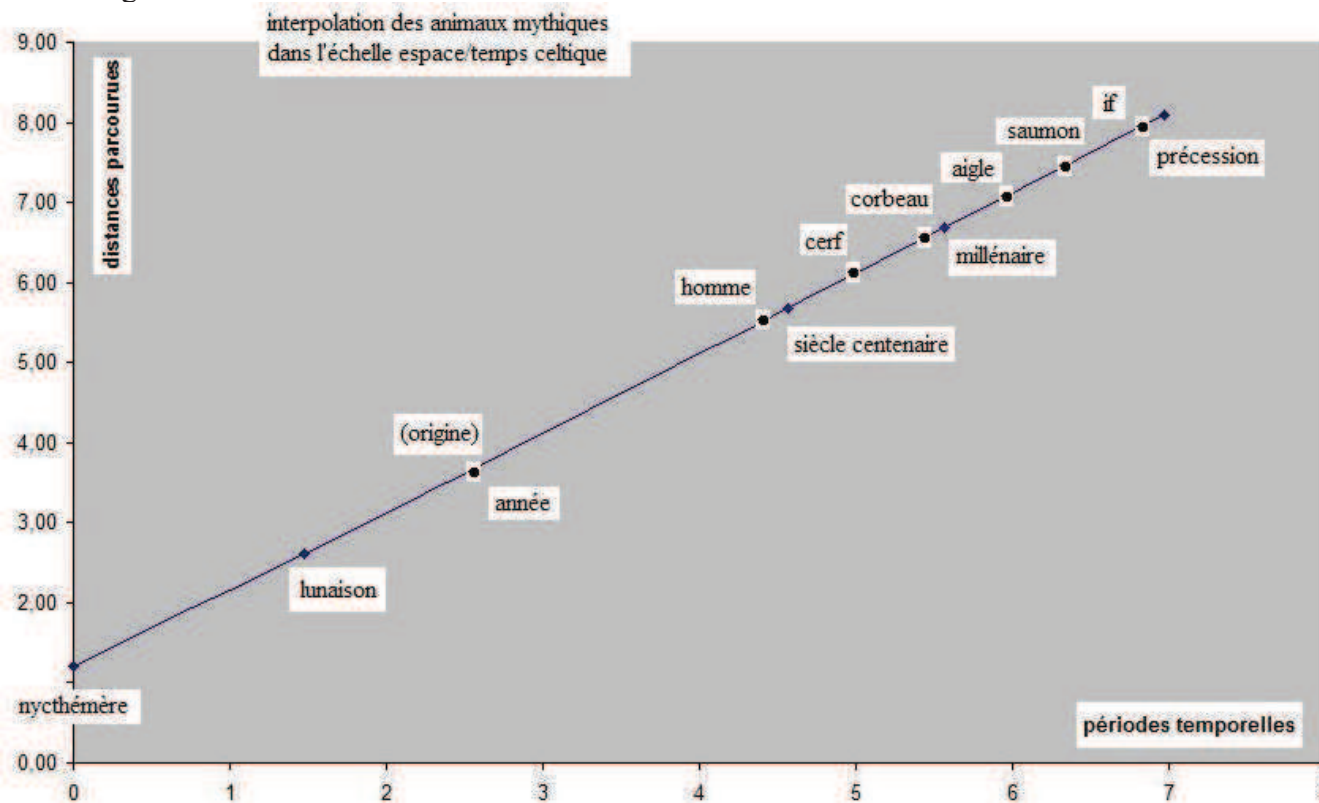
La précession équinoxiale et le comput ternaire celtique :

Le comput celtique n'utilise que l'unité annuelle, c'est pourquoi la constante d'Hésiode (le temps de génération) est inutile. L'emboîtement des figures est établi selon une règle de proportions régulières. La quantité augmente par triplement des unités, l'année. Un pieu, puis un champ, puis un chien, puis un cheval, puis un homme. Ensuite la série continue sur le même mode, mais avec un changement d'unité : la quantité augmente alors par triplement de la valeur de la longévité humaine.

Les deux premiers termes sont végétaux, un piquet (un an), une haie ou un champ (trois ans). Les suivants sont animaux : chien, cheval, homme, cerf, corbeau, aigle et saumon. Le dernier est à nouveau végétal, l'if. Le passage des plus vieux animaux du monde à l'if joue le même rôle chez les Celtes, que les douze nymphes chez les Grecs : il y a là une petite astuce qui fait de l'if, l'équivalent des neuf nymphes nées de Zeus. De même qu'il manque six heures de nuit au solstice d'été (soit trois nymphes sur les douze requises), il faut un coefficient de $4/3$ appliqué à l'if, pour résoudre la dissonance. La valeur que les Celtes attribuaient vraisemblablement à la période précessionnelle, est de 4×3^8 années, soit 26 244 ans ou 875 siècles trentenaires ou 5250 lustres. Il est inutile de reprendre le décompte à partir du pieu (1 an), du champ (trois ans), etc. Il suffit de commencer à partir de la longévité humaine pour comparer avec le comput grec. Le schéma suivant illustre la relation entre les « valeurs qualitatives » des animaux et les valeurs numériques, à vitesse constante. Les unités sont les logarithmes décimaux des périodes (en jours) et des distances (en lieues), avec pour hypostase, une troménie quadrangulaire d'une

lieue de côté en un jour. Le Tro Breizh de 25 lieues de côté est alors parcouru en un mois :

Figure 68



Les deux séries animales sont égales pour les quatre premières « valeurs qualitatives », puis la série grecque devient moins rigoureuse. L'élément manquant est l'équivalent grec de l'if celtique :

Tableau 33

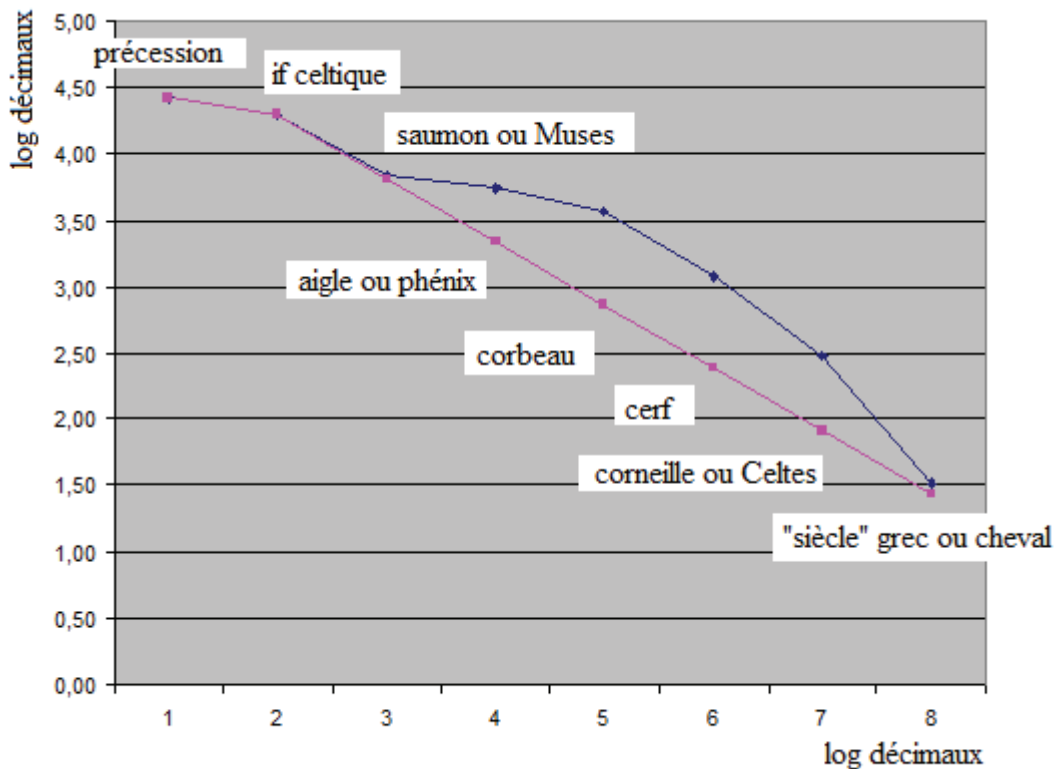
Grecs	en années	Celtes	en années
(siècle)	33	cheval	27
corneille	297	homme	81
cerf	1188	cerf	243
corbeau	3664	corbeau	729
phénix	5520	aigle	2187
Muses	6900	saumon	6561
		if	19 683
précession	26 730	précession	26 244

Ces deux représentations de la longue durée sont tellement proches, quoique indépendantes dans leur mode arithmétique, qu'on peut raisonnablement plaider une origine culturelle commune. Si le projet était le même (statuer sur les bornes du cosmos) on conçoit facilement qu'avec des indicateurs identiques (l'homme, le cerf, le corbeau, le phénix, le saumon ou la sirène, l'axis mundi), le résultat soit comparable malgré la différence rythmique. Si l'origine est commune, la transmission culturelle est attestée sur presque trois millénaires. Ce résultat ne

prouve pas formellement que la précession ait été calculée avant Hésiode ; en revanche, si on s'en tient à l'idée qu'Hipparque a été le premier à utiliser des rudiments de trigonométrie pour calculer la valeur du cycle précessionnel, il faudra oublier la valeur de 26 700 ans soi disant obtenue par cette méthode et admettre que la valeur de 26 730 ans était connue quelques trois siècles plus tôt.

Comparons maintenant les deux systèmes d'unités, en inversant le sens de la progression, c'est-à-dire en venant de la voûte céleste pour « atterrir » :

Figure 69



La métrique temporelle des Celtes insulaires va nous permettre d'interpréter leur panthéon médiéval. Dans la quatrième branche du Mabinogi, la série des apparences animales fait écho à celle des apparences humaines : le cerf (Gronw), le merle ou le corbeau (Gwydion ?), l'aigle (Lleu), la chouette ou le nycticorax ou l'orfraie (Bloddeuwedd). Il ne manque que le saumon de la rivière Kynael. Si l'if est l'axe du monde celtique, est-ce à dire que l'ours (Math ab Mathonwy) équivaut à la Polaire ? L'interprétation devient évidente, tant il suffit de « descendre » des sphères stellaires vers la Terre.

La « construction » de l'objet et son acceptabilité sociale :

Le glissement de sens généré par la démocratisation de la chasse des cerfs sur les diverses façons de les classer pour être autorisé ou non à les chasser, est facile à repérer. Un cerf portant moins de dix cors dans les deux ou trois premières années de sa vie, sera tué. Un cerf portant plus de quatorze cors sera considéré comme un « cerf d'avenir » et tué quand il en portera vingt et plus, « à l'apogée » du développement de son bois. Tout l'enjeu pour les chasseurs consiste à faire accepter leur sport par le reste de la société, en établissant une relation entre la configuration du bois des cerfs et leur participation à la reproduction. S'ils arrivent à prouver que la taille et la masse

du bois atteint un plafond au delà duquel l'âge croissant du cerf ne détermine plus sa participation à la reproduction, ils auront construit le récit de leur pratique sur un autre thème que le risque encouru à affronter un animal « sauvage ». Le thème actuel autour duquel se construit le discours des techniciens est donc la relation non linéaire entre le succès reproductif des cerfs et la configuration de leur bois. En montrant que la participation des cerfs mâles à la reproduction suit une courbe en cloche, ils définissent un âge à partir duquel les cerfs sont censés ne plus accéder aux femelles en oestrus. Cette approche veut qu'on tue les cerfs au-delà de l'âge où ils sont devenus « inutiles ». Le raisonnement est circulaire car les données statistiques établissant la participation des cerfs au rut sont tronquées par le haut, car les cerfs d'âge mûr, les « vieux » dix-cors de la vénerie française, ont déjà été tués et ont été remplacés au brame par des cerfs plus jeunes. Il ne pourra être rectifié que par des observations conduites sur des populations de cerfs où les mâles meurent de causes naturelles. Dans les territoires soumis à l'anthropisation, le prélèvement aléatoire des mâles permettrait, à grande échelle et sur un nombre de générations suffisant, d'établir la relation entre l'âge des cerfs et leur participation à la reproduction : ce type d'étude, vu son coût social et la lourdeur des protocoles pour retracer les lignées génétiques, n'a pas été encore mis en œuvre quoiqu'en disent Kruuk et ses collaborateurs (2002). (Le « coût » consiste pour les chasseurs des unités de gestion participant à l'expérience, de ne pas tuer les cerfs pour la satisfaction qu'ils en tiraient jusqu'ici, mais pour tester une hypothèse biologique). Bien plus, la conclusion optimiste que tire Jorion (2012) des résultats de Kruuk, est pour le moins prématurée :

« Ce qui importe ce n'est pas le nombre des cors, sur lequel les sélectionneurs les plus assidus s'obsèdent, mais la masse des bois qui donnera une ramure de qualité. Cette masse est proportionnelle à la taille de l'individu et une sélection digne de ce nom doit s'appliquer à préserver les animaux forts et à éliminer prioritairement les malingres. »²⁶⁵²

La solution eugéniste que propose Jorion à la sagacité de son lectorat est d'autant plus surprenante que la phrase précédente est celle-ci :

« La problématique ne se résume pas à savoir s'il faut laisser tous les types de ramures s'exprimer. Il s'agit de s'interroger sur ce que recèle le patrimoine génétique d'un animal dont les bois ne sont que l'expression visible et une partie du phénotype, et n'ont pas en soi l'importance que nous leur attribuons. »²⁶⁵³

Jorion, docteur en médecine, sait parfaitement que le succès reproductif des cerfs dépend moins de leur bois que de la disponibilité alimentaire. Il sait aussi que la configuration du bois des cerfs et leur participation à la reproduction sont deux effets variant sous l'effet d'une même cause, et non la cause l'un de l'autre. L'erreur consistant à faire passer une corrélation pour une relation de causalité, est reprochable à Jorion mais ne l'est pas à Laeske Kruuk dont il reprenait les données :

« Our results are consistent with the hypothesis that a heritable trait under directional selection will not evolve if associations between the measured trait and fitness are determined by environmental covariances. In red deer males, for example, both antler size and success in the fights for mates may be heavily dependent on an individual's nutritional state. »²⁶⁵⁴

Comme l'âge des cerfs n'est pas évaluable sur pied et en parcours libre, tandis que le nombre de leurs cors l'est, l'ensemble de l'édifice administratif est fondé sur la « gestion » du cheptel à partir de la configuration de leur bois. D'où le raisonnement circulaire qui en a piégé plus d'un : notre contresens majeur, lors de notre DEA d'ethnologie en 1981, fut de croire que la chasse des cerfs était l'exploitation d'une

ressource « sauvage », vivant dans un milieu « naturel ». En faisant la même erreur et reprenant l'enquête là où nous l'avions laissée, d'autres persistent à prendre la réalité construite par les chasseurs pour la description de l'écosystème.

La chasse au trophée, dont la pirsch en Alsace-Lorraine est le seul exemple abouti en France, repose sur l'aménagement à outrance des milieux et le moins possible sur le libre parcours des animaux. Le risque encouru par le chasseur alsacien n'est pas aujourd'hui d'être malmené par un cerf, mais d'être jugé sur la mauvaise appréciation de l'âge du cerf dont ils soumettent le trophée au contrôle de leurs pairs. Ailleurs en France, les chasseurs n'auront aucune raison de suivre les cerfs individuellement puisqu'ils n'ont aucune garantie de retrouver à l'échéance de sa vie de reproducteur, le cerf qu'ils auraient épargné pour sa contribution à la reproduction.

Le jeune cerf et les plus vieux animaux du monde :

La série mythique des apparences animales -cerf, corbeau, aigle, saumon- ne comporte que quatre termes, là où le répertoire de Jufer et Leginbühl donne 2300 théonymes ou épiclèses gauloises. S'il ne fallait considérer que les théonymes panceltiques, ce seraient encore plusieurs centaines d'items dont, pour la plupart, nous ne connaissons pas le mythe approprié. Aussi, la correspondance biunivoque, le cerf pour Cernunnos, la corneille pour Bodb, l'aigle pour Llew et le saumon pour Sirona, n'a aucune chance d'être suffisamment robuste pour se prêter à une interprétation cosmogonique. Il manque un terme divin indubitablement associé au saumon, car le rapprochement entre sirène et saumon est bien fragile. Le dictionnaire de Savignac donne trois dénominations possibles : «*salmo*», «*esox*» (dont la désignation est commune aux mâchoires du brochet et du saumon mâle), et «*ancorago*», toujours à cause de la conformation de la mâchoire du saumon adulte. Le mot «*tecco*» n'est ici d'aucune utilité puisqu'il ne s'applique qu'aux jeunes saumons. Nous n'avons pas identifié les théonymes celtiques susceptibles de refléter l'emboîtement temporel, dans la longue durée. En revanche, les métamorphoses successives des héros mythiques, Etaine, la descendance de Math, Tuan mac Cairill, Taliesin, Merlin et d'autres encore, peuvent difficilement s'expliquer autrement qu'au regard de la longue durée.

Reprenons une version contemporaine des métamorphoses, dans le conte breton de Koadalan Ewen. « Koadalan » est le jeune cerf du bois. On se reportera au dictionnaire des prénoms celtiques de Deshayes, pour sa notice « *alan* ». La preuve en est donnée indirectement par la date de sa fête en Kerlaz, le troisième dimanche de septembre. La date de natalice d'Ewen est le 3 mai :

« Le nom du saint est tiré par certain du grec latinisé Eugenius, par d'autres d'un celtique Esugnos. Devenu Owain en gallois et Eoghan en irlandais, ce nom a connu un regain de popularité au Moyen Age par le biais des romans de la Table ronde, sous la forme francisée d'Yvain ».²⁶⁵⁵

Le récit le montre confronté aux épreuves de la vie quotidienne : il doit vendre un bœuf qui se transforme en un chien poursuivi par trois loups. Le héros ayant été changé en cheval et vendu sur le marché de Morlaix à trois diables, il se trouve face à une rivière. Koadalan se transforme en anguille : il est poursuivi par trois grands poissons. L'anguille devient colombe, alors poursuivie par trois éperviers. La colombe devient bague, qu'une servante passe à son doigt. Koadalan a le temps de séduire la fille, avant que ne surgissent les trois diables qui, sous forme de musiciens,

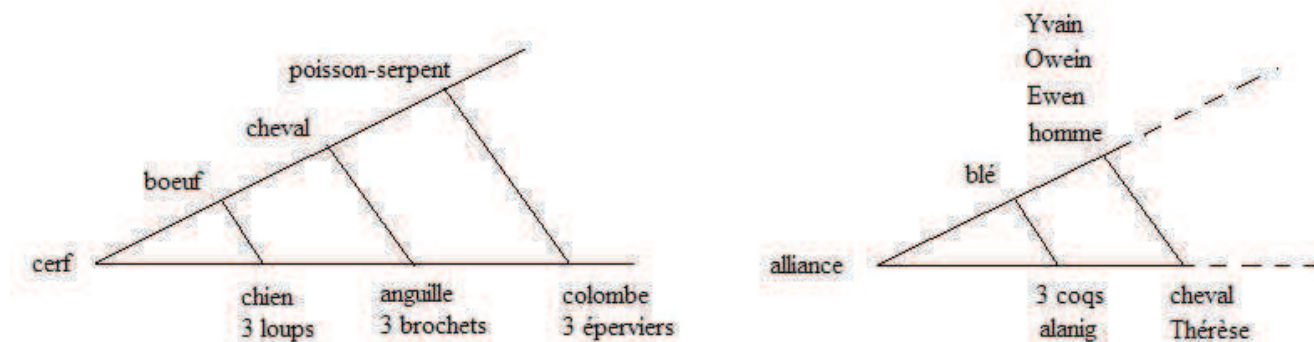
réclament la bague en paiement de leur art. L'épreuve finale s'annonce, sous forme d'ordalie :

« Le feu est mis au tas de bois, la servante y jette en plein milieu la bague d'or et elle dit aux musiciens : « Allez la chercher ». Mais la bague d'or est changée alors en un grain charbonné dans un grand tas de froment qui était dans le grenier du château, et les trois autres en coqs qui se mettent à chercher le grain charbonné dans le tas de froment. Mais le grain charbonné devient un renard qui attaque les trois coqs. »²⁶⁵⁶

La série positive comporte six termes –cerf, bœuf, cheval, chien, poisson ou serpent, colombe- et la série antagoniste en comporte trois triples –loup, saumon ou brochet, épervier-. Une rupture narrative se produit avec le grain de blé, auquel trois coqs vont faire son affaire, quand survient le renard (« *alanig* », le roux) qui les tue. Alors seulement Koadalan retrouve forme humaine.

Ce récit illustre, dans ses diverses versions, le rapport d'homothétie entre les apparences animales successives. La règle de proportionnalité entre les items de la série n'est pas exprimée par la séquence chronologique (un homme vaut trois chevaux, un cheval vaut trois chiens, etc.) mais par le rapport de force entre les antagonistes : un chien face à trois loups, une anguille face à trois brochets ou saumons, une colombe face à trois éperviers. Le retournement de situation se produit grâce à l'intervention des deux genres sexués : la servante et le fugitif s'allient face aux trois magiciens. Alors l'or devient blé et le blé menacé par les trois coqs devient un renard :

Figure 70



Dans le roman d'Yvain de Chrétien de Troyes, les fonctions narratives des différents personnages féminins sont ambivalentes : Luned est l'alliée objective d'Yvain, tandis Laudine, la maîtresse du domaine et l'épouse d'Yvain, en est la rivale. Laudine ne consent à laisser son mari vivre en chevalier que durant le temps solaire. Dans le conte de Koadalan, les événements sont rapportés plus crûment : lors de l'ultime rebondissement narratif, Thérèse est tuée. « Thérèse » est le nom du cheval de Koadalan Ewen, son fidèle conseiller. L'éventration de la jument aboutit à la naissance de « la fille du roi de Naples » :

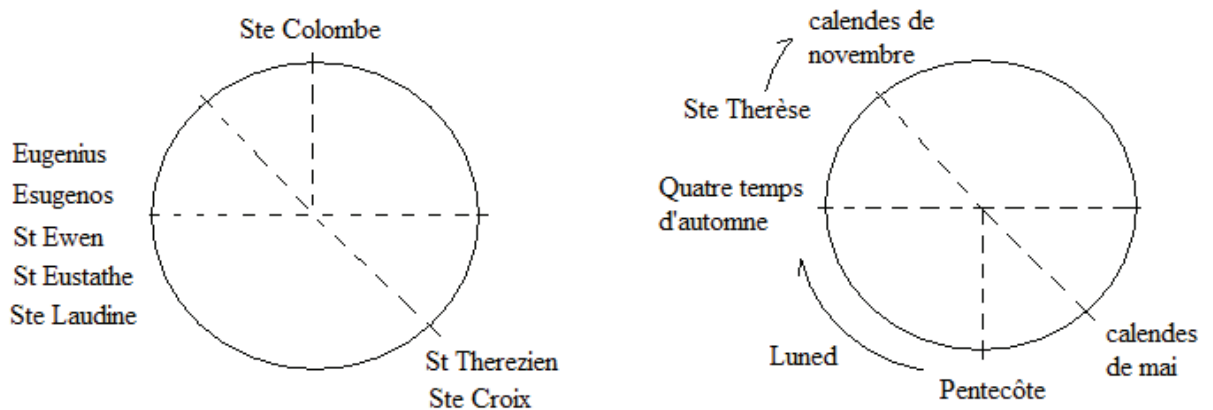
« Koadalan tue Thérèse, il lui ouvre le ventre et est bien surpris d'en voir sortir une princesse d'une beauté merveilleuse ! Je suis, lui dit celle-ci, la fille du roi de Naples, mais je ne vous suis pas destinée ; une autre bien plus belle que moi, sera votre femme, la fille du roi d'Espagne. »²⁶⁵⁷

Le géant auquel se confronte Yvain dans le roman de Chrétien de Troyes, ne donne d'indication calendaire que par le cri des cerfs sur lesquels il décharge un coup de

massue. Le brave homme est représenté comme ermite, avec son bourdon, dans la chapelle de saint Ewen (fêté le 3 mai) à Kerlaz. Si Ewen est rapproché de l'homme noir du roman d'Yvain (saint Yvain, fêté le 22 août), l'indication est automnale.

Dans le roman d'Yvain, l'auteur compte le temps à partir de Pâques; l'écart entre la Pentecôte et le jour sainte Laudine (le 22 septembre) est de 17 semaines, si la fête est concomitante des Quatre Temps d'automne. On comprend alors la fonction narrative de Luned ou Lunette, dont le nom renvoie explicitement au décompte des lunaisons : la servante compte le temps lunaire. La maîtresse du domaine, compte le temps solaire. L'écart entre les 354 jours de l'année vague lunaire et les 365 jours de l'année vague solaire, vaut onze jours, vraisemblablement situés entre la sainte Thérèse (fêtée le 15 octobre) et la vigile des calendes de novembre. La chronothèse suivante est établie à partir de l'hagionyme Therezhien, un saint homme honoré dans la chapelle sainte Colombe en Lanloup (Colombe est fêtée le 31 décembre) et dans un petit monastère non loin de Quimperlé, rattaché à l'abbaye de Sainte-Croix (fêtée le 3 mai) :

Figure 71



La toponymie est tout aussi significative car l'ordre de grandeur géographique change d'emblée. La Bretagne est reliée au Sud-Est avec Naples et au Sud, avec l'Espagne. Il suffit de rapprocher ces indications de celles du songe de Maxen. Le récit breton remet en cause implicitement le calendrier celtique insulaire : une princesse du pays situé au Sud-Est, ne vaut pas celle du Sud. Nous y voyons la différence entre le mythe de Rhiannon, où la hiérogamie des calendes d'août est suivie d'une parturition aux calendes de mai, et une version archaïque, où la hiérogamie avait lieu à l'équinoxe d'automne et la parturition, au solstice d'été. Le zoonyme « Thérèse », associé au 15 octobre, pourrait correspondre à la durée de huit mois, entre la fécondation d'une biche par un jeune cerf et la mise-bas, au solstice d'été.

L'homme sauvage, à Cerne Abbas :

Le rapprochement du mythe de Mélusine avec la mythologie celtique, est possible à Cerne Abbas, dans le Dorset. Nous reprenons le descriptif de Clarke (2000), qui donne la mesure de la figure du géant dans le système d'unités traditionnelles : 180 pieds anglais de haut, 45 pieds de largeur d'épaules et 120 pieds rien que pour sa massue. La représentation réaliste est cernée d'un pentagone, ce qui corrobore le signifié de puissance associé à la valeur de l'angle droit du tracé quadrangulaire, selon l'antinomie expansion/régression.

Figure 72



La coutume locale voulait que les filles y viennent aux calendes de mai. La première mention du rite date du VI^e siècle de notre ère. On identifie la figure andromorphe comme Nodons par rapprochement avec des données archéologiques locales. Les noms « *Helith* » (attesté en 1694) et « *Hélis* » (attesté en 1764) seraient dérivés d'un ancien « *Hetethkin* » (sic) ou « *Herlethkin* », pour « *Hercules* » :

« Another contender is the Roman god Hercules. In 1764 William Stukely wrote that people in the area called the Giant "Helis". Another writer stated that up until the 6th century, the god Helis was worshipped. Helith and Helis may be bastardisations of the ancient version of the name for Hercules - Hetethkin. The Giant can also be compared with representations of Hercules found in other parts of the country, indicating that the figure dates from the 2nd century at the latest.»²⁶⁵⁸

Guyonvarc'h (1995) cite un extrait du « Livre des Conquêtes », où nous relevons parmi la généalogie des entités divines, un théonyme qui pourrait bien être celui du géant :

« Ceux-ci étaient leurs rois, princes, druides et artistes, ci-dessous : Nuada, Bress, Dagda, Delbaeth, Fiachna, Brian et Iuchar et Iucharba, les trois dieux de Dana, c'est-à-dire les trois druides, d'où les Tuatha dé Danann sont nommés, et mac Cuill, mac Cecht, mac Greine, les trois derniers rois des Tuatha dé Danann, Eochu Ollathir, c'est-à-dire le Dagda, et Ogma, Elloth, Bress et Delbaeth, ou les fils d'Elada, etc. [...] »²⁶⁵⁹

Quant à sa représentation elle-même, il s'agit apparemment du Dagda irlandais, dont la « massue » est l'attribut divin. Celle qu'il brandit au dessus de sa tête signifie la mort et celle qu'il érige au bas de son ventre signifie la vie. Les signifiés de puissance de la massue, ici associés à l'axe du monde selon l'antinomie haut/bas, et au renouvellement des générations, selon l'antinomie trépas/accouplement, sont en parfaite cohérence avec le tracé du pentagone. Le tracé pentagonal est délimité autour de la figure et la massue est strictement parallèle à l'un des côtés : elle sert d'unité de longueur (36,5m soit 120 pieds). On pourrait à partir des cinq angles

généraliser autant d'étoiles que de pentagones, pour couvrir la surface entière de la Grande Bretagne sans discontinuité. Si l'on procède dans le sens de la régression, on aboutit dès le premier tracé, à une figure triangulaire imposée par le pénis en érection et les testicules. Nous y voyons une rupture d'intégrité référentielle délibérée car l'image triangulaire placée au centre, a une orientation commune avec l'image pentagonale tracée à la périphérie. Les deux figures, le sexe et le sommet tête-massue, pointent la même direction. Dès lors, il est difficile de ne pas voir que le bois de la massue, passant derrière le crâne de l'entité divine est en rapport direct avec le toponyme : le Daga Devos serait Cernunnos, s'il était représenté à l'équinoxe d'automne. Comment s'en assurer ? Il suffit de considérer l'orientation effective du versant par rapport au soleil : la figure est éclairée au couchant, ce qui signifie que l'éclairage n'est frontal qu'aux vêpres équinoxiales. On ne peut mieux signifier la pulsion sexuelle masculine automnale. L'évocation de la paillardise de Cerne, se retrouve sous la figure de Herne/Falstaff dans le récit des « Joyeuses commères de Windsor ».

Cette figure illustre le mythe d'Etaine dans sa version équinoxiale, avec hiérogamie automnale et parturition estivale. La version insulaire est plus tardive, qui fait s'arrêter le temps entre prime et vêpres, au solstice d'été sans référence au calendrier antérieur à la réforme julienne. Quant au mythe de Rhiannon, dont le référentiel temporel fait s'accorder les dates mythiques avec une gestation hivernale, il faut imaginer une hiérogamie aux calendes d'août et une naissance aux calendes de mai, au moment où les filles et les femmes du Dorset viennent à Cerne Abbas, de temps immémorial pour que leurs vœux de fécondité soient exaucés, sinon parce qu'ils l'ont été. Dans le premier cas, parce qu'une métonymie substitue l'effet attendu à l'acte propitiatoire ; dans le second, en acte ex voto, en mai à Cerne Abbas. Deux dates seront propices à une union féconde : les calendes d'août si le père de l'enfant doit être leur conjoint, l'équinoxe d'automne si elles désirent rester vierges quoique mères. Elles sont alors assurées d'avoir des enfants blonds comme l'or, voire roux comme Alanig, le faon de cerf ou le renard du conte de Koadalan Ewen.

L'homme long, à Wilmington :

L'autre géoglyphe anglais d'une entité andromorphe, est situé à Wilmington et mesure 69,2m de haut (soit 227 pieds). La figure du géant est strictement encadrée par deux lignes verticales parallèles, l'une de 230 pieds et l'autre de 235 pieds de haut. L'anamorphose initiale du tracé restitue un carré lorsque l'on voit la figure depuis le pied de la colline (en projection de la figure sur un plan parallèle à celui du versant de la colline, soit une pente de 28°). Le dessin est orienté selon les dates mythiques, puisque les montants verticaux indiquent le Nord-Est. L'emplacement choisi est tel que le dessin n'est éclairé par le soleil que lors du levant solsticial estival. Nous avons refait un dessin du géoglyphe en vue zénithale, avec une anamorphose tenant compte du changement de repère : nous jouons sur l'inclinaison de l'azimut par rapport à l'axe vertical d'une carte et non de la pente du terrain, par rapport à l'horizontale, comme sur le terrain, à Wilmington. Que le lecteur s'imagine être à Wilmington à prime du solstice d'été : il verrait un carré parfait, encadrant un homme aux proportions académiques :

Figure 73



Le toponyme situant le géoglyphe est « *Windover* » ce qui nous semble être une bonne approximation du « Keravel » de Landeleau, où le saint homme est fêté à la date homologue d'un lever solsticial estival. Nous en inférons que les deux barres verticales signifient aussi bien les courses semestrielles du soleil sur l'horizon que les directions des vents aux solstices, l'un soufflant du Nord et l'autre du Sud.

L'Apollon gaulois et le décompte luni-solaire :

Revenons au cycle de Méton. Artémis et Apollon, sont les enfants de Lété/Latone. La relation fut primitivement établie par Diodore de Sicile :

« Il y a au-delà de la Celtique, dans l'océan, une île qui n'est pas moins grande que la Sicile. C'est là, selon le même récit, le lieu de naissance de Latone ce qui explique pourquoi les insulaires vénèrent particulièrement Apollon. Ils sont tous, pour ainsi dire, les prêtres de ce dieu : chaque jour, ils chantent des hymnes en son honneur. On voit dans cette île une vaste enceinte consacrée à Apollon, ainsi qu'un temple magnifique de forme ronde et orné de nombreuses offrandes ; la ville de ces insulaires est également dédiée à Apollon ; ses habitants sont pour la plupart des joueurs de cithare, qui célèbrent sans cesse, dans le temple, les louanges du dieu en accompagnant le chant des hymnes avec leurs instruments. Apollon passe pour descendre dans cette île tous les dix-neuf ans. C'est aussi à la fin de cette période que les astres sont, après leur révolution, revenus à leur point de départ. Cette période de dix-neuf ans est désignée par les Grecs sous le nom de Grande Année. On voit ce dieu, pendant son apparition, danser toutes les nuits en s'accompagnant de la cithare, depuis l'équinoxe de printemps jusqu'au lever des Pléiades, comme pour se réjouir des honneurs qu'on lui rend. »²⁶⁶⁰

L'orientation Nord-Ouest du site de Stonehenge par rapport à Delphes n'a rien de choquant pour Diodore, citant les écrits d'Hécatee d'Abdère datant du IV^e siècle avant notre ère. Nous en inférons que l'aire géographique dans laquelle se transmettent les éléments culturels, avait une extension plus vaste que les divisions ethniques. Autrement dit, les Celtes à l'angle Nord-Ouest, les Grecs au point médian et les Scythes à l'angle Nord-Est partageaient un fonds commun relatif aux cultes et au calendrier.

Comme le cycle de Méton assure la conjonction des apparences lunaires et solaires tous les dix-neuf ans, on en infère que le culte rendu à Apollon, à l'angle Nord-Ouest du monde de Ptolémée, est luni-solaire. Les ordres de grandeur sont les suivants : les 6 940 jours du cycle, soit 235 lunaisons de 29,5 jours, valent quatre muses :

« Les suivantes d'Harmonie maintiennent partout un ordre, circulaire image du globe, et se partagent le soin des portiques. L'esclave Anatolie s'empresse à la porte d'Euros ; Dysis la nourrice de la Lune, ouvre au Zéphyr; Mésembrie tient le brûlant verrou de Notos, et Arctos, qui obéit à Borée, commande à la barrière où s'épaississent les nuées et où la grêle se condense. »²⁶⁶¹

Les quatre servantes d'Harmonie sont quatre des douze muses de la métrique temporelle grecque archaïque. Trois muses diurnes valent un « saumon » de la métrique celtique. Le raccord luni-solaire celtique était vraisemblablement assuré par une entité ichtyomorphe : est-ce Sirona ? Comment faire le raccord entre les deux documents celtiques, la plaque de Coligny et le chaudron de Gundestrup, et un éventuel vestige narratif des noces de Sirona et Grannos ? Pour ce qui est du décompte en date fixes, nous repartons de la hiérogamie présumée. Les thermes « Aquae Granni », dans la ville de résidence principale de Charlemagne, sont dédiés à Grannos, l'entité tutélaire des sources. On retrouve ce nom dans la « *Thidreks Saga* » : la magicienne Brynhild offre à Sigurd, un cheval nommé Grani. Les noms « Thidrek », « Théodoric » et « Dietrich » sont déclinés dans les différentes versions d'un récit de chasse infernale. Dans le sanctoral, la date correspondante est le jour saint Thierry, le 25 août. C'est le dernier jour du mois Elembiu, quand le mois Simiuisonna s'achève au solstice d'été (solstice le 25 juin, avec 2 jours intercalaires, l'un pour les calendes d'août, l'autre suite aux aberrations du comput julien en juillet et août). Par ailleurs, l'angle Sud-Ouest du Tro Breizh, à Quimper, est l'homologue du milieu du mois Elembiu. « Elembiu » renvoie au cerf, tandis que Quimper et Corentin sont associés au saumon. Cependant la cadence ternaire ne permet pas de passer de la métrique temporelle celtique au cycle de Méton. En conséquence, l'interprétation tourne court. Pour ce qui concerne le comput en dates glissantes, induit de l'agencement des plaques internes du chaudron de Gundestrup par rapport aux plaques externes, le changement d'année doit correspondre au retour de la conjonction luni-solaire adéquate. Cette opinion est fondée sur la structure des calendriers : si le cycle de Méton est inclus dans le comput calendaire celtique, il est calé de la même façon que les autres périodes. Il reste à situer le changement de phases dans le cycle de Méton.

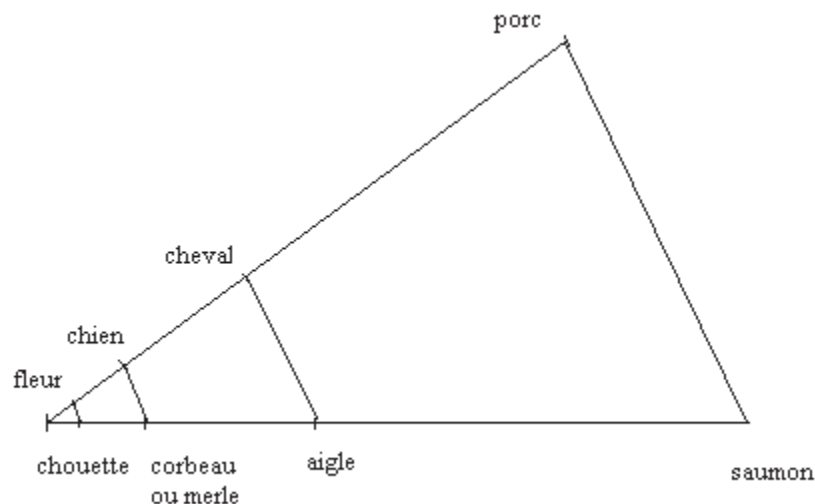
Théogonie des Celtes insulaires :

L'intérêt de la dernière branche du Mabinogi se trouve dans la description de la séquence théogonique : on part du père (Math ab Mathonwy), de sa sœur (Dôn) et de l'oncle (Pryderi ou Mabon), pour ensuite présenter ses fils (Gwydion et Gilwaethwy) et sa fille (Aranhrod), et enfin, les petits fils (Lleu et Dylan). Tous sont nés d'un inceste adelphique ; en amont, le récit n'indique que Pwyll et Rhiannon (Modron, Matrona), les parents de Pryderi (Mabon, Maponos). On dispose de quatre générations, là où le comput celtique s'appuie sur quatre « valeurs qualitatives » illustrées par les animaux les plus vieux du monde.

Le mythe détaille d'abord la série animale domestique, à la première génération : le porc (Pryderi), le cheval (Epona, Rhiannon ou Modron). Dans cette même génération apparaissent les trois animaux sauvages, le loup (Pwyll vraisemblablement, époux de Rhiannon, mère dévorante de « chiots »), l'ours (Math, frère de Pryderi) et le cerf (Arawn). La place vacante, le chien, doit être occupée par Goewin (devenu « Guinaloe » ou « Guinaloc »). La seconde génération est celle des fils jumeaux de Math et Goewin, lesquels se transforment dans une série mixte: le porc ou le sanglier, le cerf, le chien ou le loup. Il manque donc à l'un des jumeaux,

d'apparaître dans le récit sous la forme équine. Seul Gwydion a une descendance, à nouveau gémellaire. L'un des jumeaux (Dylan) disparaît dès sa naissance, sous une forme amphibie ou aquatique. L'autre, Llew, apparaît sous une forme animale (l'aigle) associée à deux autres formes animales : un bouc et un poisson (par métonymie du contenant pour le contenu). A cette génération réapparaît un cerf (Gronw, amant de Bloddeuwedd). Cette interprétation n'aurait pas été possible sans le motif développé dans le roman de Caradoc, frère d'un chien (Guinaloc), d'un cheval (Loriagort) et d'un porc (Tortain). Le roman breton cite aussi le serpent, à des places éminentes : la mère du héros, le héros lui-même, puis l'épouse du héros. Pour comprendre selon quelle séquence rythmique s'ordonnaient les motifs mythiques, il faut vraisemblablement associer la fille-fleur (Bloddeuwedd) dont la période est la plus courte (un an), à un second niveau de l'échelle des grandeurs, où cette fois la chouette (Bloddeuwedd) occupe une place homologue du tableau périodique des apparences :

Figure 74



La dissonance apparaît immédiatement : si on procède de proche en proche, le dernier terme est un homme dans la série des cycles temporels, et un porc, dans celle des animaux sacrifiés. Cette conjonction signifie implicitement qu'on saigne un homme comme un porc, pour connaître l'avenir, et qu'un goret pousse des cris presque humains, quand on va le passer en cuisine. Ce ne sont pas les compagnons d'Ulysse, chez Circé, qui nous démentiront. Nous rapprochons ces cris avec ce qu'indique Du Fouilloux quant aux bonnes manières de huer les cerfs, par des cris hauts et plaisants, et les sangliers, par des cris bas et rudes. L'illusion référentielle chez Du Fouilloux provient de l'assimilation de l'alternance aux saisons, car selon lui, les sons hauts sont criés ou sonnés en été, et les sons bas, en hiver. La logique mythique sous-jacente laisse plutôt entendre que les sons hauts sont réjouissants en raison de la destinée heureuse qui s'ensuit (la renaissance du cerf, la survie céleste) et les sons bas ne le sont pas, qui annoncent une fin tragique (la manducation du porc, un séjour dans l'inframonde, chez Orcus).

Discussion :

La définition des « nombres de » selon Stella Baruk :

L'auteur (1992) a proposé de distinguer entre « nombre » et « nombre de » ; l'intérêt immédiat de ces notions nous semble être que chacun fait la différence entre un « nombre » comme pi (le rapport entre deux longueurs, dans la géométrie du cercle) et un « nombre de » trois vies d'hommes pour faire un cerf. Cependant Mme Baruk réfute l'idée que le signifié de puissance du nombre, soit l'antinomie abstrait/concret ; son argument est plus subtil, qui tient compte de ce que les diverses catégories de nombres ont été découvertes à des époques très différentes de l'histoire, que ces différentes catégories n'ont pas la même signification pour tous nonobstant la formation mathématique de base nécessaire pour s'inscrire à l'Université. Résumons-nous : on part de diverses catégories de nombres, emboîtées les unes dans les autres par ordre de complexité croissante. Les signifiés de puissance d'un nombre pour un lecteur donné, sont alors les antinomies intelligible/inacceptable ou intelligible/provisoirement inintelligible. Ce ne sont pas les antinomies intelligible/absurde, acceptable/inacceptable, comme un déni trop répandu de la formalisation numérique aurait tendance à le faire croire. Citons Baruk :

« Se demander ce qu'est un nombre, c'est à la fois s'interroger sur les relations qu'entretiennent ou que n'entretiennent pas entre elles l'histoire des mathématiques et l'histoire des sociétés, que l'on pourrait presque rapporter aux relations qu'entretiennent entre eux nombres et nombres-de. (sic) »²⁶⁶²

Poursuivons la réflexion proposée par Mme Baruk tant la fascination du nombre trois a été la source de l'extraordinaire concision de la formule mnémotechnique du calcul précessionnel celtique. Evidemment, une seule triade ne suffit pas pour restituer à partir de la valeur approchée de la précession, les unités intermédiaires du comput calendaire. Nous utilisons ici les nombres pour restituer, non pas notre façon de voir le cerf, mais la façon dont notre civilisation –y compris les personnes rebelles aux mathématiques- a utilisé les «cerfs» pour exprimer une quantité d'années de façon concise, indépendamment de la réalité naturaliste. Peu importe alors que la valeur unitaire du « cerf calendaire » diffère d'une tradition à l'autre ; la comparaison des corbeaux grecs et celtiques montre que tous valent trois cerfs. De proche en proche, les notions communes aux ethnies sont reconstituées ; l'analyse fonctionnelle a plus à faire avec les procédures de calcul comparables, pour des fins identiques, qu'elle n'a de souci avec des objets d'étude différents (la durée effective des cycles calendaires sous la tutelle du cerf en Grèce et dans les îles gaéliques). Cerfs, corneilles et corbeaux, servent ici à rendre compte des phénomènes astraux, sur le mode numéral.

La rythmanalyse, comme moyen de comparer entre elles des figures mythiques, nous a permis de dissocier les animaux domestiques, des animaux sauvages. Le cerf, malgré sa commensalité provisoire, n'est pas domestiqué par saint Télo : en cela, le saint homme est assimilable aux figures mythiques insulaires, dans des récits où il n'apparaît pas que le cerf soit domestique... A la notable exception du mythe de Merlin, il semble que les signifiés de puissance s'inversent entre l'époque gauloise où le cerf est l'apparence d'une entité andromorphe, et l'époque contemporaine, où il est l'objet des prodiges hagiographiques. Nous n'avons pas trouvé dans la littérature médiévale, le point d'inflexion qui permette d'illustrer le basculement d'une valeur à l'autre de l'antinomie sauvage/domestique. Ce thème

nous semble être celui du déterminisme et de la contingence, traité par Esope dans la fable où des animaux échangent des durées de vie avec l'homme.

La formalisation mathématique selon John D. Barrow :

L'auteur a montré (Barrow, 2003) que la connaissance et les mathématiques sont associées selon quatre attitudes distinctes. La première est empirique au sens où les mathématiques sont une invention de l'esprit humain et non, un « être » en soi. Nous nous rallions bien volontiers à cette façon de voir : elle s'accorde avec notre interprétation des fonctions narratives au moyen des signifiés de puissance. Ces signifiés de puissance relèvent des catégories mentales antinomiques communes aux cultures passées (gréco-romaine et celtique) et modernes (franco-allemande) que nous comparons entre elles. S'il devait y avoir une catégorie mentale propre à l'une des ces cultures, qui expliquât la singularité du cerf en un lieu donné et à une époque donnée, nous ne l'avons pas identifiée.

La seconde attitude consiste à adopter l'idéalisme platonicien, comme si la réalité obéissait à des lois préexistantes à la connaissance. Le problème n'est plus de savoir si le monde existe indépendamment de notre capacité cognitive. Nous admettons bien volontiers que toute connaissance soit une (re)découverte, pour l'esprit humain, de phénomènes existant indépendamment de nous. Quant à ceux qui ne nous sont pas accessibles, le mythe du progrès laisse entendre qu'ils le seront un jour et que les chercheurs s'y emploient.

La troisième attitude est qualifiée « d'opérationnalisme » par Barrow, au sens où les phénomènes et leur signification éventuelle sont connus quand les étapes nécessaires pour les mesurer ont été formalisées. Elle a pour version récente ce qu'on appelle le « constructivisme » en mathématique. Cette façon de pratiquer nous a guidés au cours de notre thèse. L'un des fondements de la démarche est exposé comme suit :

« Elle crée une nouvelle catégorie de proposition mathématique. Car chaque proposition peut se voir attribuer trois valeurs : vraie, fausse, ni vraie, ni fausse (ou « indécidable »). Une proposition dont la vérité ne peut être déterminée par un nombre fini d'étapes de construction reste dans les limbes. Conséquence majeure d'un tel choix, une proposition n'est plus exclusivement soit vraie, soit fausse. »²⁶⁶³

Cette façon de voir, notamment en opposant les uns aux autres les niveaux d'une même échelle de grandeur, permet des assertions simultanément vraies et fausses, selon les cas. Une telle approche ne nous a pas été enseignée, tant elle contrevient à la logique aristotélicienne. Nous l'avons mise en application à partir des notions de symétrie et d'invariance de structure, pour rapprocher l'abeille de la précession des équinoxes, comme Pythagore rapprochait la hauteur des sons de la distance des astres à la Terre. En une quinzaine d'étapes logiques et analogiques, le rapport de proportion est établi : l'assertion est-elle vraie ? L'assertion n'est établie comme vraie, ou fausse, qu'une fois le raisonnement correctement formulé mais le nombre d'étape est fini. L'assertion n'est donc pas « indécidable », au sens où un nombre infini d'étapes serait nécessaire pour en démontrer la vérité ou la fausseté.

La dernière attitude possible est le logicisme, au sens aristotélicien. Le philosophe en a fait lui-même l'épreuve, mais il aboutit souvent à des résultats faux, en mécanique en particulier, quand il part d'axiomes faux. Quand les postulats de départ sont corrects, la différence entre l'être « en acte » et l'être « en puissance », aboutit à des assertions recevables. Nous avons tenté de formaliser nos données selon ces règles logiques, pour résoudre les mythes de notre corpus à partir de leur

signification sémantique ! La notion d'inférence logique était essentielle ; l'objectif était de relier les différentes assertions par inférence. Même aidé du « Tractatus logico-philosophicus », la tâche nous est apparue insurmontable. La réfutation classique, fondée sur l'axiomatique aristotélicienne (le tiers exclu, la non contradiction des assertions), consiste à démontrer l'incohérence d'un propos pour disqualifier son auteur. Mais quand le contenu du texte est incohérent, ce n'est pas faire œuvre scientifique que de caviarder les énoncés pour leur redonner quelque cohérence. Comment faire ? Nous avons accepté de tolérer des propositions contradictoires entre elles, en les regroupant dans les « mythèmes ». C'est pour nous une catégorie où la « déviance » et les « paradoxes » ont leur place. Ainsi, nous ne donnons de valeur qu'à la cohérence interne au mythème, fondée les formulations contradictoires des termes et des fonctions narratives. Il faut pour ce faire réunir suffisamment de versions narratives pour que les contradictions s'annulent les unes au moyen des autres. Inutile, à nos yeux, de s'attarder sur les « fonctions » narratives intermédiaires ; chacune d'elles reste implicite. Il nous semble bien plus utile de distinguer la séquence des étapes cognitives à l'œuvre dans un mythème et de concaténer entre eux les mythèmes. En faisant de l'interprétation d'un mythe, une suite d'assertions franchement réalistes ou délibérément imaginaires, nous parvenons en un nombre fini d'étapes à une définition du cosmos. La concaténation d'unités temporelles prenant des animaux comme substituts des nombres d'années, permet d'aller très loin dans le déploiement du temps. L'automne des cerfs et des hommes souligne l'importance du décompte annuel :

« L'année marque le point précis où l'imagination maîtrise la contingente fluidité du temps par une figure spatiale. [...] Par l'année, le temps prend une figure spatiale circulaire. »²⁶⁶⁴

A partir du cercle, de sa décomposition en éléments symétriques par rotation, nous avons fondé une métrique calendaire restituant le calendrier celtique. Les quatre dates mythiques ouvrent des brèches dans les séries de jours interdépendants les uns des autres, au sens des phénomènes climatiques. Le calendrier celtique a ceci de particulier qu'il crée quatre fois dans l'année, une discontinuité dans le mouvement (le déplacement du soleil sur l'horizon) ou dans le cours du temps (le temps solaire s'arrête, le temps lunaire continue). Autrement dit, les conventions celtiques de lecture du temps (l'homologie entre heure et direction solaire et l'homologie entre heures et dates) sont radicalement différentes de celle des horlogers à partir du XIV^e et du XV^e siècle. Les conventions celtique de lecture du temps révèlent des niveaux d'échelle de grandeur temporelle que plus personne ne manie dans la vie courante. La difficulté consistait à accorder les « phases » des périodes naturelles et des indicateurs naturels. C'était définir une version du mythe dont il ne subsiste aucune indication, mais la définir à travers les fondements arithmétiques du calendrier équinoxial. La « symétrie » qui consisterait à voir aux calendes de février, mai, août ou novembre, quelque indication sur le temps des deux solstices, est un leurre. C'est aux solstices qu'on considère ce qui se rapporte aux « dates » mythiques.

L'opinion de Claude Sterckx, bien que non étayée par des calculs, nous a confortés dans l'approche symétrique du temps celtique. Il nous a fallu développer une métrique suffisamment profonde pour définir une « ère temporelle celtique » et dépasser le peu que révélaient les textes. Une fois que nous pouvions monter ou descendre les niveaux de l'échelle de grandeur temporelle, la cohérence était rétablie : nous n'avions qu'à contourner les contingences (réformes calendaires ou

religieuses, l'évolution des pratiques de production ou de gestion des aléas) pour restituer une partie d'une doctrine oubliée ou récusée.

La transmission culturelle chez Eugène Rolland :

Confronté à la doctrine d'Hésiode, Pline l'Ancien la réfute ainsi :

« Hesiodus qui primus aliqua de hoc prodidit fabulose (ut reor) multa de hominum aevo referens, cornici novem nostras attribuit aetates, quadruplum ejus cervis, id triplicatum corvis. et reliqua fabulosus in phoenice, aut nymphis. »

Ce faisant, Pline aura marqué les esprits pour longtemps. Chez Buffon, le déni est le même :

« Comme [le cerf] est cinq ou six ans à croître, il vit aussi sept fois cinq ou six ans, c'est-à-dire, trente-cinq ou quarante ans. Ce que l'on a débité sur la longue vie des cerfs, n'est appuyé sur aucun fondement ; ce n'est qu'un préjugé populaire, qui règnait dès le temps d'Aristote, et ce philosophe dit avec raison, que cela ne lui paroît pas vraisemblable, attendu que le temps de la gestation et celui de l'accroissement du jeune cerf n'indiquent rien moins qu'une très-longue vie. »²⁶⁶⁵

Hardouin de Fontaines-Guérin, en 1394, reprend une autre comptine sans se soucier de sa véracité. la formule restitue la métrique celtique :

« C'une haie dure trois ans :
Et un chien dure tieux trois tans,
Et un cheval dure trois chiens,
Et un hons, sens rebattre riens,
Puet très bien trois chevaux durer,
Et un corbel puet endurer,
Tout vis, la vie de trois hommes,
Et un cerf vit bien telz trois sommes
D'ans, comme un corbel a de vie.
Si n'est nulz hons qui grande envie
Ne devoit de sa vie avoir,
Car ce nombre nous fait savoir
Que sept cent et trente ans bien vit. »²⁶⁶⁶

Nous la retrouvons chez Eugène Rolland (1906) qui la recopiait d'un texte ancien dans une expression plus complète que celle d'Hardouin, et la transposons directement dans ses valeurs arithmétiques :

Tableau 34

	en années
haie	3
chien	9
cheval	27
homme	81
corbeau	243
cerf	729
chêne	2187

Il n'apparaît plus que deux dissonances, la durée de vie des corbeaux et celle des cerfs. En comparant cette version avec les autres mais sans les rapporter aux récits de métamorphoses, on ne sait en définitive si un cerf vaut trois corbeaux ou si trois corbeaux valent un cerf. A ne lire que la version mentionnée par Rolland,

globalement plus cohérente que les autres versions, on laisserait de côté la doctrine antique et il serait strictement impossible de restituer l'échelle de grandeur des cycles astronomiques observables à l'œil nu.

Nous nous sommes intéressés au comput précessionnel tel qu'il était avant que Tycho Brahé, Copernic et surtout, Galilée, ne modifient radicalement les études astronomiques. Nous aboutissons cependant à une difficulté logique : le cosmos celtique est l'inverse d'un mythe de création. Autrement dit, le temps et l'espace n'ont pas de début puisque l'état de départ est celui d'arrivée. Aller plus loin sur l'échelle des durées équivaut à assimiler neuf cycles précessionnels (des quanta de 26 244 ans) avec quatre « mondes » (des quanta de 59 049 ans). Que signifient ces « unités » par rapport à la « création » ? Le signifié de puissance doit être une « ère » dont nous n'avons pas la moindre définition sinon par comparaison avec les Védas. Définir ces « ères » s'accorde avec le comparatisme à la façon de Sterckx reprenant Coomaraswamy. Le calcul combine alors les unités zodiacales (une précession vaut quatre saumons) avec les unités « cosmiques » (un « monde » vaut quatre ifs). Le tableau suivant donne le calcul pour quatre ères, selon les deux unités intermédiaires et selon les règles de proportions des Celtes et des Grecs. L'ère n°1 s'arrête à la 2 125 764^e année. Le temps, ensuite, se renouvelle par triplement :

Tableau 35

			ère 1	ère 2	ère 3	ère 4
"zodiaques"	236 196	708 588	2 125 764	6 377 292	19 131 876	57 395 628
"cosmos"	236 196	708 588	2 125 764	6 377 292	19 131 876	57 395 628
coefficient	9	27	81	243	729	2187
coefficient	4	9	36	108	324	972
régulière	3	3	3	3	3	3
variable	2,25	4	3	3	3	3

Est-il utile de savoir si « l'ère 1 » est la première quand elles sont censées suivre une cadence ternaire ? Y a-t-il une cosmogonie celtique ? Nous n'avons pas réussi à identifier un signifié de puissance qui permette de restituer une ère « avant » celle en cours, si elle n'était pas la première dans la cosmologie mythique des Celtes.

Les astronomes disposent aujourd'hui d'autres formes d'investigation du réel et d'expression que leurs prédécesseurs. Ils ont abandonné la conception géocentrique du cosmos et ils le voient donc différemment des Celtes et d'Hipparque. Nos résultats reposent sur une correction apportée au nombre des Muses, laquelle n'a de valeur que si le rapport entre la phase « claire » et la phase « obscure » est de trois pour un. Ceci n'a de sens que dans la civilisation celtique car les astronomes grecs, et a fortiori leurs collègues ou prédécesseurs orientaux, n'avaient pas le loisir de prendre pour référence la latitude et le moment de l'année où les observations cardinales et solsticiales s'accordent avec des observations « en quadrature ». Est-ce la raison pour laquelle les enfants de Léto (Latone) ont une si grande importance dans la mythologie classique ? La métrique temporelle celtique est plus rigoureuse que celle de leurs confrères grecs, bien qu'elle ne soit pas attestée par un texte aussi ancien que celui attribué à Hésiode par Plutarque. Est-ce pour mieux s'accorder aux apparences astronomiques que les Grecs ont modifié la règle

de proportion entre les « valeurs qualitatives » des nombres d'années ? Par ailleurs, la proportion entre trois quanta « clairs » et le quantum « obscur » est récusée par les Grecs. Là où les Celtes prennent 4/3 de leur dernier quantum, soit trois « ifs » ou 19 683 ans, les Grecs prennent 10/12 de la valeur dite « phénix » pour obtenir l'estimation du cycle précessionnel :

Tableau 36

		en années
homme		33
corneille	9	297
cerf	4	1188
corbeau	3	3564
phénix	9	32 076

Ce faisant, les Grecs cassaient la correspondance entre les fonctions narratives des plus vieux animaux du monde et de la tripartition idéologique dumézilienne, et les fonctions narratives attribuées à une autre « valeur qualitative » et à la « quatrième » fonction, celle dont Dumézil a fait l'économie. Alors que nous étions confrontés à une question secondaire, nous sommes rappelés brutalement à l'exigence de faire correspondre la réalité et les Idées. Pour restituer les valeurs précessionnelles, nous nous sommes appuyés sur la notion de symétrie en l'appliquant à une échelle de grandeur, calculée ici en années ou en jours, à explorer dans un sens puis dans l'autre. La symétrie, au sens donné par les physiciens à ce terme, concerne une invariance de structure relative à une certaine quantité : nous nous sommes instruits auprès de Dézarnaud-Dandine et Sevin (2007). Nous avons trouvé chez Keller (2006) un soutien appréciable dans notre entreprise. Pour ce qui concerne les rudiments de la mécanique, nous avons lu Lindemann (1999).

Tout cela est passionnant mais ne répond en rien à l'hypothèse directrice, à savoir à quel niveau, dans l'ordre des grandeurs numériques, situer la pertinence de l'analyse mythologique. Il est évident que lire quelques dizaines de récits ou suivre quelques dizaines de rites processionnels, ne permet que de vérifier la cohérence de chacun d'eux. Les termes narratifs et les fonctions narratives s'accorderont suffisamment pour « boucler » un article, une thèse ou un essai littéraire. Dès qu'on change de niveau dans l'échelle des grandeurs, la cohérence interne à chacun des récits ou rite n'a plus la moindre pertinence : les récits « dissonants » et les rites « différents » trouvent place au côté des récits et des rites « cohérents ». Il n'y a donc pas de typologie dépendant de la narration ou de l'efficacité rituelle. Ces résultats nous confortent dans la recherche simultanée de la cohérence et de l'adéquation à la réalité, plutôt que l'exclusion de l'une au profit de l'autre. Ainsi examiner un petit nombre de récits ou de rites, un choix épistémologique plutôt favorable à la cohérence du propos, serait indissociable d'en examiner un grand nombre, un choix plutôt favorable à l'adéquation avec la réalité. La contradiction n'est qu'apparente : la sélection d'un petit nombre des récits ou des rites a pour corollaire le biais de leur « construction sociale » car les récits et rites choisis « en petit nombre » ne sont pas représentatifs d'une autre « réalité » que la culture dont ils sont issus.

Notre critère distingue le réel de l'imaginaire : tant que nous ne considérons que la cohérence interne à l'idéologie des Celtes, il était plausible de trouver chez eux une cohérence supérieure à celle restituée par les vers d'Hésiode. On pourrait même en tirer argument faire dériver la doctrine grecque de la doctrine celtique. On

sait que le comparatisme classique utilise ces constructions rétroactives, pour restituer l'évolution des langues et partant, celles des cultures : un tel projet ne relève pas de notre compétence. Trouver le niveau à partir duquel la cohérence de l'ensemble s'impose à celle de l'élément isolé, c'est partir du corpus pour « déconstruire » un récit ou un rite donnés. Les observations astronomiques actuelles s'accordent-elles à la valeur de 26 730 ans (Hésiode ou Hipparque) plutôt qu'à celle de 26 244 ans (les Celtes) ? La première manque de cohérence tandis que la seconde n'en manque pas. En outre, la seconde est plus proche de la réalité. Admettons qu'Hipparque ait bénéficié de la doctrine d'Hésiode ; cela signifie qu'il n'a rien ajouté à une valeur comparable à celle des Celtes et déjà rectifiée pour échapper au carcan d'une cadence ternaire et/ou d'observations marquées par un contexte géographique précis. Citons ici Gilbert Durand (1984) :

« Il est remarquable que tous les mythologues et historiens des religions en arrivent à des considérations arithmologiques. Przulski insiste sur l'importance du nombre trois et du nombre vingt-sept dans le Mahabharata et dans la théorie des makshatra, tandis que Boyancé fait porter l'accent sur la valeur trinitaire des neuf Muses et que Dontenville propose une très intéressante interprétation de la confusion isomorphe de trois et de quatre dans le symbolisme du triskèle et du swastika. Certes Dontenville donne à cette arithmologie un sens solaire, mais ce dernier peut se réduire à une intention purement temporelle ; le quatre ne serait pas autre chose que la nuit ajoutée aux trois heures de veille : la nuit dissipée, il règne les trois heures du jour : aurore, midi, crépuscule ; commencement, milieu et fin de toutes les choses comme formulera Aristote. Les heures d'Hésiode et d'Homère, sont trois. »²⁶⁶⁷

Nous retenons que Buffon, et Pline avant lui, avaient tort de prendre pour billevesées des comptines plus riches de signification que ce qu'on en comprend à la première lecture. Eugène Rolland ne prend pas parti sur les contenus mais au moins fait-il consciencieusement son travail de collecte. Nous laissons aux historiens des sciences le soin de déterminer si Hipparque est parvenu à la valeur qu'on lui prête, en reprenant Hésiode ou par d'autres méthodes.

Le comput calendaire et la métrique temporelle selon Le Contel et Verdier :

Nous avons lu attentivement leurs différents ouvrages. Dans l'ouvrage de référence (Le Contel et Verdier, 1997), des valeurs sont données qui ne sont pas reprises dans un texte plus récent (Verdier, 2011). La valeur de précession que retient Verdier à partir des unités intermédiaires établies par l'interprétation de la plaque de Coligny, est de 24×1072 ans, soit 25 728 années. Cette valeur est tout à fait plausible, bien qu'elle ne corresponde pas avec ce qu'il indique par ailleurs, soit 1838 jours pour chaque plaque unitaire : on en arrive alors à des « années » de 367,6 jours dont le décompte est censé être compensé d'une plaque à l'autre, sur la longue durée ! Comme Verdier ne donne pas le détail de ses calculs, la vérification reste difficile.

En partant de la valeur précessionnelle de 25 728 années et en cherchant sur quelle base mnémotechnique celle-ci aurait pu être transmise jusqu'à nous, nous trouvons une proportion constante, le doublement des valeurs à chaque étape du calcul, ce qui nous mène jusqu'à l'unité de base, un « cycle » de 33,5 ans. Or ce cycle n'est pas attesté, tandis que le « siècle » romain de 33,3 ans l'est, ainsi que le « siècle » celtique de 30 ans. Le calcul précessionnel qu'on peut développer à partir de la plaque de Coligny, serait plausible à partir des 33 ans et 4 mois du « siècle »

romain, car la réforme julienne précède de plus d'un siècle la date habituellement retenue pour la confection de la plaque de Coligny. A supposer que l'objet et son contenu soient de la même époque, la précession déduite des valeurs du modèle de Coligny, aurait pour valeur 25 597 ans, soit une bonne approximation de la valeur actuellement retenue, 25 800 ans. Notre conjecture révèle une rupture d'intégrité référentielle : si la précession calculée par les Gaulois à la fin du I^{er} ou au début du II^e siècle de notre ère, est divisée en douze signes puis en cycles quinquennaux, la durée de l'année excède largement les 365,25 jours. Le résultat est manifestement faux, mais le principe de calcul peut être retenu.

La seule solution pour conserver les valeurs évaluées par Verdier et celles révélées par l'artéfact, est d'augmenter le nombre des figures zodiacales. Le procédé est légitime puisqu'une constellation –Ophiucus- n'est pas prise en compte par le comput zodiacal classique. Reprenons le calcul à la façon de Coligny, en arrondissant la valeur de l'année à 365 jours et 6 heures : calculée en lustres et à partir de treize figures zodiacales, le comput précessionnel vaut alors 22 815 ans. Chaque plaque quinquennale couvre 1755 jours ; un signe zodiacal vaut 351 lustres. Ce calcul extrêmement simple donne une idée de ce que pouvait être de la longue durée chez les Celtes continentaux. Cette méthode présente l'inconvénient d'être purement spéculative. De surcroît, la valeur trouvée remet en cause celles calculées à partir des comptines celtiques médiévales en base ternaire ! Faut-il abandonner le projet ? Evidemment non. La dissonance tient à l'écart entre les 26 244 ans calculés à l'aide des comptines insulaires et du rythme ternaire, sur la base des « siècles » celtiques, et les 22 815 ans calculés à l'aide des unités calendaires intermédiaires et du rythme ternaire, sur la base des « siècles » romains. Nous la résolvons en appliquant un rythme binaire aux unités lues sur la plaque de Coligny : le comput précessionnel vaut alors 24 960 ans. Chaque plaque quinquennale couvre 1920 jours ; un signe zodiacal vaut 384 lustres. Ainsi, les résultats obtenus à partir du calendrier gaulois (24 960 ans) et des comptines celtiques insulaires (26 244 ans) encadrent la valeur contemporaine (25 800 ans). Deux méthodes différentes, pauvrement documentées mais dont les résultats encadrent d'assez près ceux obtenus scientifiquement, éliminent le risque de pétition de principe. Un risque dont n'étaient pas exempts les raisonnements de Le Contel, Verdier et Goudineau.

*Préambule aux
chapitres suivants*

Les fêtes comptées deux à deux sont séparées par un intervalle de neuf mois, s'écoulant en lecture directe du « coucher » hivernal au « lever » hivernal, malgré la rupture d'intégrité référentielle précédemment expliquée. En lecture symétrique, cette grossesse mythique est censée se dérouler du lever estival au coucher estival. C'est le mythe d'Étaïne. Ces indications n'ont de pertinence qu'en référence au calendrier des Celtes insulaires et nous n'avons aucun document attestant de leur existence chez les Celtes continentaux.

Jusqu'ici l'argument reposait sur la concomitance entre la pulsion sexuelle des hommes et le rut des cerfs, l'oestrus des biches et une hiérogamie censée être saisonnière afin que la naissance de l'enfant divin ait lieu au solstice d'été. C'est l'inverse du mythe marial. Autrement dit, les récits au cerf permettent un raccord efficace entre des valeurs équinoxiales, les « jours courts » des uns et les « jours longs » des autres, et des valeurs solsticiales sous le climat tempéré, la dormance des plantes ou la profusion végétale. L'interprétation est donc quadrangulaire quelque soit le calendrier considéré, antérieur à la réforme julienne ou postérieur à celle-ci.

Pour supprimer artificiellement l'avant et l'après du temps, il suffit d'imaginer celui-ci comme un cycle animé d'une boucle de causalité : c'est le fameux paradoxe où la cause trouve dans l'effet sa propre cause. On casse ce paradoxe très simplement en rappelant que si l'œuf provient bien de la poule, la poule ne provient pas d'un œuf mais d'un poussin engendré par un coq et une poule. Ainsi l'œuf ne viendrait d'une poule seulement, que s'il était clair et s'il l'est, il ne donnera naissance à aucun poussin. Le paradoxe des cycles temporels ayant été renvoyé à sa valeur étiologique quasiment nulle, il reste la dimension temporelle selon l'avant et l'après. Il semble difficile de l'é luder : Aristote l'a fait au moyen de la causalité. Est-ce à dire que les calendes d'août sont la cause nécessaire d'une naissance aux calendes de mai, la procréation étant le moyen d'assurer l'essence de l'espèce, sa nécessaire atemporalité au regard de la vie et de la mort des individus ? Cette version serait celle des animaux de « jours courts » sous notre climat. Le récit symétrique ferait des calendes de février la cause d'une naissance aux calendes de novembre, mais la dissonance est telle que cette version est aussitôt supplantée par l'idée que les calendes de février sont la date au plus tôt de la fin de la dormance végétale, et les calendes de novembre, la date au plus tard du début de la dormance végétale.

Nous disposons donc de deux récits mythiques symétriques, l'un décrivant l'intervalle de neuf mois centré sur le solstice d'hiver, et l'autre, l'intervalle de neuf mois centré sur le solstice d'été. Chaque intervalle est coupé en deux par le solstice mais pour réintroduire l'avant et l'après temporels, nous choisissons l'inférence logique « si...alors, sinon... » plutôt que la causalité aristotélicienne décomposée en quatre types de causes (nécessaire, formelle, matérielle, finale). A chaque triplet de dates constitué d'un début, d'un solstice et d'une fin, nous associons une inférence liant la date de début et le solstice, et une seconde inférence associant le même solstice et la date de fin de l'intervalle de neuf mois. Deux boucles de causalité sont alors constituées, l'une relative à la grossesse concomitante du solstice d'hiver, et l'autre, à l'abondance végétale concomitante du solstice d'été. Autrement dit, malgré la rupture d'intégrité référentielle déjà signalée, les calendes d'août sont l'occasion d'une hiérogamie dont l'effet sera visible au solstice d'hiver, tandis que le constat d'une grossesse au solstice d'hiver sera l'occasion d'un rite à venir lors de la naissance de l'enfant. De façon symétrique, les calendes de février sont l'occasion du premier développement des végétaux, développement qui sera effectif au solstice d'été, tandis que le constat des récoltes effectives déterminera un rite en novembre, relatif aux récoltes et à l'épuisement des ressources végétales de l'année.

Nous n'hésitons pas à donner à ces quatre dates intermédiaires des fonctions rituelles précises, ce qui permet de réfuter, le cas échéant, notre interprétation. On se rappelle que Karl Popper avait fait de la recherche des exemples réfutant une théorie, un moyen plus économe en temps que l'inventaire a priori impossible de tous ceux qui la valideraient. Ainsi les calendes de février sont l'occasion d'un acte propitiatoire voué à l'abondance végétale, tandis que les calendes d'août sont l'occasion d'un acte propitiatoire voué à la procréation. C'est ce qu'indiquent l'ouverture des chemins de troménie au jour saint Télo à Landeleau, et le rite à la « jument de pierre » ou à la « chaise de saint Ronan », en mi-juillet à Locronan. En corollaire, les calendes de novembre sont l'occasion du rite ex-voto relatif à l'abondance agraire, tandis que celles de mai, sont l'occasion du rite relatif à la bonne venue des enfants. Encore une fois, c'est ce qu'indique le jour saint Ronan, le 1^{er} mai au pays de Galles.

En lecture directe, la boucle de causalité est organisée autour d'un intervalle de neuf mois, soit les trois quart du cycle annuel : c'est le mythe de Rhiannon. En variante, un « arrêt du temps » permet de signifier la grossesse entre prime et vêpres du solstice d'été : c'est le mythe d'Étaine. A travers Rhiannon et Étaine, nous mettons en évidence les figures gynémorphes celtiques et la quatrième fonction que Dumézil passait sous silence.

*Chapitre 17. Relier
la longévité
humaine à l'échelle
temporelle.*

L'hypothèse concerne les unités temporelles plus petites que les nombres d'années signifiés par les animaux mythiques. L'unité est alors la longévité humaine. L'hypothèse est fondée sur la relation entre la longévité et la capacité rythmique du cœur humain. Elle est autoréalisatrice et ne peut être réfutée directement. Dans le chapitre 18, nous traiterons d'une autre unité.

Où le cœur de l'homme indique la cadence :

Retour sur la légende du Vieux :

Dans un récit de Le Braz, le fossoyeur Poëzvara le Vieux a été contraint par le curé de recréer une tombe avant le terme normal. Un coup de pioche mal ajusté crève le cercueil et la poitrine du cadavre :

« Encore un coup de pioche se dit Poaz, et j'aurai si je ne me trompe, atteint le cercueil. Il le donna de si bon cœur, ce coup de pioche que non seulement il atteignit le cercueil, mais même qu'il l'éventra. »²⁶⁶⁸

Le pauvre fossoyeur est cependant expérimenté et sa maladresse est incongrue :

« Si vieux qu'il fût, et quoiqu'il eût déjà « labouré par six fois toute l'étendue du cimetière », c'est-à-dire quoiqu'il eût déjà couché successivement dans le même trou jusqu'à six morts, c'était un homme qui pouvait vous dire, à un jour près, depuis combien de temps tel ou tel était en terre et même à quel degré de « cuisson » devait être arrivé son cadavre. »²⁶⁶⁹

Le mort revient s'en prendre au fossoyeur, lequel se disculpe de la mauvaise intention dont il n'est nullement responsable, mais non du coup de pioche malencontreux. Le fossoyeur fait dire une messe pour son pardon. Le revenant y assiste et la sanction ne tarde pas : le curé tombe mort aussitôt la messe dite.

Dans ce conte, toutes les morts -celle du revenant, celle du mauvais curé et celle du fossoyeur dont le temps était venu, après le septième « labour » du cimetière- sont reliées à un malheureux coup de pioche donné dans la poitrine du cadavre. Le rythme donné par l'outil du fossoyeur n'est pas explicitement indiqué, alors que dans les hagiographies des saints Fiacre, Exupère ou Thois, il s'agit clairement de la surface retournée en un jour. Il semble donc que le septième « labour » corresponde ici à un travail effectué à contretemps, c'est-à-dire le

dimanche. Un autre récit collecté par Le Braz reprend le motif du labour mais en l'associant, cette fois, à la personne défunte. A la mort du vieux Fanchi, son valet Jobic reprend le domaine :

« Fanchi passait pour le laboureur le plus soigneux de toute la région. De son vivant ses terres étaient les mieux tenues, de Louannec à Minihy, sur un parcours de quatre lieues. »

[Jobic se désole de ne pouvoir remettre en état des terres en déshérence]

« Comme il achevait ces mots, il s'arrêta tout surpris. De l'endroit où il se trouvait, ses yeux embrassaient la partie la plus grasse du domaine. Or là bas, dans le terroir en pente douce, un homme appuyé sur le manche d'une charrue sans attelage, creusait un sillon d'une merveilleuse rectitude... »²⁶⁷⁰

Jobic n'ose intervenir. Il retourne auprès de Monna, sa ménagère, laquelle pendant ce temps a rencontré l'épouse du revenant :

« Je viens de rencontrer Fanchi charruant ses champs. –A merveille ! Moi je viens de passer la matinée en compagnie de sa défunte femme. Elle est rentrée paisiblement comme chez elle [...] Elle tenait une brassée d'ajonc sec qu'elle a jetée dans l'âtre. Elle a monté d'un cran la marmite [...] »²⁶⁷¹

Jobic et Monna s'en informent auprès du le curé :

« Ne vous en inquiétez point. N'ayez même pas l'air de vous en apercevoir. Au jour marqué par Dieu, ils seront sauvés et vous laisseront tranquilles. Tant que l'âme n'a pas accompli sa pénitence, elle doit faire après la mort ce qu'elle avait coutume de faire de son vivant. » [...] A partir de ce jour, plus ne tremblèrent ni Jobic, ni Monna. La vieille de Fanchi put croire que c'était elle qui menait l'intérieur de la ferme. Et Fanchi put croire que c'était lui qui faisait pousser du beau froment vert dans ses champs. Et cela dura ce que Dieu voulut. »²⁶⁷²

Comment identifier les indications calendaires ? François est le prénom du revenant, mais la date de natalice (le 4 octobre, pour François d'Assise) est incertaine tant les homonymes sont nombreux. La date correspond néanmoins aux tâches agricoles dont s'acquitte le revenant. Sa défunte épouse est Grette (Marguerite, fêtée le 20 juillet). Faut-il comparer les prénoms des repreneurs ? Jobic est la forme bretonne pour Job, fêté le 19 mars. Monna, celle pour Monique, fêtée le 27 août. Aucune de ces dates ne permet d'accorder le rythme des morts et la cadence cardiaque des vivants durant la « pénitence ». Le signifié de puissance du revenant est alors l'antinomie entre l'effort qu'il épargne à son successeur, et la tâche que le successeur assure... à la fréquence cardiaque de repos ! La même intervention des « petits peuples » avait valu une cruelle désillusion à Barbaïk, l'épouse de Jégu :

« Le Teuz-ar-pouliet ne demandait, en paiement de tous ces services, qu'une bouillie d'enfant servie chaque jour dans la petite écuelle à mesurer le lait. Aussi Jégu l'aimait-il comme son fils. Barbaïk, au contraire, le haïssait et non sans cause, car dès le lendemain de son mariage, elle s'aperçut avec étonnement qu'on cessait de l'aider, et, comme elle s'en plaignait à Jégu qui avait l'air de ne point comprendre, le nain éclata de rire en avouant qu'il lui avait rendu ces bons offices pour qu'elle consentît au mariage ; mais que maintenant il avait autre chose à faire et qu'elle devait recommencer à prendre soin de la maison. »²⁶⁷³

La jeune femme n'est pas parvenue au terme de ses mésaventures car à peine a-t-elle besoin d'un cheval, que les nains lui en fournissent un, quoique sans queue. Ce manque vaut à Barbaïk d'être la risée de tous. Après l'affaire du cheval mutilé, Barbaïk se venge en s'arrangeant pour brûler les nains, le jour des calendes de mai. Aussi quittent-ils définitivement la ferme de Jégu. En comparant les deux récits, le thème temporel apparaît clairement : on attend du jeune couple (Jobic et Monna,

Jégu et Barbaïk) qu'ils s'occupent de la tâche que ni le vieux couple, ni les teuz ne peuvent accomplir. L'interprétation calendaire manquante dans le conte de Fanchi, se trouve dans celui de Jégu : la naissance attendue devrait avoir lieu vers les calendes de mai. A cette date, l'hiver est fini, le couple stérile n'a plus rien à faire, le vieux Fanch n'a plus à labourer. Le « teuz-ar-pouliet » n'a plus à s'affairer car la fin de la saison « sombre », à la date homologue de lever solsticial hivernal, est annoncée. Les « nains » ou les « duses », ces Pygmées engloutis par les grues et rapportés des Antipodes jusqu'à chez nous, sont les enfants conçus en août et nés aux calendes de mai. Le cœur ayant cessé de battre chez un défunt, bat dans la poitrine d'un nouveau-né : le signifié de puissance de l'intervention des revenants ou des petits peuples bretons, est la succession des générations, selon l'antinomie entre mort et vivant, entre la génération disparue et celle à venir. La fréquence cardiaque devient une synecdoque de la continuité de la vie, d'une génération à l'autre ou d'une saison à l'autre.

L'harmonie musicale :

Citons directement Iain Fenlon (2000) :

« Adam de Fulda, dans son traité *De Musica* (achevé en 1490) donne la première description du *tactus*, manière de battre la mesure avec la main, technique probablement en usage depuis longtemps. Outre les mouvements silencieux de la main, on battait souvent la mesure en frappant tantôt avec le pied et tantôt avec un bâton. Ces méthodes perturbatrices remontaient elles aussi à des époques lointaines. Quelques années après ce traité, le compositeur et théoricien milanais Franchino Gaffurio nous donne une autre description du *tactus*. Selon sa *Practica Musica* (1496), un *tactus* était équivalent à la pulsation sanguine d'un homme respirant normalement, c'est-à-dire à la vitesse d'un métronome réglé sur 60-70. »²⁶⁷⁴

Evidemment, la cadence prend comme référence une donnée naturelle (le rythme cardiaque de repos, la *physis*) et s'exprime, non par le toucher (« *tactus* »), mais par la vitesse que les musicologues lui ont associée : ce tempo est dite « *andante* ». La seule convention, au sens où la « *thesis* » s'oppose à la « *physis* », consiste à faire des 60 bpm l'équivalent de la marche au rythme naturel de la respiration et du pouls sanguin. Le « *tactus* » ou la battue manuelle ont depuis été remplacés par le métronome, mais quelques soient les moyens employés, leur valeur ne tient qu'à la cohérence entre les cadences et l'harmonie. Ces rapports ont été peu à peu figés dans l'écriture de la musique. Citons Littré :

« Harmonie. Agencement entre les parties d'un tout de façon à ce qu'elles concourent à une même fin. [...] Math. Relation caractéristique entre plusieurs grandeurs. »

Le fondement de l'harmonie musicale est la séquence croissante des intervalles entre les sons : dans notre culture, le plus petit intervalle est le ton, défini par le rapport 9/8. Viennent ensuite la quarte (4/3), la quinte (3/2) et l'octave (2/1). Pythagore, qui les a établis, croyait en des proportions numériques réglant la vitesse relative des astres sur leur trajet cyclique ; ces proportions s'observent entre les périodes naturelles. On a aussi cru qu'à chacune d'elles correspondait un son. Ces rapports constants se développèrent ensuite au sein du « *quadrivium* », le corpus de connaissances communes à quatre disciplines, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique.

Où une entité imaginaire indique la cadence :

Qui sont les personnes « charitables » ?

« Les personnes qui procèdent aux ensevelissements sont presque toujours les mêmes dans chaque quartier. C'est une fonction, une sorte de sacerdoce. On dit qu'elles sont averties par une divination mystérieuse qu'on va avoir besoin de leurs offices, dans tel ou tel endroit, avant que le messager chargé de les prévenir ait fini de lacer ses souliers. La vieille Léna Bitoux de Kermaria avait déjà franchi la moitié du parcours quand on l'envoyait chercher : Oui, oui, disait-elle, je sais ce que c'est: épargnez-vous des paroles inutiles. »²⁶⁷⁵

Nous trouvons chez Menon et Lecotté (1945), le nom de l'emblème des « charitons » normands :

« Les confréries de charité des villages normands étalent devant les pèlerins leurs chaperons, ou écharpes [...]. Certaines [confréries] ont sept siècles d'existence. Réparties surtout en Normandie, dans le Perche et le Vexin, elles ont pour mission de procéder aux obsèques de leurs compatriotes selon un cérémonial particulier, qui se déroule depuis la levée du corps jusqu'à l'inhumation. »²⁶⁷⁶

« Les confrères viennent ensuite, portant des cierges, des chandeliers nécessaires à l'office ainsi que des luminaires en forme de bâtons décorés et sculptés : les « toulies ». »²⁶⁷⁷

Le mot « toulie » dérive vraisemblablement du verbe latin « *tolere* » ; au sens figuré, le mot signifie « rehausser », « embellir », « orner ». L'objet renvoie à la fonction classique d'exaltation de la lumière au cours de la procession, soit par un luminaire, soit par un miroir. Le signifié de puissance est l'antinomie entre le haut et le bas, entre la lumière céleste et l'obscurité chtonienne, entre l'âme immatérielle et la substance matérielle. Ce bâton est l'attribut du gardien des morts, mais il est aussi le moyen de mettre le feu au brasier : à La-Haye-de-Routot, le bâton des charitons est dédié à saint Clair. Nous l'avons déjà rencontré entre les mains du diable, qui n'arrivait pas à garder ses cochons, à faire produire de récoltes ou à protéger ses meules. C'est la massue de l'homme noir du roman d'Yvain et de l'Hercule celtique, à Cerne Abbas. Dans la plupart des défilés carnavalesques adoptant le rythme des marches militaires avec fifres et tambours, la « toulie » ne sert plus de flambeau, mais d'instrument pour donner le rythme. Dans les cortèges moins formalisés, l'objet a gardé sa double fonction de torche et de massue.

La sirène et l'oiseau de mauvais augure :

La nuit, c'est à dire la phase sombre du nyctémère, s'écoule au rythme du vol du nycticorax, une entité féminine assurant la croissance des plantes et des fœtus. Nous notons que la tripartition dumézilienne est prise en défaut et que le mérite d'avoir, le premier, signalé le retard de la recherche académique sur les sujets de l'ordure ou de l'immonde, revient à Claude Gaignebet :

« Si la mythologie et la tradition populaires françaises évoquées par Rabelais sont, comme je le crois, la survivance de la religion indo-européenne des parias, c'est-à-dire des gens qui s'occupaient des impuretés, des excréments, des transgressions, alors elle transmet la possibilité de remettre un jour l'homme sur ses pieds. Elle doit nous amener à admettre, dès notre enfance, par notre éducation, que le bas est aussi sacré que le haut. Que l'on ne doit pas opposer la matière à l'esprit. Elle doit nous apprendre à nous libérer de la contrainte de nos modèles sociologiques ou religieux, du supérieur vis-à-vis de l'inférieur.[...] Aujourd'hui ne survivent que les trois fonctions

supérieures : le guerrier, le religieux, le producteur. Si l'on réussissait à considérer que ce qui est en haut est comme ce qui est en bas, on arriverait au type même du pantagruélisme, c'est-à-dire à la gaieté d'esprit en dépit des choses fortuites et de la cruauté du réel. »²⁶⁷⁸

Revenons aux oiseaux de nuit en citant Guillaume le Clerc de Normandie :

« Nous vous parlerons maintenant du nycticorax, oiseau de mauvaise race : en bon français il se nomme fresaie. Cet oiseau est sale et puant ; il ne se soucie pas du jour et du soleil, sa nature permanente est telle qu'il préfère toujours la nuit et les ténèbres. Selon toute apparence, il est le serviteur du Démon. »²⁶⁷⁹

Guillaume a désigné l'oiseau d'après son nom grec (« *nycticorax* ») et l'a traduit en langue vernaculaire d'après son nom latin (« *ossifraga* ») ; chez Thomas, la fresaie réapparaît dans le dialogue entre Cariado et Yseult, ce qui laisse entendre qu'Yseult ou Ysave sont des sirènes :

« [Cariado] dit en riant : « Dame, bien sai
Que l'en ot fresaie chanter
Contre de mort home parler,
Car son chant signifie mort »²⁶⁸⁰

Pour Le Braz, l'apparence aviaire de l'âme en peine, est le goéland ou le courlis, et d'une façon générique « ces noyés hurleurs sont indistinctement appelés Iannic ann od ». Pour les naturalistes, il s'agit du gypaète et, pour les auteurs des bestiaires médiévaux, de la sirène. Les heures néfastes sont nocturnes car « il n'est pas bon de siffler quand on est dehors, la nuit, sous peine de s'attirer le courroux de l'Anaon ». Le Braz précise que « les heures particulièrement indues sont entre dix heures du soir et deux heures du matin », c'est à dire les seuls heures qui seront nocturnes toutes l'année, même au solstice d'été. Le chant des sirènes est alors confondu avec le cri de la « frésaie » ou de « l'orfraie » :

« Physiologue dit que la sirène est faite à la ressemblance d'une femme jusqu'au nombril, et que dans la partie inférieure de son corps, elle ressemble à un oiseau. La sirène a un chant si doux qu'elle prend par traîtrise ceux qui naviguent sur la mer : elle les attire vers elle par la grande douceur de son chant, et leur fait perdre conscience à tel point qu'ils s'endorment. Quand elle les voit endormis, elle se jette sur eux et les tue. [...] Les sirènes symbolisent les femmes qui attirent les hommes et les tuent par leurs cajoleries [...] »²⁶⁸¹

[Où la sirène est mi-chair, mi-poisson]

« Nous allons vous parler de la sirène, qui a une physionomie très étrange, car au dessus de la ceinture, elle est la plus belle créature du monde, faite à la ressemblance d'une femme ; mais pour l'autre partie du corps, elle a l'allure d'un poisson ou d'un oiseau. Son chant est si doux et si beau que les hommes qui naviguent sur la mer, aussitôt qu'ils entendent ce chant, ne peuvent pas s'empêcher de diriger vers elle leur navire ; ce chant leur paraît si doux qu'ils s'endorment sur le bateau ; et lorsqu'ils sont tout à fait endormis, c'est alors qu'ils sont victimes d'une grande traîtrise, car les sirènes les tuent si soudainement qu'ils n'ont pas le temps de dire mot. »²⁶⁸²

[Où les sirènes sont de trois genres]

« A ce qu'affirment les auteurs, les sirènes, qui avaient l'aspect d'une femme depuis la tête jusqu'aux cuisses, mais qui de là jusqu'en bas ressemblaient à un poisson, et possédaient des ailes et des griffes, étaient de trois sortes : de la bouche de la première sortait un chant extraordinaire, d'une voix semblable à celle d'une femme ; la voix de la seconde ressemblait à la flûte ou au canon, celle de la troisième à la cithare ; ils ajoutent que par la douceur

de leur chant, elles faisaient périr les navigateurs non avertis qui naviguaient sur la mer. »²⁶⁸³

Bien qu'il se montre plus circonspect, Pline contribue à la postérité du thème :
« Les sirènes ne m'ont pas non plus convaincu de leur existence, même si Dinon [...] affirme qu'elles existent en Inde et qu'elles déchiquent les hommes qui sont tombés sous le charme de leur chant, quand le sommeil les a rendus lourds. »²⁶⁸⁴

On retrouve, après Orphée, le même talent chez Tristan :

« Tristans feseit tel melodie
Od grant dousur ben loinz oïe.
N'est quer enteins de murdrisur,
Ke de cel chant n'eüst tendrur. »²⁶⁸⁵

Dans les textes mythiques insulaires, il est possible de repérer exactement les trois modalités musicales, mais plus difficile de les associer aux tonalités. L'instrument de Dagda, selon Guyonvarc'h, est magique :

« C'était à cette harpe que Dagda avait lié toutes les mélodies et elles ne retentirent pas avant que le Dagda par son appel, ne les ait nommées, en disant :

Que vienne Daurblada
que vienne Coir-Cethar Chuir,
que vienne l'été, que vienne l'hiver,
bouches de harpes et sacs et cornemuses.

Car cette harpe avait deux noms, à savoir Dur-Dabla et Coir Cethar Chuir. La harpe quitta le mur, tua les neuf et vint vers le Dagda. Il leur joua alors les trois airs par lesquels ils reconnaissaient les harpistes : le refrain de sommeil, le refrain de sourire et le refrain de lamentation. »²⁶⁸⁶

Selon Christinger reprenant Lehmacher (2000), la harpe magique était nommée le « chêne des deux champs » ou « l'instrument qui tinte aux quatre coins » :

« Viens chêne des deux champs
Viens instrument qui teinte aux quatre coins
Viens été, viens hiver
Bouche de harpe, de musette et de flûte. »²⁶⁸⁷

Le « refrain de sommeil » est la clé de la réussite, dans une situation bien compromise ; ici, le retournement de situation est explicitement lié aux solstices :

« Il leur joua le refrain de sommeil et l'armée s'endormit. C'est à cause de ce sommeil qu'ils purent s'échapper sains et saufs tous les trois de chez les Fomoire bien que ces derniers voulussent les tuer. »²⁶⁸⁸

Le moyen magique mis en œuvre par saint Télo pour séduire le cerf est-il le fameux refrain de sommeil ? Il devrait endormir Génovéfa, un être soumis au temps quand d'autres s'y soustraient. Le motif est inversé car Génovéfa a plus d'une corde à sa harpe : un coq chante et met fin à l'enchantement. Nous retrouvons le thème dans l'une des versions du mythe de la triple Aoife, belle femme dont les aventures ont quelque point commun avec celles des fées Elïoxe et Mélusine. Dans l'une des trois versions du mythe, Aoife est l'épouse de Lir, dieu de la mer. Ses enfants sont transformés en cygnes quand elle-même se métamorphose en serpent ailé :

« Comme je ne puis désormais vous apporter aucune aide, vous aurez votre propre langage et vous chanterez la musique plaintive du *sid*, à laquelle les hommes du monde s'endorment, et aucune musique du monde n'aura sa pareille. Vous aurez votre raison et votre dignité et vous ne serez pas tristes d'être sous la forme d'oiseaux. »²⁶⁸⁹

A la différence du chant du cygne, annonçant le passage du monde des vivants à celui des morts, le chant du coq annonce la fin de la nuit et le début du jour, comme la harpe magique annonce la fin de l'hiver ou celle de l'été.

Où un animal indique la cadence :

Le cerf recherche le dictame :

L'échelle grecque de grandeur du cosmos, oppose le macrocosme sous l'apparence de la muse, au microcosme, à travers le temps de génération des hommes. L'échelle celtique oppose l'axis mundi, représenté par un if, à un piquet ou au bois d'un dague. Nous trouvons dans le conte de Kulhwch et Olwenn, l'argument en ce sens, bien que l'échelle des temps y soit légèrement différente de l'échelle canonique :

«Cerf de Rhedynvre, nous sommes venus vers toi, nous les messagers d'Arthur, parce que nous ne connaissons pas d'animal plus vieux que toi. Dis-nous, sais-tu quelque chose à propos de Mabon, fils de Modron, qui fut enlevé à sa mère à l'âge de trois nuits ? » Le Cerf répondit : « Quand je suis arrivé ici pour la première fois, il n'y avait qu'une dague de chaque côté de ma tête, et il n'y avait pas d'autre arbre qu'un jeune plant de chêne, il s'est développé en un chêne à cent branches, et pis le chêne est tombé, et il n'en reste aujourd'hui qu'une souche pourrie, rougeâtre [...] je n'ai jamais rien entendu au sujet de celui que vous demandez. Cependant, puisque vous êtes les messagers d'Arthur, je serai votre guide vers des animaux que Dieu a formé avant moi. »²⁶⁹⁰

Le cerf n'en dit pas plus. Essayons d'identifier les termes narratifs intermédiaires entre les cadences vitales et les unités calendaires. Examinons le mot « Dumanios », correspondant au mois de décembre sur le calendrier de Coligny. Sa signification est rapprochée par Delamarre, du mot grec « *thymos* » : le cœur, l'âme, la force vitale ou l'ardeur. On ne s'étonnera pas que le cardo géographique soit proche de l'organe cardiaque. Cependant une paronomase avec le « *thymon* », une variété de sarriette, voire avec le thuya, un arbre toujours vert, incite à la prudence.

Le mot grec « *thuos* » est le signifiant pour la senteur d'une plante aromatique (thuya ou thym) et pour l'offrande (métonymie de la cause pour l'effet : le parfum de l'offrande brûlée). Le verbe « *thuein* » est la racine signifiant à la fois « sacrifier » et « faire brûler ». Dans son livre sur les jardins d'Adonis (1972), Détiénne signale le thym « comme l'espèce arbustive la plus apte à produire de la fumée » aromatique. Nous laissons de côté les principales conclusions de cette étude, conduite dans un contexte climatique plus aride que le climat tempéré. En revanche, nous relevons chez Rey (1992), l'étymon indo-européen « **dhu* », qui produit en latin « *fumus* » (en français moderne, la fumée) et « *februarius* » (le mois des fumigations, des purifications). Nous rapprochons l'association du thym au mois de février, avec la désignation de Dumanios comme le mois contenant après la réforme julienne, le Nouvel An des colons romains. Autrement dit, Februarius désigne le rite et la plante dans le contexte antérieur à la réforme calendaire, tandis que Dumanios les connote après celle-ci. Le thym de février du calendrier numéen équivaut à la corne de cerf de mois « *Hornung* » : on comprend mieux alors l'étrange autel de Délos, fait de « cornes », les bois jetés des cerfs chaque année.

Les cerfs ingèrent des plantes qui leur permettent de se défaire des pointes de flèches ou de se purger des venins. L'animal broute à cette fin le dictame, plus ou moins confondu dans la pharmacopée vernaculaire avec le « basilic », le « poivre

d'âne », l'origan de Crète ou l'estragon (la « tragoncée » de Du Fouilloux). Le thym des auteurs antiques, est-il la plante des fumigations de décembre, au solstice d'hiver ? motif n'existe que par antithèse : si la présence d'un cerf signifie celle de la plante, le site est favorable : on y bâtit une ville. En revanche, si le cœur du cerf ne bat plus, c'est que le « dictame » ne pousse pas à cet endroit : il n'y a aucune raison de s'y établir. Les signifiés en ont été étudiés par Détiene et Vernant (1972, 1980) et nous n'y reviendrons pas.

Le rouge-gorge :

Dans un conte étimologique, le rouge-gorge indique la survie du Christ, malgré sa mort, à Pâques :

« Un tout petit oiseau au plumage gris s'approcha timidement du crucifié en jetant quelques cris plaintifs : de ses ailes, il essuya les larmes qui coulaient des yeux du divin Rédempteur, et de son bec, il arracha les épines qui lui entraient dans la tête. Tout à coup, une goutte de sang, échappée du front de Notre-Seigneur, tomba sur la gorge du petit oiseau et colora pour toujours son humble plumage. »²⁶⁹¹

L'oiseau porte sur son corsage le sang divin. Comme Hermès est le messager divin dans mythologie antique, le rouge-gorge l'est devenu dans la croyance vernaculaire :

« Tu seras désormais le rouge-gorge, l'oiseau du Bon Dieu, le porteur des messages heureux. »²⁶⁹²

La mise à mort volontaire d'un rouge-gorge -un sacrifice païen en quelque sorte- ne peut s'expliquer qu'en raison du sang divin qu'il arbore sur son plastron. Dans le rite oraculaire suivant, le syncrétisme religieux est manifeste :

« Dans le Loiret, le jour de la Chandeleur, on tue un rouge-gorge mâle ; on l'embroche avec une baguette de coudrier et on le pose sur les chenets devant le feu ; aussitôt placée, cette broche improvisée se met à tourner seule. »²⁶⁹³
« Si le rouge-gorge chante sur l'épine [trop bas], le beau temps est à la ruine. »²⁶⁹⁴

La date pascale corrobore l'indication calendaire archaïque, mais le rite de Chandeleur prouve qu'on cherchait aussi à cette date, à prévoir ce que serait le temps à venir :

« Les plus beaux chants retentissent au premier printemps. Les femelles chantent également, notamment pour défendre un territoire hivernal. Le rouge-gorge est l'un des premiers à chanter le matin, parfois même pendant les nuits de lune. »²⁶⁹⁵

La continuité de la vie, manifestée de façon spontanée par la croissance des plantes au printemps, l'est aussi par l'oiseau porteur du message divin. Alors il devient inutile de dire les choses puisque les oiseaux le font spontanément, comme la broche tourne sans qu'aucune impulsion n'ait été donnée. Nous nous référons à la fable n° 50 d'Esopé, pour interpréter le sacrifice d'un rouge-gorge, d'un rossignol ou d'un roitelet :

« Un fourbe s'était engagé envers quelqu'un à prouver que l'oracle de Delphes était menteur. Au jour fixé, il prit dans sa main un petit moineau, et, le cachant sous son manteau, se rendit au temple. Là, se plaçant en face de l'oracle, il demanda si l'objet qu'il tenait dans sa main était vivant ou inanimé. Il voulait, si le dieu répondait « inanimé », faire voir le moineau vivant ; s'il disait « vivant », présenter le moineau, après l'avoir étranglé. Mais le dieu, reconnaissant son artificieuse intention, répondit : « Assez, l'homme ; car il dépend de toi que ce que tu tiens soit mort ou vivant. » Cette fable montre que la divinité défie toute surprise. »²⁶⁹⁶

Le fourbe est à l'oiseau ce que le destin est à l'homme. La fable exprime la transitivité de l'oracle, par le truchement de l'officiant. La ruse est impossible à déjouer dans un rapport d'homme à homme, mais vaine quand l'homme est confronté à la surnature.

La chasse au lutin :

Selon Le Braz :

« Tous les châteaux en ruine ont leur lièvre enchanté (sordet). »

« Le plomb les traverse de part en part sans les tuer et sans qu'il ne se répande une goutte de sang : mais ils ne souffrent pas moins le même mal que s'ils mouraient à chaque fois ». ²⁶⁹⁷

Un chasseur a rencontré un lièvre enchanté à Coat-Nizan, toponyme qui évoque les Nutons, Nuitons ou Luitons, les lutins des eaux dont le nom dérive du théonyme gaulois Nodons. Le lièvre fut tiré deux fois de suite. Le pauvre homme est certain d'avoir bien ajusté son tir et peste contre la piètre qualité de ses cartouches. Le lièvre lui répond qu'elles ne sont pas en cause et le remercie même de l'avoir si bien visé, car il doit encore être « abattu » 727 fois avant que sa pénitence ne finisse. On sait la couardise des lièvres et l'accélération du rythme cardiaque durant la fuite. Ici, le motif est inversé : c'est le chasseur qui s'enfuit, par peur du revenant. Les 729 fois où le lièvre doit mourir sont faciles à comprendre : la période lunaire synodique est d'environ 27 jours ; 27 x 27 font les 729 unités du décompte. Si le compte est fait en « mois » lunaires synodiques, à raison de 13 mois lunaires par an, la pénitence est d'environ cinquante ans : le revenant changera cent fois d'apparence, alternativement fauve puis blanc, comme celui de Guengat. Si le décompte est fait en jours, les 729 jours correspondent aux deux années restant à vivre en fuite permanente, sous la forme d'un lièvre. On en infère que le pénitent est mort la veille. En revanche, si le décompte est fait en années, le lièvre vaut trois cerfs. Quelque soit l'unité choisie, l'emboîtement calendaire est possible. Selon le décompte en jours, le « lièvre » passera un an dans sa livrée brune et l'autre, en blanc. L'apparence sous la forme blanche peut être rapprochée de la date de natalice de saint Fiacre (le 30 août), indiquant la fin du mois Elembiu. A ces dates apparaissent la majeure partie des « donneurs de temps » de l'hagiographie occidentale au cerf : Ouen et Barthélémy (le 24), Urlou (le 25) ou Loup, Leu, Lô (le 30), mais aussi Thierry ou Théodoric, Thudreck, Dietrich (le 25), Edern (le 26 ou le 28), Herluin, Hermès, Guérin ou Quirin (le 28), Gilles (le 30 ou le 1^{er} septembre).

Dans un autre récit populaire, c'est un porc sauvage qui abrite l'âme damnée. Le décompte temporel est alors fait sur la base de sept marcassins, accompagnant leur mère durant les sept années de sa pénitence. Ces animaux restent noirs, ne grandissent pas, ravagent tout à l'entour mais sont impossibles à éradiquer.

Le réveil de l'ours :

Nous n'ouvrons pas ici un dossier supplémentaire, consacré à Arthur et à Edern, fils de Nudd et chasseur d'ours. Ne retenir que les folkloristes, ethnologues et anthropologues qui n'ont rien écrit au sujet des ours, serait la meilleure solution. Les autres ont tous énoncé quelque vérité sur les ours, les femmes et ceux qui les montent. Repérons les motifs nécessaires à la conjonction d'une indication saisonnière avec la fréquence cardiaque de l'animal, son sommeil et/ou son réveil :

« L'ours hiverne d'octobre-novembre (plutôt décembre dans les Pyrénées) à février-mars et entre le plus souvent dans sa tanière avant la première chute de neige. [...] C'est un sommeil interrompu et non une léthargie. » ²⁶⁹⁸

« [...] dérangé dans sa tanière hivernale, il est de mauvaise humeur. »²⁶⁹⁹

« L'accouplement de l'ours est discret, sans bruit et sans combat, il a été peu ou pas observé. Il tombe vers le solstice d'été. La femelle met bas dans sa retraite hivernale, entre le 5 et le 10 janvier. [...] A la fin de l'hivernage, elle abandonne [les petits] plus longtemps pour se nourrir. En avril elle quitte la tanière avec eux et l'allaitement cesse bientôt. »²⁷⁰⁰

Voilà en quelques mots, une description quasi identique au mode de vie traditionnel - les veillées selon Menon et Lecotté - et aux hiérogamies des Celtes insulaires. Le rapprochement consiste à faire de l'entrée dans la tanière et de sa sortie, l'équivalent de la dormance végétale entre les calendes de novembre et celles de février. Durant son sommeil, le cœur de l'ours bat à un rythme beaucoup plus lent, mais sa température corporelle reste proche de la normale. A ce qu'on en dit, il suffit de troubler quelque peu l'animal pour qu'il surgisse, au mieux de sa forme et bouillant de fureur. Le contraste est grand avec les animaux hibernants, dont le rythme cardiaque devient imperceptible et la température corporelle très basse : ceux-là - les loirs, lérots ou marmottes - on les prend par la queue pour les extirper de leur trou sans craindre de les réveiller. Le signifié de puissance de l'ours est sa vitalité hivernale, selon l'antinomie entre une cadence cardiaque basse et une température corporelle élevée. L'animal est paradoxal en ce qu'il associe des valeurs qu'on croit exclusives l'une de l'autre : entre la vie et la mort, si l'on en réfère à son rythme cardiaque, il reste bien vivant en termes de température corporelle. Son sommeil est concomitant de la dormance végétale et couvre l'intervalle entre les calendes de novembre et celles de février.

Le trot du cheval Mogis :

Le Braz raconte le grand froid qui saisit Marie-Job et son cheval Mogis, un soir de saint Sylvestre où ils eurent à aller vers l'Île Grande. Le cheval s'arrête en chemin pour prendre une âme errante :

« Le cheval renifla bruyamment, secoua la tête, et s'arc-bouta sur ses pieds de devant, refusant de faire un pas. Alors Marie-Job comprit qu'il devait y avoir quelque empêchement surnaturel. »²⁷⁰¹

Elle interroge alentour, une voix lui répond, un dialogue s'instaure :

« Vos yeux ne peuvent le voir mais les naseaux de votre cheval l'ont flairé. Les animaux en savent souvent plus long que les hommes. Le vôtre ne continuera son chemin désormais que lorsqu'il ne me sentira plus ni devant, ni derrière lui, sur la route. »²⁷⁰²

La « bonne femme » entrevoit ce dont il s'agit et fait monter l'inconnu à ses côtés :

« Mogis, tout de suite, prit le trot avec une ardeur qui n'était guère dans ses habitudes. »²⁷⁰³

Le cheval retourne à l'île des morts en transportant dans le chariot, deux âmes : celle de celui qui se manifeste directement, et celle, invisible, qui attendait de son compère qu'il s'acquittât d'une dette contractée de leur vivant. La course ne s'arrête pas à l'endroit accoutumé : il faut encore raccompagner l'étrange compagnon jusqu'à chez lui !

« Menez-moi jusqu'au cimetière de Saint-Sauveur. [...] Marie-Job fut sur le point de répliquer qu'avec tout son bon vouloir elle ne pouvait pas faire cela pour lui, mais Mogis ne lui en laissa pas le temps. Comme s'il avait entendu la phrase du vieux petit bonhomme, il s'engagea sur la gauche, dans le chemin de Saint-Sauveur [...] Quand ils arrivèrent auprès de l'enclos des morts, la grille, contrairement à l'usage, était ouverte. L'étrange pèlerin eut

un cri de satisfaction : –Vous voyez que je suis attendu, dit-il, ce n'est en vérité, pas trop tôt. »²⁷⁰⁴

Le revenant raconte comment les deux âmes se retrouvent au lieu promis :

« Là je me mariais, là je fis souche d'enfants, là enfin je mourus, il y a quinze ans. Mais je ne fus pas plus tôt dans ma tombe qu'il me fallut me lever. Tant que je n'aurais pas acquitté ma dette envers mon ami, je n'aurais pas droit au repos. J'ai dû aller chercher Pasquiou. Voici quinze ans que je marche, ne voyageant que du coucher du soleil au chant du coq et faisant à reculons les nuits paires, la moitié, plus la moitié de la moitié du chemin que j'avais gagné les nuits impaires. Le cercueil de Patrice Pasquiou, sur mes épaules, pesait le poids de l'arbre entier qui en avait fourni les planches. »²⁷⁰⁵

Les deux âmes libèrent enfin Marie-Job et Mogis :

« Rentrez chez vous en paix et, demain, mettez toutes vos affaires en ordre. Car ce voyage sera le dernier que vous aurez fait, vous et votre Mogis. »²⁷⁰⁶
« Elle mourut [...] et après qu'on l'eût mise en terre, il fallut également « planter » Mogis ; il était complètement froid quand on alla le voir dans sa crèche. »²⁷⁰⁷

Le signifié de puissance est directement issu de la réforme julienne : saint Job (fêté le 19 mars) et sainte Marie-Joseph (fêtée le 3 janvier) correspondent aux dates de changement de millésime, dans l'ancien comput et dans le nouveau. L'indication est donnée directement par Le Braz : ce conte est une version du rite de la Guillanée, quand les jeunes gens font le tour des fermes à Nouvel An et tâchent de l'apercevoir, elle et son cheval. L'ordre dans lequel le cheval d'abord, la vieille année ensuite, sont entraînés au-delà, reflète non seulement la logique cinétique, où l'un tire et l'autre est tiré, mais aussi la logique historique, où l'un est antérieur à l'autre.

Le cheval Mogis passe du pas au trot quand les âmes sont derrière lui. Le trot est l'allure intermédiaire entre le pas et le galop. Le galop est au trot, ce que le rythme cardiaque humain (60 bpm) est au rythme cardiaque équin (40 bpm). Le motif est alors inversé puisque le ralentissement du rythme cardiaque signifie, pour une espèce donnée, la transition de la vie à la mort. En conséquence, le changement d'allure du cheval a pour signifié de puissance le ralentissement de la fréquence cardiaque humaine, comme si le fantôme prenait la place du cheval lors du trajet vers l'Île Grande. La plupart des récits médiévaux indiquent l'amble, comme l'allure idéale et celle des dames venues d'au delà.

Dans une autre anecdote rapportée par Le Braz, un fermier meurt. Son fils lui manque de respect en continuant la fenaison au lieu de respecter la coutume. On le lui fait remarquer, il passe outre, préférant rentrer ses foin. Les valets obéissent mais surprennent le mort en train de piétiner la récolte ! L'automne venu, on commence à nourrir les chevaux avec ce foin, qui meurent les uns après les autres. Après avoir perdu tous ses chevaux, le jeune fermier va se pendre à la branche d'un pommier. Dans ce récit, la fonction narrative des chevaux est inversée : l'expression la plus explicite se trouve dans la fable n° 139 d'Esopé. Nous y reviendrons.

De nombreux romans et lais médiévaux font du cheval, le véhicule de l'âme errant entre les lieux terrestres et l'au-delà. Le lai de Guingamor notamment, décrit le retour d'une de ces âmes sur Terre, après un séjour au delà. Le lai du trot est tout entier consacré au « passage », une allure équestre et une métaphore du trépas, harmonieux pour les uns et désagréable pour les autres. Le décompte des distances reflète fidèlement l'emboîtement calendaire : la vie au-delà, la nuit, les nombres impairs et la marche « en avant » vers le terme du voyage, s'opposent à la vie sur Terre, la phase diurne du nyctémère, les nombres pairs et la marche « à rebours »

par rapport au terme du voyage. Tous les signifiés de puissance sont énoncés explicitement sauf un, le sens de la progression. La rupture référentielle est l'opposition en avant/à reculons, assimilée à la flèche du temps. L'en-avant des morts est à rebours du sens sagittal... Les nuits paires, le revenant progresse vers sa délivrance. Le calcul est donné dans le conte breton : la « moitié, plus la moitié de la moitié » font $\frac{3}{4}$, soit la proportion de $\frac{15}{60}$. Les quinze ans de pénitence sont la « moitié, plus la moitié de la moitié » de l'espérance de vie. A soixante ans, après avoir fait souche, un vieillard meurt et laisse une place pour un nouveau-né. La continuité de la vie, assurée par la survie des morts au profit des vivants, a pour condition un équilibre démographique à somme nulle. La compensation se fait à partir des engagements non soldés le jour du trépas. Ces « morts » encore « vivants » conservent la routine antérieure : ils parlent, se déplacent et accomplissent leurs tâches habituelles. Cette continuité profite à qui leur succèdera.

Où la cadence est inaudible à l'oreille humaine :

Le dictame des cerfs et l'origan de Crête ont de bonnes raisons d'être assimilés l'un à l'autre : la plante est mellifère. Les insectes n'ont ni cœur, ni sang. L'hémolymphe des mouches, des guêpes ou des abeilles ne fait pas illusion. En revanche, « l'abeillon », au sens de l'essaim ou de la colonie toute entière, va être assimilé au cœur de l'arbre et son miel, au sang de l'abeillon.

Le bruissement de l'abeillon :

On aura reconnu Etaine sous l'apparence d'une « mouche » :

« Et ce ver devint ensuite une mouche pourpre. Elle était de la taille de la tête d'un homme, et c'était la plus belle qui fut au monde. Le son de sa voix, le bourdonnement de ses ailes était plus doux que les cornemuses, que les harpes et les cornes. »²⁷⁰⁸

Les âmes errantes sont censées se nourrir de miel :

« L'odeur du miel est-, dit-on, particulièrement douce à l'Anaon. Souvent on voit une petite mouche pas du tout semblable à celle de nos climats, sortir des lèvres entr'ouvertes du cadavre et venir se poser sur le bord du vase où le miel est contenu. Les gens croient que c'est l'âme du mort qui fait sa provision de nourriture avant de se mettre en route pour le lieu qui lui est assigné. »²⁷⁰⁹

Chez Le Braz encore, cette évocation d'un essai d'abeilles, à la mort d'un bon curé, un 20 février (au jour saint Aimé). Les veilleurs entendent des bruits, quand ils entonnent les chants de grâce :

« J'entendis un petit son clair, argentin, mais si léger, léger ! On eût dit le drelin-drelin d'une clochette lointaine [...] Cela dura quelques secondes. Puis ce fut une musique suave, qui semblait sortir des murs, du plancher, des meubles, de tous les points de la chambre [...] Nous n'avions jamais entendu une musique si douce [...] Un bruit nouveau se produisit. C'était, cette fois, un long bourdonnement monotone. On eût juré qu'un essaim d'abeilles venait de faire invasion dans la chambre [...] Nous n'aperçûmes pas même l'ombre d'une mouche. Le bourdonnement continuait cependant, tantôt strident, sonore, tantôt léger, confus, à peine perceptible. »²⁷¹⁰

L'indication est explicitement associée au rythme rapide des oraisons :

« D'heure en heure se succédaient les grâces, c'est-à-dire les prières en commun, où luttèrent et rivalisèrent d'émulation les personnes réputées pour avoir le répertoire le plus riche en oraison, en traduction bretonne des hymnes et des psaumes de l'Eglise. Il y en avait de ces récitations, qui

duraient plus d'une demi-heure sans désespérer, et c'était à qui débiterait sur le mode le plus rapide les plus longues et les moins connues. »²⁷¹¹

L'interprétation repose sur le rapprochement des deux extraits : l'un évoque la vitesse croissante et l'autre, le rythme le plus rapide, celui de l'abeillon groupé autour de la reine comme le sont –ou devraient l'être- les récitants autour du mort. Par métonymie l'abeillon vaut pour la « reine ». L'abeillon est logé dans une ruche (du gaulois *rusca*, l'écorce), véhicule aussi utilisé pour les petits êtres à peine incarnés :

« Pour les tous jeunes enfants [...] le procédé était encore plus rudimentaire. On découpait deux moitiés de vieilles écorces d'arbre, on couchait le petit mort dans le creux de l'une, on rabattait sur lui la seconde, comme un couvercle de berceau, et l'on amarrait le tout avec un lien de genêt tordu. »²⁷¹²

Nous pensons que le motif de l'abeillon, repose sur une illusion référentielle : l'abeillon est considéré comme l'organisme complet, ce qui suppose que l'abeille isolée ne soit pas considérée comme un être capable de se reproduire. L'abeille seule n'a jamais fait de miel. L'abeillon, vivant au creux des arbres avant d'être apprivoisé par un apiculteur, est toujours susceptible d'y retourner : l'abeillon est à l'arbre, ce que le cœur est à l'animal car d'autres êtres vivants habitent « au cœur » des arbres. Ainsi les oiseaux cavernicoles, la huppe, la chouette ou le pic. Citons pour l'un de ces taxons, l'assimilation métaphorique du bois à une maison :

« Nous trouvons un hêtre dont le fût argenté est percé de plusieurs trous ovales. Sitôt que je gratte le tronc avec un bâton, une tête ronde surgit de l'embrasure la plus basse et se penche au dehors. A cinq mètres au dessus de nous, la Chouette de Tengmalm nous regarde de ses yeux d'or pâle. Au bout d'un moment lassée ou rassurée, elle se retire, mais dès que nous heurtons le pied du fayard, elle se montre à la fenêtre et nous dévisage avec curiosité, sans se soucier du rayon de soleil qui la frappe lors d'une éclaircie. »²⁷¹³

D'autres oiseaux inversent la fonction narrative : ils indiquent alors l'âme errante, localisée au-delà, encore dans l'incapacité de s'incarner dans un être vivant.

Les mouettes et l'âme :

Il ne s'agit pas ici de leur cri mais de leur apparition insolite. Une légende relative à Charles VII, roi de France et amant d'Agnès Sorel, rapporte un jour de chasse au cerf en forêt de Brotonne. Ses compagnons sont distancés, les chiens ont perdu le cerf et le roi seul poursuit la bête. Le cerf est bientôt acculé à la falaise surplombant la Seine. Le roi abandonne son cheval fourbu et tente de rejoindre l'animal pour le tuer. Au dessus du cerf s'élèvent deux mouettes ; la nuit tombe et Charles les suit des yeux. Les oiseaux montent et sont bientôt couverts par une nuée. Quand le roi reporte son regard sur le cerf, celui-ci a miraculeusement disparu. En contrebas, il entend le glas sonner à l'abbatiale de Jumièges et peut voir les tours du manoir du Mesnil, où repose Agnès Sorel. Charles s'éloigne, longe la crête et trouve enfin refuge au Landin, chez le curé. Le lendemain, ses officiers le retrouvent et l'informent des événements :

« Mais Charles ne manifesta aucune surprise quand il fut informé qu'Agnès Sorel, sa belle amante, s'était éteinte la veille, au Mesnil, à la nuit tombante. Car il avait bien compris que c'était son âme qui lui était apparue sous la forme d'une mouette mythique, au moment de l'hallali dramatique. L'autre oiseau immaculé, n'était-ce point l'âme de Jeanne, la Pucelle, la sainte ? »²⁷¹⁴

Le roi s'interroge sur le sort réservé à Jeanne :

« Celle à qui il devait son royaume, son couronnement ! Comment avait-il pu, par son inertie, la laisser brûler vive, il y avait dix-sept ans, à Rouen ? Ses cendres jetées dans la Seine avaient donc soudain ressurgi du fleuve pour accompagner Agnès et la défendre auprès du grand Juge éternel ! »²⁷¹⁵

Le roi fait alors un don et l'affecte au bon curé :

« Chaque année le curé du Landin recevait, à la charge du Trésor royal, un sétier d'avoine en récompense de son hospitalité. »²⁷¹⁶

Le narrateur, en passant du mode interrogatif au mode affirmatif, recrée la légende du XV^e siècle. Le grain était livré à la cure du Landin chaque année le 11 février ; nous rapprochons ce récit de la légende de saint Julien l'Hospitalier, fêté le 12. L'un des vitraux de la cathédrale de Rouen est consacré à ces thèmes.

Le trépas au jusant :

Les récits sont nombreux de la navigation au delà. Le rythme des marées est alors associé à un oiseau émissaire et à un rite au profit des marins disparus en mer :

« Les noyés dont le corps n'a pas été retrouvé et enseveli en terre sacrée errent éternellement le long des côtes. Il n'est pas rare qu'on les entende crier, dans la nuit, lugubrement : iou ! iou ! On dit alors dans le pays de Cornouailles : "voilà Iannic ann od (Petit Jean de la grève) qui hurle". Tous ces noyés hurleurs sont indistinctement appelés "Iannic ann od". »²⁷¹⁷

« La liste est longue de ceux que l'océan ne rend jamais. Pour que ces noyés sans sépulture ne soient pas condamnés à errer sans fin dans l'autre monde, les Ouessantins pratiquent pour le repos de leurs Anaon, un simulacre d'enterrement. L'ensemble de la cérémonie s'appelle un "proella". »²⁷¹⁸

Anatole Le Braz fait un rapprochement entre la mort tragique des marins et la mort librement consentie -rapprochement qu'il ne met pas en relation avec le suicide, car la présence en mer est évidemment liée à la guerre, la pêche ou au négoce - :

« Qui se fie à la mer se fie à la mort. Qui meurt en mer meurt donc toujours par sa faute. C'est pourquoi les noyés, qu'ils aient péri volontairement ou non, restent faire pénitence à l'endroit où ils ont été engloutis jusqu'à ce que d'autres viennent se noyer à la même place. Alors, seulement ils sont délivrés. »²⁷¹⁹

« Qui meurt de mort violente doit rester entre vie et mort jusqu'à ce que se soit écoulé le temps qu'il avait naturellement à vivre. »²⁷²⁰

La relation entre l'apparence aviaire de l'âme et les vents qui s'apaisent quand les oiseaux nichent, constitue la trame narrative du mythe d'Alcyoné. Dans l'énoncé contemporain des croyances, les vents se déchaînent en Bretagne quand les oiseaux gémissent :

« Les enfants morts sans baptême errent dans l'air sous la forme d'oiseaux. Ils ont un petit cri plaintif comme un vagissement. On les prend souvent pour des oiseaux véritables mais les vieilles gens ne s'y trompent point. Ils attendent ainsi, disséminés dans l'espace, que vienne la fin du monde. Saint Jean le baptiseur leur administrera alors le sacrement qui leur manque : après quoi, ils voleront tout droit au ciel. »²⁷²¹

« Quand un pêcheur périt en mer, les goélands et les courlis viennent siffler et battre de l'aile aux vitres de sa maison. »²⁷²²

Le motif de la barque funéraire établit la relation entre l'accalmie des vents et l'envol des âmes :

« Dans le Cap Sizun, il est de tradition constante qu'autrefois on conduisait au récif de Tévennec, dans le Raz de Sein, tous les conjurés (les âmes en peine) de la région. Il y avait une barque spéciale affectée à leur transport. Et

ce sont eux, paraît-il, que, dans les nuits de tempête, on entend pousser des iou ! lamentables, au loin, dans la mer. »²⁷²³

Par contraste avec la barque allant sur les eaux calmes, les âmes gémissent par les nuits de grand vent :

« En Léon, la croyance est que lorsqu'il s'élève de grands coups de vent, ce sont des tourbillons d'âmes de damnés, qui dans leur rage, s'efforcent de nuire aux hommes. »²⁷²⁴

« Les nuits de tourmente, on entend tout le long de la côte les noyés qui s'appellent entre eux. »²⁷²⁵

« Le peuple immense des âmes en peine s'appelle l'Anaon. »²⁷²⁶

« Il n'est pas bon de siffler quand on est dehors, la nuit, sous peine de s'attirer le courroux de l'Anaon. »²⁷²⁷

« Tant qu'il fait jour, la terre est aux vivants ; le soir venu, elle appartient aux âmes défuntes. Les honnêtes gens font en sorte de dormir, toutes portes closes, à l'heure des revenants. Il ne faut jamais rester dehors sans nécessité après le coucher du soleil. Les heures particulièrement indues sont entre dix heures du soir et deux heures du matin. »²⁷²⁸

« En Léon, chaque fois qu'il y a tempête on dit que c'est le diable qui emporte sa proie. »²⁷²⁹

Le Braz cite au moins quatre apparences distinctes du conducteur des morts, dans les circonstances tragiques : « le gars aux pieds de cheval », « l'homme roux », « le serpent-roi », le cornu (le fameux « cornik »). Dans les circonstances normales, quand on a pu exécuter les rites funéraires, le cortège des âmes est guidé par d'autres :

« Le saint chargé de conduire au ciel les âmes qui ont terminé leur pénitence, c'est saint Denis selon les uns, saint Mathurin selon les autres. »²⁷³⁰

Le rôle des vents semble être de rapporter à la grève, le corps des marins morts en mer ; les oiseaux alertent les parents du défunt. Cuillandre se contente de dire que le curé vient annoncer aux familles qu'il y aura chez eux « proella », ce soir. Le curé a été prévenu du drame, on ne sait comment. Le Braz établit explicitement la relation entre l'accalmie des vents et le rite funéraire : « la colère des éléments ne s'apaise que lorsque le cadavre a quitté la maison mortuaire. »

Le rite contemporain consiste en la veillée d'un simulacre du corps, à la maison. Une croix confectionnée avec la cire des cierges que l'on bénit traditionnellement à la Chandeleur, remplace le cadavre. Cette coutume est explicite en l'église Notre-Dame-de-la-Garde, à Marseille, où les cierges sont de couleur verte. Ensuite, se déroule le rite funéraire selon la liturgie :

« Le lendemain [de la cérémonie proella] le curé vient comme pour un enterrement ordinaire, chercher le "corps", c'est à dire une petite croix de cire [...]. L'officiant célèbre la messe, donne l'absoute puis va à une sorte d'armoire scellée dans le mur de l'un des bas-côtés et y enferme la croix, parmi nombre d'autres qui l'y ont devancée. Elle demeurera dans cette sépulture provisoire jusqu'au soir du 1er novembre. Ce jour-là, à l'issue des vêpres, on transporte procession toutes les croix de proella entassées au cours de l'année, dans un monument spécial bâti au centre du cimetière pour servir de tombeau collectif à tous les Ouessantins disparus en mer. Et ce monument, semblable à une petite citerne que ferme un grillage, est désigné lui aussi par le nom de proella. »²⁷³¹

Ces pratiques funéraires, magiques ou oraculaires sont encore de nos jours, en Bretagne, associées à la cire, au miel et au façonnage de simulacres nommés « *bugel-koar* » (enfants de cire). Ainsi Cuillandre cite Le Men :

« Quand un habitant meurt hors de l'île, soit de maladie, soit à la suite d'un naufrage, ce qui n'est pas rare puisque les îliens sont tous marins, les parents du défunt font une petite croix de bois qu'ils placent sur son lit ou sur la table de famille. On l'entoure de cierges, et l'on invite les parents et les amis à passer la nuit dans la maison pour y dire des prières, comme si le corps du défunt était présent. Le lendemain, le parrain ou le père du mort porte la croix à l'église, suivie de tous les assistants, et l'on célèbre le service des morts à l'intention du défunt. Autrefois on enterrait la croix à l'issue de la cérémonie ; plus tard, on la plaçait sur l'autel ; aujourd'hui on la dépose dans une urne, près de la chapelle des Trépassés, et lorsqu'il s'y trouve un certain nombre de croix, on les enterre toutes ensemble. »²⁷³²

A défaut de cire, on utilise du bois :

« Un moyen de connaître approximativement dans quel délai on doit mourir consiste à poser sur l'eau de certaines fontaines sacrées, une croix faite de deux ramilles de saule. Si la croix flotte, la mort ne tardera guère ; si la croix s'enfonce, le terme est encore éloigné : il le sera d'autant plus qu'elle aura coulé plus vite. »²⁷³³

Pour les Bretons du littoral, le jusant emporte l'âme. Le rite équinoxial reste un cas particulier à Ouessant et Molène : ces îles sont les anciennes « Avallon », habitées par neuf vierges, Morgane et ses huit sœurs, les « *Gallisenae* » des auteurs anciens.

Les apparences terrestres et maritimes de l'Anaon :

« Il est dans l'année trois circonstances, trois fêtes solennelles où tous les morts de chaque région se donnent rendez-vous : la veille de Noël, le soir de la saint Jean, le soir de la Toussaint. »²⁷³⁴

Le Braz ne donne aucun détail convaincant sur les aspects funéraires de la veillée de Noël, et pour cause : seules les calendes de février semblent être pertinentes. La rétrogradation de deux mois du fait de la réforme julienne, crée la dissonance. Pour ce qui concerne les deux autres dates, les indications sont cohérentes ; la description du rite de la saint Jean le prouve :

« Un feu est allumé et après trois tours de circumambulation, chacun dispose un caillou (nommé Anaon) à destination des morts qui ont toujours froid. Le lendemain, chacun vient vérifier si le caillou qu'il a placé a été retourné. [...] Celui dont l'Anaon a été retourné peut s'attendre à mourir dans l'année. »²⁷³⁵

Nous rapprochons le rite estival, du repas nocturne et du feu des calendes de novembre :

« La croyance est que le mort participe à cette agape, où l'on a soin de lui dresser son couvert. S'il n'avait pas ce viatique suprême, il serait sans force dans l'autre monde, pour atteindre le terme qui lui est assigné. »²⁷³⁶

« Le jour des morts, dans toutes les fermes, il est d'usage après le repas du soir d'allumer un grand feu dans l'âtre. Ce feu ne doit servir ni à cuire des aliments, ni à se chauffer. Aucun vivant ne vient s'asseoir autour et l'on ne suspens au dessus aucun vase. C'est le feu de l'Anaon, uniquement destiné à la purification des âmes, à leur délivrance définitive des flammes du purgatoire. »²⁷³⁷

« Le soir de la Toussaint, veille de la fête des morts (Goël ann Anaon), les défunts viennent tous visiter les vivants. [...] Les morts passent toute la nuit qui précède leur fête à se chauffer et à se régaler dans leur ancienne demeure. [...] Au point du jour, les morts se rendent en même temps que les vivants à la messe qui se célèbre à leur intention dans l'église de la paroisse. »²⁷³⁸

Dans le calendrier archaïque, l'alternance entre la terre fertile et la terre stérile était associée symboliquement aux équinoxes. Le rite de l'Anaon sous l'apparence d'une pierre placée au feu, témoigne, à date julienne, d'un retournement : la capacité vitale migre du dessus de la surface terrestre, vers le dessous. Cependant, le mot breton « gouel » ou « goël » pour désigner les « calendes » est homophone du nom de l'oiseau porteur des âmes, le goéland :

« Le nom français vient des langues gaéliques (en breton gwela = pleurer), tout comme "mouette" serait la transcription d'une onomatopée, dont rend compte les noms vernaculaires "miaule" et "miaulard". [...] Le nom provençal (gabine, gabian) vient de gavia. »²⁷³⁹
 Qui tue un goéland, la mort l'attend.²⁷⁴⁰

« Les marins et les habitants du littoral croient qu'il est dangereux de tuer les oiseaux de mer ; il arrive des accidents aux navires lorsqu'on a tué un pétrel ou un goéland. Les sauniers de Camargue n'oseraient tirer à la nuit tombante sur le gabian, l'oiseau du bon Dieu qui, disent-ils, traverse les nuages après le coucher du soleil pour remonter au ciel. »²⁷⁴¹

« La conception d'après laquelle l'âme se présente sous la forme d'un oiseau a été souvent relevée. [...] Les âmes en peine dont la mer garde les corps se montrent sous l'aspect d'oiseaux maritimes : sur la côte bretonne, ce sont d'ordinaires des goélants, et les oiseaux noirs qui voltigent près des navires terres-neuves sont de méchants capitaines, ou les âmes des matelots morts en mer qui viennent implorer des prières. »²⁷⁴²

La capacité vitale migre alors du fond de l'eau vers sa surface : l'âme prend une apparence aviaire.

Résultats :

Périodes temporelles et fréquences sonores :

La formule d'Hésiode utilise des unités intermédiaires : dix vies de phénix (5 000 ans) plus la dernière (520 ans) font le cinquième d'une précession, car six muses vivent une précession équinoxiale (26 730 ans). Transposées en vie de corbeaux, les choses sont à peine plus simples : une vie de corbeau vaut 3 564 ans, ou 3 560 ans selon les façons de compter les vies de phénix... Une vie de corbeau dure trois vies de cerfs ... mais quelle peut être l'unité de référence ? Si une vie de cerf valait le tiers de celle d'un corbeau, la vie d'un corbeau vaudrait 3 000 ans car un cerf vit 1 000 ans. Pour retomber sur les unités d'Hésiode, faut-il appliquer un coefficient 5/6 aux 3 600 ans d'une vie de corbeau ? La dissonance est évidente : 3 560, 3564 ou 3 600 ans ? Nous avons comparé les deux métriques avec la même unité (l'année vague de 365 jours) :

Tableau 37

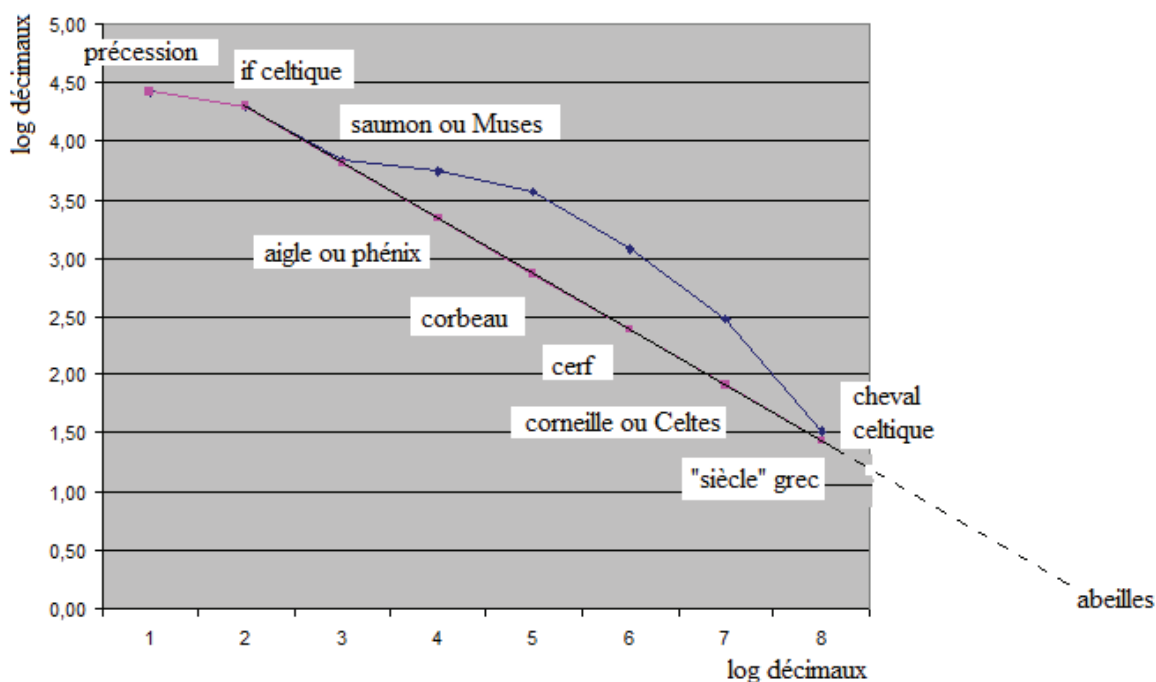
Grecs	durée	rythme	Celtes	durée	cadence
polaire	26 730	5/6	polaire	26 244	4/3
muses	320 760	10	if	19 683	3
phénix	32 760	9	saumon	6 561	3
corbeau	3 564	3	aigle	2 187	3
cerf	1188	4	corbeau	729	3
corneille	297	9	cerf	243	3
homme	33		homme	81	3
			cheval	27	3

			chien	9	3
			champ	3	3
			daguet, pieu	1	

L'année vague est environ un milliard de fois plus grande que le battement de cœur : compter en années simplifie les calculs d'un facteur de 9×10^8 . Les Grecs et les Celtes n'ont pas compté la longue durée à l'identique : les Grecs ont adopté une règle de proportions irrégulières, quand leurs voisins adoptaient une cadence stricte. Pour que les calculs soient justes, il faut un niveau de précision bien supérieur à celui retenu lors de la réforme julienne du calendrier : en effet, l'écart entre le calendrier julien et le calendrier grégorien est de onze minutes par an (soit 7×10^{-7}). La comparaison entre les ordres de grandeur (9×10^8 pour le décompte en années, 7×10^7 pour le décompte en minutes) laisse entendre que la pulsation cardiaque peut être choisie comme extrémité de la droite reliant les confins du cosmos à la vie terrestre.

La figure centrale du mythe devient le devin, qui maîtrise simultanément la connaissance du passé, par la mémoire de ses incarnations antérieures, et celle du futur, par l'observation des astres. La période cardiaque et la période annuelle sont commensurables, bien que très éloignées l'une de l'autre sur l'échelle de grandeur. Le point d'inflexion se trouve dans la biologie humaine. Pour prolonger la droite issue des confins du cosmos (la période précessionnelle) et passant par une unité médiane (l'année), il faut prendre comme référence une période cent fois plus rapide que le rythme cardiaque humain. La fréquence de référence est 60 battements par minute, c'est-à-dire le rythme cardiaque de repos. Cependant le calcul aboutit à 90 battements par minute, soit $2/3$ de battement au rythme de repos. Le rapprochement entre les figures mythiques et les cadences, va donc s'effectuer à partir d'êtres dont un rythme est beaucoup plus rapide que le nôtre. Le vol des abeilles en est un exemple :

Figure 75



Le raccord entre la réalité et la proportion reliant le zodiaque à l'abeille, nécessite quelques motifs narratifs adéquats. La recherche de la cohérence devient cruciale : revenons à la fréquence cardiaque. Les morts sont ceux dont le cœur ne bat plus. S'il faut situer les mourants, ce sera par un ralentissement de leur fréquence cardiaque, le pouls myure. Comment faire le rapprochement avec la hauteur du son qu'ils émettent, au moment de mourir ? Nous n'avons pas réussi à identifier saint Kolédok, le titulaire de la clochette magique du conte de la Groac'h. Dans ce récit, le thème est évoqué par une inversion de l'axis mundi : le fiancé est en danger de mort quand il rejoint les profondeurs marines, à l'instar d'une baleine. Les morts sont encore plus loin, bien après les baleines, sur la droite décrivant la relation inversement proportionnelle entre la taille des êtres vivants et leur rythme cardiaque. En revanche, la description de la folie de Suibhne précise l'analogie. Le raire du cerf est à la parole humaine, ce que la fréquence cardiaque du fou est à celle de l'oiseau :

« [...] Ensuite, quand les armées se rencontrèrent, la troupe hurla comme une harde de cerfs et ils poussèrent trois hurlements vers le ciel. Quand Suibhne entendit ces hurlements dans les nuages du ciel et leurs échos contre la voûte du firmament, il leva les yeux. Obscurité, colère, vertige, folie, désir de fuir, instabilité, agitation, trouble l'envahirent alors ; il éprouvait du dégoût pour tous les lieux où il avait vécu et de l'amour pour tous ceux où il n'avait pas été. Ses mains et ses pieds furent saisis de tremblements, son cœur battit très fort, il perdit l'esprit, sa vue se troubla, ses armes nues tombèrent de ses mains, si bien que, par la malédiction de Ronan, il sombra dans la folie et l'absence de raison, tel un oiseau dans le ciel. »²⁷⁴³

La métamorphose n'est pas nécessairement un état aussi dramatique que celui subi par la malédiction de saint Ronan. Les fils ou les filles de Lir, transformé(e)s en cygnes enchantent les Tuatha Dé Danam par la douceur de leur chant :

« Comme je ne puis désormais vous apporter aucune aide, vous aurez votre propre langage et vous chanterez la musique plaintive du sid, à laquelle les hommes du monde s'endorment, et aucune musique au monde n'aura sa pareille. Vous aurez votre raison et votre dignité et vous ne serez pas tristes d'être sous la forme d'oiseaux. »²⁷⁴⁴

Notre relie ces sons aux différentes valeurs qualitatives de l'échelle temporelle, faute d'indications plus précises : le brame au cerf, la parole au corbeau, le cri déchirant à l'orfraie, le chant engourdissant aux sirènes. La gamme pythagoricienne rapproche la hauteur du son et la longueur de la corde mise en vibration, mais les indications taxonomique –si elles existaient- ont été perdues. Ovide, par la voix d'Uranie, la muse tutélaire de l'ordre cosmique, donne dans son livre V l'interprétation de sept apparences animales de la divinité, en comparant le panthéon grec au panthéon égyptien. Nous complétons sa liste à partir des théonymes gaulois :

Tableau 38

	selon Ovide	interprétation	interprétation
taureau ou vache	Héra	Isis	Bovinda, Damona
cerf ou biche	(Artémis)		Damona
bouc ou chèvre	Dionysos	Mendès	Stanna
bélier ou brebis	Zeus	Ammon	
chat ou chatte	Artémis	Bastit	
aigle	(Zeus)		Lugus
phénix		(Horus)	
faucon		(Horus)	

chouette	(Athéna)		
corbeau ou corneille	Apollon		Lugus
ibis	Hermès	Thôt	
poisson	Aphrodite		Sirona

Les voix des quatre plus vieux animaux du monde peuvent alors être rapprochées des apparences thériomorphes de la divinité. Les sons graves, émis par les cerfs ou les taureaux, seront associés respectivement à Héra, Isis, Bovinda ou Damona. Les sons médians, correspondant au registre couvert par la voix humaine, le seront aux corvidés, c'est-à-dire Apollon ou Lugus. Enfin, les sons aigus, ceux des « bêtes glatissantes », sont caractéristiques des oiseaux de proie, l'aigle pour la phase diurne du nyctémère et la chouette, pour la phase nocturne : Ovide n'en dit rien de précis, mais il s'agit vraisemblablement d'Horus et d'Athéna. La quatrième catégorie est la plus étrange car elle transcende les trois premières : ces « voix » sont celles des sirènes, créatures mi-chair, mi-poisson, volant et nageant. Qui n'a pas entendu chanter les phoques (un son aérien) ou les baleines (un son subaquatique) aura quelque difficulté à comprendre le propos. En effet, par métonymie du contenant pour le contenu, ces êtres sont ubiquistes. Leur lieu n'est de nulle part à force d'être partout. Des hommes sont issus de la « cète » ou « sère » des bestiaires médiévaux, nés sur des îles qui disparaissent quand la baleine plonge. Il leur faut alors chercher un territoire pérenne et apprendre à vivre selon la coutume humaine :

« Partholon, fils de Sera, vint s'établir en Irlande. Il était exilé ; il amenait avec lui vingt-quatre hommes, accompagnés chacun de leur femme. Ses compagnons n'étaient guère plus intelligents les uns que les autres. [...] »²⁷⁴⁵

Passons maintenant aux indications mythiques, en restituant un gradient allant du début (les ondes les plus courtes) à la fin de la gamme pythagoricienne (les ondes les plus longues). A l'évidence, le chant des sirènes sert à résoudre une partie de la dissonance, c'est-à-dire à passer d'une droite à un cercle. Le cycle est alors celui du temps saisonnier :

Tableau 39

son grave	son médium	son aigu	son ineffable
cerf	corbeaux	aigle	saumon
brame	voix humaine	cri glatissant	chant sirénien
automne	été	printemps	hiver
soir	midi	matin	minuit
karpos	auxos	thallos	((dormance))
rouge	doré	blanc	noir

Les fréquences sonores sont rangées dans le sens inverse de la course solaire quotidienne. Ici le son le plus grave correspond au nombre d'années le plus petit (243), le son médian au nombre médian (729 ans), le son aigu, à un nombre encore supérieur (2187 ans) et pour finir, le son ineffable des muses ou des sirènes, associé au quantum suivant (6561 ans). On sait que la longueur d'onde (la hauteur du son) dépend de la longueur de la corde. Comment résoudre ce paradoxe quand on rapproche une distance parcourue (la longueur du trajet rituel) avec sa durée (la « longueur » des intervalles de temps) ? La dissonance est résolue en distinguant les nombres d'années, à savoir les quatre plus vieux animaux du monde celtique, des cris réels, le brame des cerfs, la voix des corbeaux, le glatissement de l'aigle et le

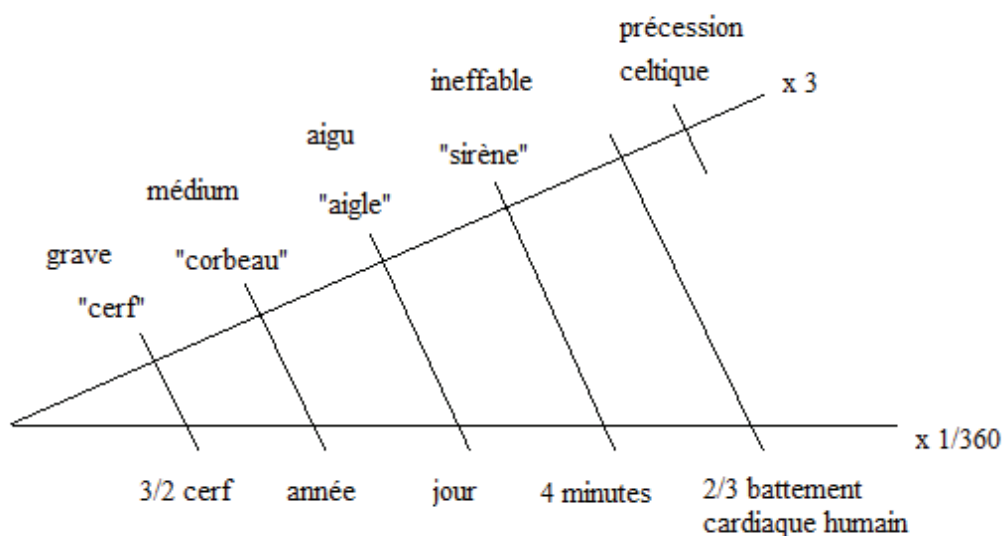
hennissement du milan, la voix des mammifères marins. Ensuite, il faut opposer la métrique croissante sur l'échelle des nombres d'années (par triplement) de la métrique décroissante sur l'échelle des unités calendaires (par division d'un facteur constant). Les valeurs adéquates sont reprises dans le tableau suivant, avec pour unités médianes « l'aigle », soit 2 187 années, et le jour calendaire, soit 24 heures :

Tableau 40

calendaire	en "années"	universel	en jours
		3/2 cerfs	360 ²
cerf	(1/3) ²	cerf	2/3 x 360 ²
corbeau	1/3	ans	360
aigle	1	jour	1
saumon	3	4 minutes	1/360
if	3 ²	2/3 battement	(1/360) ²
précession	4/3 x 3 ²		

Le schéma suivant est plus explicite. Les sons et la fréquence cardiaque de l'homme participent de la même rythmique, quand les ordres de grandeur sont exprimés au moyen du cerf mythique, valant 243 années, et du cri du cerf, représentant les sons graves audibles par l'oreille humaine :

Figure 76



Cette métrique associe arbitrairement deux ordres de grandeurs, au prix d'une rupture d'intégrité référentielle. En effet, l'infiniment grand observable par la dérive du zodiaque par rapport au lever solaire à l'équinoxe printanier et l'infiniment petit observable par l'organisation de la vie sociale des abeilles ou des hommes, ne sont commensurables qu'à la condition d'assimiler le temps calendaire (360 jours, les cinq jours épagomènes non comptés) à l'année vague. Autrement dit, pour assimiler le « cerf » de la métrique en base log3, à celui de la métrique en base log360, il faut ne pas compter les jours épagomènes, une attitude absurde dans la société civile mais qui peut être justifiée par des motifs religieux.

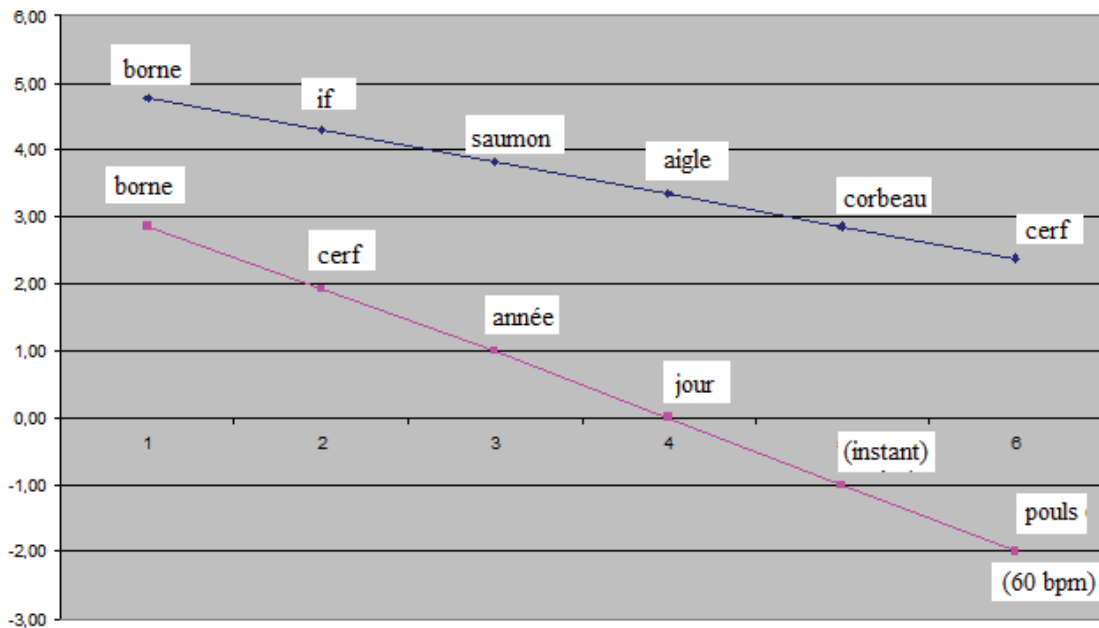
Résumons-nous : l'une des catégories fondamentales de la pensée celtique est le nyctémère. Sa représentation mythique est « l'aigle » aux quatre couleurs et sa représentation réelle, le gypaète. Il semble que pour les Celtes, Lugus n'ait pas été une entité univoque, car il est aussi bien associé au corbeau qu'à l'aigle. La dissonance est résolue en considérant la biogéographie du gypaète : les Celtes insulaires, à la différence des Celtibères, des Celtes d'Europe centrale et des Galates, n'avaient aucune occasion de le rencontrer dans la vie courante. On comprendra qu'ils lui aient substitué le corbeau (noir), « l'orfraie » (blanche), l'aigle royal (doré) et le milan royal (rouge). Le cri du milan est associé au hennissement du cheval par Esope, ce qui permet de rapprocher le récit oriental de l'accession à la royauté, de sa variante occidentale. Darius est désigné comme roi par le cri d'un cheval au soleil levant, alors que Mélusine pousse un cri d'orfraie en quittant son royaume au soleil couchant. Des récits avec un cheval blanc, le matin, et un aigle rouge, le soir, associent les mêmes indications que l'accession à la royauté au cri d'un cheval et la déchéance au cri d'une orfraie. Le signifié de puissance est alors la combinaison de deux catégories réputées exclusives l'une de l'autre, l'espace au sens de l'antinomie Est/Ouest, et le temps, au sens de l'antinomie soir/matin. Si nous devons établir des correspondances biunivoques, le nyctémère serait associé à « l'aigle » des Celtes et au « phénix » des peuples méditerranéens.

Du fait de la place occupée par l'aigle ou le phénix, il ne reste que le « corbeau » pour représenter l'autre catégorie fondamentale de la pensée, le cycle des saisons ou l'année calendaire. Comment résoudre la dissonance ? Comment savoir si le corbeau est associé à Apollon ou Lugus, alors qu'on aurait plutôt songé à Déméter (Cérès) et Dagda Devos ? Les échelles de grandeur sont construites à partir des termes médians de chacune des métriques, à savoir un « aigle », soit 2 187 ans, pour compter l'infiniment grand, et le nyctémère pour compter le temps courant. Cette homologie permet de situer le rapport entre la divinité, en admettant que Zeus (Jupiter) et Lugus représentent la divinité, et l'humanité, la réalité. Le rapport vaut $2\ 187 \times 360$ jours calendaires pour un « jour » divin, puisque « c'est en jours qu'est compté le temps ». Autrement dit, il s'écoule 72 générations humaines quand la divinité n'y consacre qu'un « jour » parmi 360. Les épiphanies successives de Zeus (Jupiter) et Lugus, chaque matin divin, donnent la cadence de la longue durée. Le jour, au sens de la phase claire du nyctémère, s'écoule entre un aigle blanc, le matin, et rouge, le soir, comme dans le conte de Tonyk. Dans sa version japonaise, le jour s'écoule entre les bras de la fille de l'Est jusqu'à midi, puis entre ceux de la fille de l'Ouest jusqu'à la tombée de la nuit.

« Le cerf » comme unité de mesure :

Le schéma suivant juxtapose deux échelles de grandeurs exprimées en logarithmes décimaux, l'une à partir des « valeurs qualitatives » des grands nombres d'années, l'autre à partir d'unités encore plus distinctes les unes des autres que ne le sont les « grands nombres d'années » :

Figure 77



Ces deux échelles ont la même « borne », à savoir trois ifs dans le décompte en années. Nous rapprochons un « cerf », le plus petit quantum (243 ans) quand le temps est compté en « animaux les plus vieux du monde », d'un « cerf » (240 ans) quand il est compté à partir des puissances de 360. Alors le « cerf » n'est pas le plus jeune des quatre plus vieux animaux du monde mais la valeur médiane entre le cycle des astres et celui des saisons. Evidemment pour situer cette valeur comme une médiane, il faut transformer les nombres en logarithmes :

« Logarithme. Terme de mathématiques. Exposant de la puissance à laquelle il faut élever un nombre constant qu'on appelle la base, pour trouver un nombre proposé. Par exemple quand la base est 10, 2 est le logarithme de 100, parce qu'on trouve ce nombre en élevant 10 à la seconde puissance. »

Le mot « logarithme » exprime tout simplement le rapport constant entre les nombres : « *logos* » pour exprimer le rapport, et « *arithmos* » pour le nombre. L'un de ces nombres est 3, pour exprimer la règle de proportion constante de la métrique temporelle celtique, et l'autre est 360, pour exprimer le mode préférentiel de partition du cercle. Celui-ci est l'hypostase commune à la représentation du temps cyclique, dont le nyctémère et l'année sont des « unités » naturelles, et à celle de l'espace : aussi a-t-on pensé le cercle-horizon à partir de sa partition en 360 degrés.

Nous avons vu plus haut les deux rapports de médiété : il s'agit donc d'une version ethnozoologique du théorème de Thalès. Le premier est établi à partir de la longévité humaine, avec un coefficient valant 3 : le « cerf » est à l'homme ce que le corbeau est au cerf. Le second rapport est établi à partir des valeurs calendaires avec un coefficient valant 360 : alors le « cerf » est à l'année, ce que la précession est au cerf. Ces deux rapports permettent de convertir des périodes infiniment longues (les cycles précessionnels) et des périodes infiniment brèves (les pulsations cardiaques) en décompte en années : le calage de l'année vague avec l'année astronomique se fait par récursivité, au moyen des 5 jours épagomènes non comptés. Il s'ensuit une dérive d'environ quinze mois par siècle, si l'année calendaire est assimilée à 365 jours !

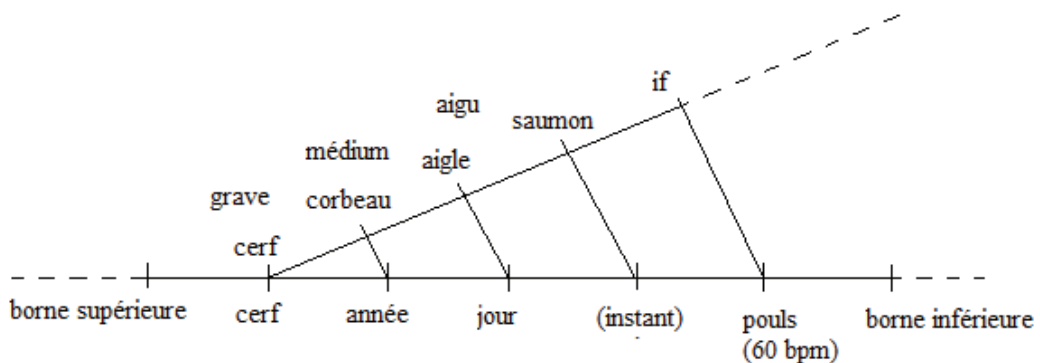
Comment passer de la métrique temporelle aux rythmes musicaux ?
 Etablissons les correspondances entre la hauteur des sons, les apparences animales et les figures mythiques :

Tableau 41

cithare	cerf	grave	dame à la fontaine
flûte	corbeau et aigle	médium	sirène-oiseau
voix féminine	saumon	aigu	sirène-poisson

En inversant les fonctions narratives du « cerf », nous restituons la correspondance biunivoque entre la précession des équinoxes et la pulsation cardiaque de repos, les échelles temporelles à partir des logarithmes en bases 10 et 360, les « plus vieux animaux du monde » et la gamme musicale des Celtes :

Figure 78



Ainsi les trois tessitures celtiques vont du cerf au corbeau pour les graves, du corbeau à l'aigle pour les sons médians, et de l'aigle aux sirènes pour les aigus. En parallèle, le « corbeau » correspond à l'année, « l'aigle », au nyctémère, et la sirène, à un « instant » d'environ quatre minutes. Il doit donc y avoir une relation entre la durée du chant et sa hauteur, que nous ne savons comment établir : il est vraisemblable que la composition musicale accordait la durée des thèmes musicaux avec chacune des trois voix ou chacun des trois instruments, les thèmes continus pour les tons graves, et les thèmes brefs, pour les tons aigus.

Si Lleu est un « aigle » et Lugus, un « corbeau », les deux théonymes, comparables l'un à l'autre au sens de la philologie, deviennent exclusifs l'un de l'autre au sens de la « rythmanalyse ». Cette dissonance, dans la mythologie classique, porte sur d'autres signifiés de puissance, quand le « père divin », Zeus (Jupiter) représenté par l'aigle, a pour descendance les jumeaux divins Apollon et Artémis (Diane), représentés par le corbeau et le cerf. Appliquons à la mythologie celtique, le modèle générationnel tiré de la mythologie grecque : Daga Devos, « l'aigle » présumé des Celtes continentaux, a pour fille Bodb, le « corbeau » ou Lugus son frère, et pour petit-fils, Cernunnos, le « cerf ».

Le fait de mettre en correspondance le « cerf » dans l'échelle temporelle graduée en nombres d'années et le « cerf » dans l'échelle des grandeurs périodiques naturelles, permet de comprendre ce qu'est la quarantaine. En effet, en extrapolant à partir de l'échelle temporelle graduée en années, vers les périodes plus courtes, on tombe inmanquablement sur le nyctémère de 24 h. On sera tenté de diviser par trois l'année, comme on la divise par 360 pour établir un calendrier solaire avec cinq jours épagomènes : cette partition vaut pour l'année égyptienne mais n'a pas été

transposée dans le calendrier julien. Aussi, vouloir prendre l'unité suivante, la quarantaine, pour rediviser le quadrimestre en trois, conduit inmanquablement à une aporie : si la quarantaine avait quelque pertinence dans le comput calendaire occidental, alors les « semaines », les « mois » et les « trimestres » seraient des multiples de 13,3 jours. Comme on compte le temps dans les calendriers julien et grégorien en semaines de sept jours, en mois de 30,5 jours et en trimestres de 91 jours, la quarantaine n'a pas cours dans notre culture. A-t-elle eu une importance dans les cultures orientales ? C'est incontestable : la comparaison entre les récits des Egyptiens et ceux des Coptes permettrait d'apporter des éléments de réponse valables pour la chrétienté romaine. Cependant aucune indication ne permet de bâtir la moindre hypothèse relative à l'importance des quarantaines dans la culture celtique. Conformément au principe d'Ockham, rien ne sert de découper le calendrier en neuf quarantaines pour comparer des récits celtiques avec des récits chrétiens, sauf à induire que les quarantaines des récits celtiques sont d'origine romaine.

Retour sur le mythe d'Actéon :

Le rapprochement entre la gamme musicale et les fréquences cardiaques est assez simple à comprendre : des 2/3 d'un battement à la fréquence de repos, c'est à dire 90 bpm durant l'effort, on passe à 60 bpm au repos et encore moins durant le trépas, jusqu'à ce que la cadence s'annule. Autrement dit, le signifié de puissance est l'antinomie vie/mort, ce qui permet d'identifier le mythe celtique correspondant à celui d'Actéon : le motif caractéristique se trouve dans la mésaventure de Boand perdant successivement une jambe, un bras et un œil à vouloir se baigner à la source de Nechtan. La source lance trois vagues qui mutilent la déesse. Dans le mythe d'Actéon, un seul jet suffit pour que le héros perde ses bras puis ses jambes. Il est en outre défiguré :

« [...] les larmes coulèrent sur ce visage qui n'était plus le sien. »²⁷⁴⁶

Quel argument invoquer pour rapprocher Elcmar d'Actéon ? Un consensus semble se dessiner entre mythologues au sujet des théonymes « Nechtan » et « Neptunus » : on admettra qu'Elcmar aux chevaux soit l'équivalent celtique de Poseïdon. Toutefois l'interprétation du théonyme irlandais selon les radicaux- « *Elc* » pour « *alcos* », l'élan, et « *Mar* » pour « *maros* » signifiant grand- n'aboutit à aucune occurrence en langue gauloise : impossible d'aller plus loin. Inversons le motif de la mutité puisque des indications précises sur les prérogatives liées à la parole et/ou à la musique sont fournies par les récits d'Ovide. Actéon est privé de sa voix avant d'être tué :

« [...] il fuit, hélas ! à son tour devant ses propres serviteurs. Il voulait crier : « je suis Actéon, c'est moi ! Reconnaissez votre maître ! » Les mots trahissent ses intentions. L'air résonne des aboiements. »²⁷⁴⁷

[Actéon est pris]

« [...] Actéon gémit ; ses accents, bien qu'ils ne soient pas d'un homme, ne sont pas ceux que peut proférer un cerf ; il remplit ses montagnes familières de ses plaintes déchirantes. »²⁷⁴⁸

[Derniers sursauts de la victime]

« Tombé sur les genoux, en suppliant comme pour une prière, il porte autour de lui sa face muette, faute de pouvoir tendre les bras. Cependant ses compagnons, dans leur ignorance, excitent de leurs encouragements accoutumés la meute dévorante ; ils cherchent actéon des yeux et, comme s'il n'était pas là, à l'envi ils crient : « Actéon ! ». A son nom, lui, tourne la tête ; ils le plaignent d'être absent et, dans son indifférence, de manquer le

spectacle de la proie qui leur est offerte. Lui voudrait être loin mais il est là ! »²⁷⁴⁹

Le récit combine la mutité humaine opposée au cri animal, et la parole humaine susceptible de trahir un secret, face à la sentence divine. Dans un autre mythe où il est encore question d'une sentence divine, Apollon met à mort Marsyas et inflige une punition à Midas. L'enjeu n'est plus les racontars d'Actéon mais la musique de Marsyas et la parole stupide de Midas :

« Après qu'on eut raconté la triste aventure des pâtres de Lycie, on se rappela celle du Satyre si cruellement puni par le fils de Latone, vainqueur au combat de la flûte inventée par Minerve : "Pourquoi me déchires-tu ?" s'écriait Marsyas. Ah ! Je me repens de mon audace. Fallait-il qu'une flûte me coûtât si cher" ! Cependant tous ses membres sont dépouillés de la peau qui les couvre. »²⁷⁵⁰

« Le dieu de Délos ne peut supporter que ces oreilles stupides gardent forme humaine ; il les allonge, les remplit de poils grisâtres, les rend, à la base, peu stables et les doue de mobilité. Tout le reste du corps est d'un homme. Le châtiment n'atteint Midas qu'en un seul point ; il est pourvu des oreilles de l'âne au pas lent. »²⁷⁵¹

Ovide pense que Midas n'est « atteint qu'en un seul point », mais tout porte à croire que sa parole serait un braiment. Dans le mythe d'Orphée, la musique inspirée par les muses, opposée à celle dédiée à Dionysos, devient encore une fois le prétexte à un châtiment :

« Tandis qu'autour de lui, par le charme de ses vers, Orphée entraîne les hôtes des forêts et les forêts et les rochers, les Ménades, qu'agitent les fureurs de Bacchus, et qui portent en écharpe la dépouille des tigres et des léopards, aperçoivent, du haut d'une colline, le chantre de la Thrace, des sons divins de sa lyre accompagnant sa voix. Une d'elles, dont les cheveux épars flottent abandonnés aux vents, s'écrie "Le voilà ! Le voilà celui qui nous méprise !" Et soudain son thyrses va frapper la tête du prêtre d'Apollon [...]. Une autre lance un dur caillou [...] Cependant le trouble augmente. La fureur des Ménades est poussée à l'excès. La terrible Érynis les échauffe. Sans doute les chants d'Orphée auraient émoussé tous les traits; mais leurs cris, et leurs flûtes, et leurs tambourins, et le bruit qu'elles font en frappant dans leurs mains, et les hurlements affreux dont elles remplissent les airs, étouffent les sons de la lyre : la voix d'Orphée n'est plus entendue, et les rochers du Rhodope sont teints de son sang. »²⁷⁵²

Orphée est transformé en arbre quand Actéon l'était en cerf et Midas en âne. Qu'en est-il dans le mythe celtique ? On songe inmanquablement à Ogmios pour ce qui est de l'usage sacré de la parole, tandis que Midir, Medros seraient l'équivalent de Midas. Encore une fois, il est difficile d'aller plus loin, faute de textes.

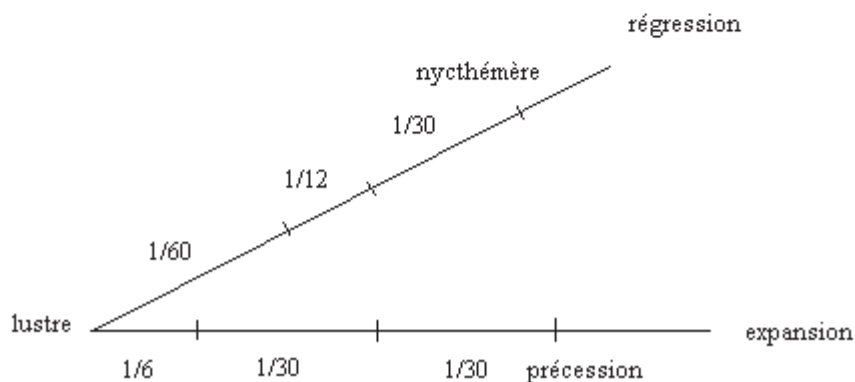
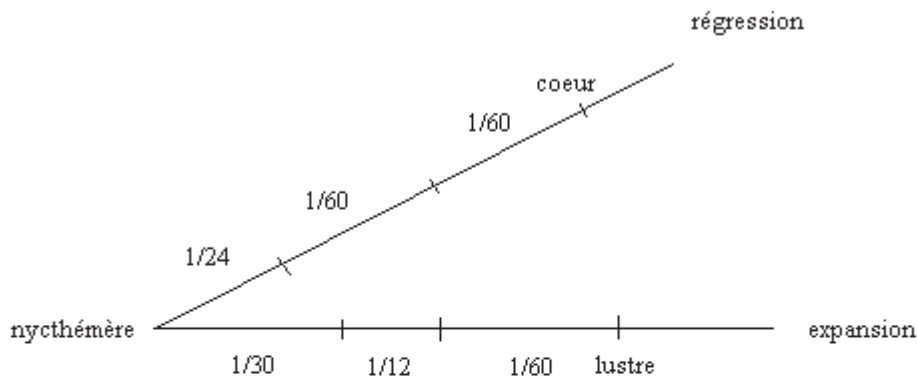
Le rapprochement des entités divines des Grecs et des Celtes est fondé sur un chiasme : si Artémis châtie Actéon, alors Nechtan châtie Boand. Cependant la plupart des romans et lais médiévaux reprennent implicitement le prologue du drame d'Actéon : un chasseur pénètre dans un sanctuaire où il surprend une dame au bain : tout semble se passer comme si la dame et le héros étaient voués à se rencontrer pour leur bonheur commun. En revanche, dans les récits hagiographiques, les narrateurs sont plus circonspects. Le chasseur semble craindre quelque mésaventure, à forcer en cerf : aussi n'hésite-t-il pas à donner la terre en apanage aux ermites qui les protègent. Le chiasme devient le suivant : si la dame à la fontaine fait le bonheur d'un chasseur d'un cerf, alors le chasseur d'une biche assure la subsistance d'un ermite. Comment mettre en rapport ces divers récits avec les fréquences cardiaques

ou les fréquences sonores ? Dans le récit hagiographique breton, la dimension musicale semble perdue : saint Têlo « tiaule » un cerf à la façon dont Tyolet les siffle, mais rien de précis n'est dit, ni sur les battements du cœur, ni sur les appeaux ou les instruments musique. En revanche, quand le roi Marc'h est affublé des oreilles de sa jument pour avoir poursuivi la biche blanche de Portzmarc'h, il est trahi par la voix des binious et des bombardes sonnantes ses noces. Il est à craindre que l'infirmité du roi ne soit un obstacle aux épousailles. Dans ce récit, la fée bretonne et Artémis ont la même fonction narrative, bien que le châtement infligé au roi breton soit celui subi par Midas alors que l'exploit qu'il tentait était celui d'Actéon. L'instrument breton est à la gamme des fréquences sonores ce que la cessation des battements cardiaques et la mutité, sont à l'antinomie vie/mort. Le retournement de situation narrative est dans un cas, marqué par le rythme musical et la sonorité, et dans l'autre, par l'interruption du rythme cardiaque et par la mutité. Dans la légende de Locronan, les instruments de musique n'interviennent pas et l'arrêt des battements du cœur est implicite : saint Ronan est mort quand la dame à la fontaine, la Kébenn, sans mot dire, casse la corne d'un bœuf indompté. Pour que rien ne soit dit, Artémis affuble sa victime de celles d'un cerf et l'envoie à la mort.

Le « pied », le stade et la lieue :

Le calcul est fondé sur les principes énoncés par Thalès, à l'aide d'un piquet et d'un gnomon : l'if des Celtes remplace la pyramide des Egyptiens. La proportion est linéaire comme si l'une des extrémités d'une droite était le cœur de l'homme et l'autre, l'étoile polaire. Nous transcrivons ci-dessous les représentations de deux unités microcosmiques, dans le calendrier julien (le lustre vaut cinq ans) :

Figure 79



La relation arithmétique entre le nyctémère, le mois julien de 30,5 jours, l'année et la précession des équinoxes devient le référentiel des « distances » orthodromiques parcourues en un jour de solstice d'été, un mois ou un an. Le rapport entre le Tro Breizh (400 km) et le tour de France compagnonique (2 400 km) indique la longueur théorique d'un parcours exécuté à la latitude de Gundestrup, entre prime et vêpres du solstice d'été, soit huit lieues gauloises environ. Le modèle du microcosme breton est alors évident : un domaine quadrangulaire d'environ deux lieues gauloises de côté. A la vigile du solstice, le rite débute par le trajet entre l'angle Nord-Ouest et l'angle Nord-Est, accompli entre vêpres et primes. Le jour du solstice, on boucle le trajet de prime à vêpres, depuis l'angle Nord-Est jusqu'à l'angle Nord-Ouest.

La lieue gauloise correspond à une heure de marche, à l'équinoxe. Comme les 3/4 du cycle nyctéméral s'écoulent entre prime et vêpres du solstice d'été -le temps nécessaire pour boucler les 3/4 du périple- et que la moitié du cycle nyctéméral s'écoule pour parcourir la moitié du périple à l'équinoxe, nous en déduisons que la circumambulation rituelle est deux fois moins rapide que l'allure pédestre des déplacements courants. Nous trouvons chez Fierro-Domenech (1986) les précisions suivantes :

« Les villes de la Gaule romaine sont à peu près toutes construites sur le modèle de Rome : axes du decumanus et du cardo se coupant à angles droits, pomerium réservé à la religion. Pour les îlots (insulae) à l'intérieur de chaque quartier, des variantes considérables expriment l'adaptation au relief

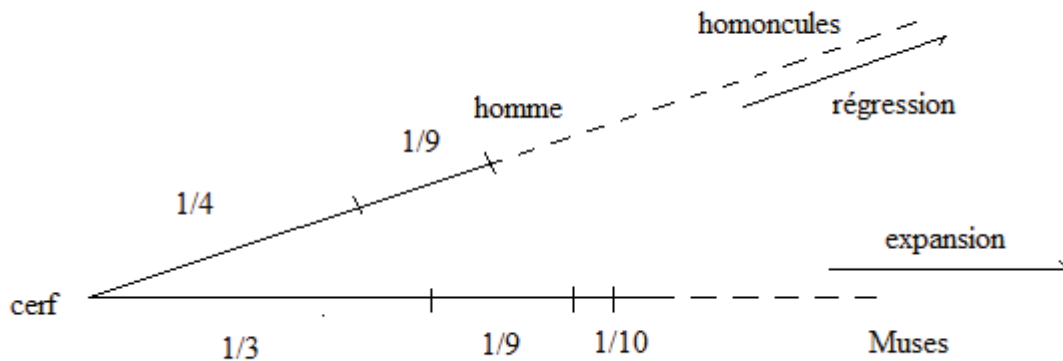
ou à des besoins particuliers. Si le carré est la règle à Poitiers (flots de 90 m de côté), à Lisieux (100 m de côté), au Mans (110 m), à Clermont (150 m), on trouve des rectangles à Orange (60 m sur 40), Arles (130 m x 150 m), Valence (116,5 x 62,5 m). »²⁷⁵³

La dimension du macrososme grec est le rapport entre le périmètre d'un domaine sacré, multiplié par 365 pour la distance au soleil, et multiplié par 27 600 pour la distance à la Polaire. Prenons comme unité de longueur homologue de la cadence cardiaque, le pied. En convertissant la distance selon l'échelle grecque, nous obtenons un périmètre de 72 stades, soit un carré de 18 stades de côté. Si le rite grec consiste à effectuer le trajet d'Anatolie (« *thallos* ») à Dysis (« *karpos* ») à l'équinoxe, la vitesse rituelle grecque est plus lente que celle des Celtes.

Chevaux et corbeaux du panthéon celtique:

La fable d'Esopé où les animaux prêtent une durée de leur vie aux hommes est comparable au conte des trois animaux de Ninnog. Elle permet aussi de comprendre le lai de Doon, où Bayard doit accomplir 50 000 foulées en passant d'un rythme cardiaque de 40 bpm à 60 bpm, tandis que son cavalier passait de 60 à 90 bpm : la « médiété » consistait à faire comme si le rythme équin devenait humain. Rapprochons les métriques dans les deux cultures. La série celtique est explicite : elle démarre aux confins du cosmos et s'arrête au piquet ou au daguet. La série grecque est incomplète : quelle est l'espèce qui vient en aval de l'homme grec, dans le sens régressif ? Il s'agit vraisemblablement des homoncules dont se nourrissent les grues. Bâti sur le modèle anthropomorphe, leur taille vaut le « pygme », soit un poing ou une coudée. Ce sont les petits peuples des Bretons, les « teuz ». La taille des homoncules n'a pas été donnée par Hésiode, mais les autres rapports numériques sont illustrés ci-dessous :

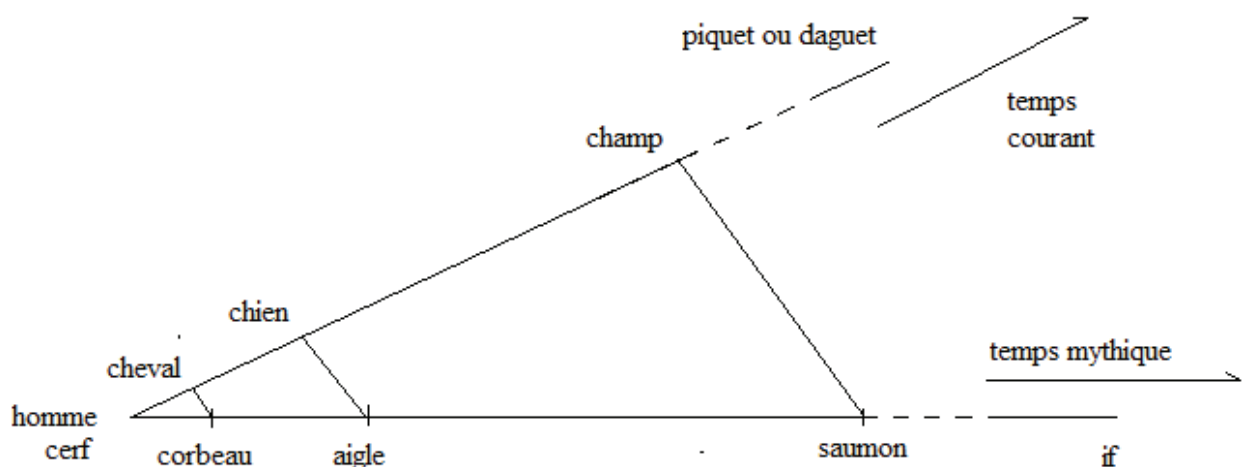
Figure 80



La comparaison des ordres de grandeur indique l'une des fonctions narratives de l'entité andromorphe à bois de cerf. On comprendra aisément qu'un cerf âgé d'un lustre ait dix cors comme s'il lui en poussait un de plus sur chaque perche, chaque année jusqu'à l'âge adulte. Un dix-cors de vénerie l'est « jeunement », « grand » puis « vieux » dix-cors. Il se renouvelle mais reste dix-cors, parce « qu'il les a ou les a portés ». Cette formule caractéristique de la tradition française révèle une métrique quinquennale, que les chasseurs d'Europe centrale ont oubliée depuis belle lurette... Les Celtes ont utilisé une cadence régulière, ce qui signifie que dans leur conception du temps, la « contraction » ou la « dilatation » sont homothétiques. Le changement

de niveau correspond à une série domestique dans le sens de l'échelle où les unités sont resserrées, et une série sauvage, dans l'autre sens de l'échelle temporelle. Chaque unité dans l'un des sens a pour homologue, une unité dans l'autre sens. Le cheval du guerrier est associé au corbeau de Bodb, ils sont tous les deux à la même distance de l'origine, le cerf. Le chien du roi et l'orfraie de même, bien que nous n'ayons pas identifié le motif narratif où le mari de Mélusine est assimilé à un lévrier, c'est-à-dire de « Guinaloc » ou « Guinefort ». Le champ et le saumon sont également à la même distance du cerf. Dans la légende de saint Corentin, le saumon sert de nourriture inépuisable comme si le saint homme était quelque saint Fiacre, Exupère ou Thoïs, un laboureur dont le lopin bêché en un jour suffit à la subsistance de toute l'année. Le piquet et l'if sont dans le même rapport l'un à l'autre, que le bâton de Thalès et la pyramide :

Figure 81



Il manque à ce schéma les vaches et chèvres, par assimilation à Bovinda, Damona, Stanna, Lucena et, par glissement de sens, Leucothéa à Paris. Epona est différente : son interprétation est fondée sur la prise de possession des domaines par le prince lors de l'accession de son épouse à la royauté. Ce rite et la fondation par le saint homme d'une paroisse, sont équivalents. Le cheval Marc'h Mor du conte de Ninnog agrège la finalité (reprendre les biens dont elle a été dépossédée) et les moyens (le dos de l'animal s'allonge à mesure des besoins). Ainsi Rigantona ou Epona sont la figure féminine royale au moment de l'accession à la souveraineté. Rigantona n'est reine que si son époux s'assure de la souveraineté sur les trois quarts du royaume, en complément de ce qu'il apporte dans la communauté des biens conjugaux. Cette équivalence est identifiable dans le folklore breton, plus qu'elle ne l'est dans le bestiaire mythique. A ce titre, saint Eloi est la figure officielle des saints locaux Nizien, Neizan ou Nizon, et la désignation contemporaine des anciens Nuz, Nudd, Nudens, Nodens ou Nodons.

Le corbeau est l'apparence de Bodb, l'entité divine gauloise associée aux batailles de reconquête des trois fiefs. Son apparence en temps de paix, quand Epona règne sur les quatre quarts du territoire, est le cheval des guerriers. A partir du même signifié de puissance, l'antinomie guerre et paix, le chien (« *cunos* ») est l'emblème royal masculin en temps de paix, et l'aigle (« *ernos* »), son homologue guerrier. En déclinant le paradigme à son terme, le champ devient l'emblème royal féminin du

temps de paix, et la mer, celui des expéditions en temps de guerre. Regroupons ces termes dans un seul tableau :

Tableau 42

	les 3 princes	le roi	la reine mère
« casus belli »	corbeau	aigle	mer ? saumon
en temps de paix	cheval	chien	champ, blé ?
sylve	corbeau	cerf	anguille ? serpent
domaine	cheval	chien	porc

Le signifié de puissance repose sur l'antinomie entre la terre et la mer, assimilée ici à celle entre la paix et la guerre. On sait que les êtres vivants marins n'ont pas la possibilité d'aspirer un air pur. L'épistémè grecque laisse entendre qu'est offerte aux oiseaux la possibilité –refusée aux êtres humains–, de côtoyer l'éther. Le manque d'air pur est aux êtres marins, ce que le manque d'éther est aux êtres humains. Écoutons Socrate, dans le Phédon :

« La terre pure elle-même est située dans le ciel pur où sont les astres, que la plupart de ceux qui ont l'habitude de discourir sur ces matières appellent l'éther. C'est l'éther qui laisse déposer l'eau, le brouillard et l'air qui s'amassent toujours dans les creux de la terre. Quant à nous, nous ne nous doutons pas que nous habitons dans ces creux, nous croyons habiter en haut de la terre, comme si quelqu'un vivant au milieu du fond de l'Océan se croyait logé à la surface de la mer et, voyant le soleil et les astres à travers l'eau, prenait la mer pour le ciel, mais, retenu par sa pesanteur et sa faiblesse, ne serait jamais parvenu en haut de la mer et n'aurait jamais vu, en émergeant et levant la tête vers le lieu que nous habitons, combien il est plus pur et plus beau que le sien et ne l'aurait jamais appris de quelqu'un qui l'aurait vu. C'est justement l'état où nous sommes nous-mêmes. Confinés dans un creux de la terre, nous croyons en habiter le haut, nous prenons l'air pour le ciel et nous croyons que c'est le véritable ciel où les astres se meuvent. C'est bien là notre état : notre faiblesse et notre lenteur nous empêchent de nous élever à la limite de l'air ; car si quelqu'un pouvait arriver en haut de l'air, ou s'y envoler sur des ailes, il serait comme les poissons de chez nous qui, en levant la tête hors de la mer, voient notre monde ; il pourrait lui aussi, en levant la tête, se donner le spectacle du monde supérieur ; et si la nature lui avait donné la force de soutenir cette contemplation, il reconnaîtrait que c'est là le véritable ciel, la vraie lumière et la véritable terre. Car notre terre à nous, les pierres et le lieu tout entier que nous habitons sont corrompus et rongés, comme les objets qui sont dans la mer le sont par la salure, et il ne pousse dans la mer rien qui vaille la peine d'être mentionné, et l'on n'y trouve pour ainsi dire rien de parfait ; ce ne sont que cavernes, sable, boue infinie et bourbiers là où il y a aussi de la terre, bref rien qui mérite en quoi que ce soit d'être comparé aux beautés de notre monde. Mais le monde d'en haut paraît l'emporter bien davantage encore sur le nôtre. Si je puis recourir au mythe pour vous décrire ce qu'est la terre placée sous le ciel, écoutez-moi, cela en vaut la peine. »²⁷⁵⁴

La comparaison entre le mythe grec et la théologie celtique est justifiée par le géoglyphe insulaire de Cerne Abbas dédié à Hercule, Elloth, Helith ou Daga Devos.

Les bêtes douces et les bêtes mordantes :

Les figures animales se répartissent en deux taxons : les animaux élevés par l'homme (cheval, porc, chien dans le conte de Caradoc ; cheval, bœuf, chien chez Esope ; bœuf, porc, mouton dans la Rome antique) et leur forme sauvage, censée rester sous la tutelle des dieux (cerf, sanglier, loup). La notion celtique insulaire de « *dam allaid* » le bœuf sauvage ou le cerf, renvoie deux catégories. L'ambivalence existe aussi avec les mots « *Hirx(cis)* », « *Hirsch* » et « *Iorkos* ». Quand les mêmes noms d'espèces désignent les mâles dans les divers taxons (le bouquetin, la chèvre aegagre, la chèvre domestique, le chevreuil et le cerf), on peut encore faire la différence autrement que par les mots, mais quand le propos concerne les femelles des animaux désignés par ces mots, la dissonance est embarrassante : il est impossible de savoir si la bête relève de l'une ou de l'autre catégorie. Il en va ainsi pour le renne, qui se plie à un rite musical à Abbot's Bromley sans qu'on sache si l'animal obéit au « tialement » de son dresseur ou si le gibier sauvage est leurré par un appeau. S'il s'agit d'un élément du taxon domestique, son asservissement a pour effet une espérance de vie humaine accrue, en contrepartie des soins apportés par l'éleveur. S'il s'agit d'une espèce sauvage, sa capture par les hommes devait s'accompagner d'une contrepartie en faveur des entités surnaturelles, si une théorie antique définissait les règles d'échange entre les êtres humains et la divinité. Ovide, pour sa part, ne trouve aucune explication au drame :

« La première cause de deuil pour toi, au sein de tant de bonheur, Cadmus, fut un petit-fils, la ramure insolite qui crut sur son front, et vous, chiens, qui vous repûtes du sang de votre maître ; mais, à bien considérer les choses, on ne trouverait là qu'une occasion d'accuser le sort, et non un crime. En quoi, en effet, une erreur était-elle un crime ? »²⁷⁵⁵

« L'erreur » d'Actéon qui se trouvait sur la montagne où se tiennent les cerfs en été, fut de descendre dans la vallée « aux fourrés denses de pins et de cyprès aigus, nommée Gargaphié, consacrée à Diane » :

« Voici que le petit-fils de Cadmus, qui avait pour un certain temps délaissé tout travail, errant à pas incertains à travers la forêt inconnue, parvient à la partie sacrée. C'est le destin qui le guidait. »²⁷⁵⁶

Quelle règle pourrait avoir été transgressée qui justifiât la mort d'Actéon ? Ovide n'en sait rien. Le thème est repris dans d'autres récits mais nous n'avons pas trouvé trace dans les textes d'une théorie de l'échange entre les hommes et les dieux au sujet des bêtes sauvages, chez les Celtes, bien que celle-ci soit implicite dans la composition de la mosaïque de Lillebonne. Tout chasseur gréco-romain ne risquait pas sa vie : si ça avait été le cas, les textes cynégétiques auraient une teneur tragique qu'ils n'ont pas. A l'époque chrétienne, la tonalité est la même : ce genre littéraire est dédié au plaisir et l'on célèbre la gaité des veneurs. Les auteurs de traités cynégétiques, Gaston Phébus en particulier et tant d'autres après lui, ne se lassent de d'évoquer la noblesse du caractère des veneurs et sur l'élévation des mœurs que procure la vénerie. L'explication à posteriori du drame d'Actéon pourrait se trouver dans la mention, faite par Du Fouilloux, des tons plaisants et réjouissants qu'il convient de sonner pour la prise d'un cerf. Est-ce pour n'avoir pas convenablement célébré Artémis qu'il a été tué ? Si tel est le cas, il faut alors comprendre les tons sonnés à la prise d'un cerf, comme le signifiant d'une vie continuant malgré l'interruption du rythme cardiaque du gibier. Il reste alors à comprendre en quoi les tons hauts rendent compte de la vie des bêtes douces, et les tons bas, de celle des bêtes mordantes. Nous trouvons chez Strabon une notule décrivant le rite de

reconstruction annuelle, en un jour de prime à vêpres, de la toiture de leur temple par les prêtresses d'un culte de « Dionysos », dans l'estuaire de la Loire :

« Le travail devait être achevé avant le coucher du soleil. Si une femme avait la malchance de laisser tomber son fardeau à terre, elle était déchirée par les autres, et les morceaux de son corps étaient promenés autour du temple au cri de *euoi*. »²⁷⁵⁷

Jan De Vries a montré les influences entre auteurs grecs pour ce qui est de la dédicace à Dionysos et du mode de désignation de la prêtresse qu'ils auront assimilée aux ménades de Bacchus. Nous le suivons bien volontiers sur ce point. On sait qu'en Ouessant et sur l'île de Sein, d'autres prêtresses vivaient cloîtrées, ayant fait vœu de chasteté. Pomponius Méla cite un groupe de neuf vierges, à « Séna » (l'actuelle Sein) qu'il nomme « *Gallicenae* », ou « *Galli senae* » ou « *barrigenae* ». On aura reconnu Morgane et ses sœurs, dans les romans arthuriens. Strabon cite des prêtresses sacrifiant des victimes humaines, dans un immense chaudron, chez les Cimbres : de l'écoulement du sang et de l'aspect des entrailles, elles tiraient des oracles. Nous ne savons nullement si le cri « *euoi* » correspond aux tons bas et rudes des bêtes mordantes ; toutefois, il semble que le déplacement vers l'aval d'Actéon corresponde à la chute du fardeau que les prêtresses portent sur la tête. Si tel est le cas, le jour sainte Madeleine est, à notre époque, la date à laquelle Actéon ne devait pas descendre dans le bois sacré et les prêtresses ligériennes, ne pas laisser choir leur fardeau.

Nous faisons le rapprochement entre le démembrement de la prêtresse ayant failli à sa tâche et la charogne traînée à terre pour attirer et entraîner les loups au loin. Les données folkloriques contemporaines ont été compilées par Van Gennepe. La méthode consiste à traîner une charogne aux quatre coins du domaine à protéger, puis de s'en éloigner : les loups cernent d'abord le domaine puis s'en éloignent, bernés. Nous devons à Marco Garcia Quintela, le parallèle entre la légende de Saint-Jacques-de-Compostelle centré sur la figure d'une louve et celle de Locronan centrée sur celle d'un lycanthrope. Est-ce à dire qu'une amphidromie ne passe pas nécessairement par un animal dont les phases phénologiques sont suffisamment contrastées pour signifier l'alternance des saisons claires et sombres ? Les récits relèvent des figures de style assez simples : il faut d'abord, commuter vache, louve et femme. La femme allaite l'enfant, alors que la vache, la biche, la chèvre ou la louve allaitent les nouveau-nés. Ensuite, inverser le rapport prédateur/proie : l'homme tue le loup ou Rhiannon « mange » son enfant (les chiots), alors que le loup tue l'homme et le mange. A ces conditions seulement, les amphidromies au loup sont cohérentes avec celles au cerf. Nous en voulons pour preuve les six processions contemporaines où le saint homme est aidé par un loup. Dressons-en une liste provisoire : saint Ronan, lycanthrope à Locronan, fêté le 1^{er} juin (le 1^{er} mai en Galles) et à la mi-juillet. Saint Hervé, fils de Rivanone, accompagné d'un loup, fêté le 17 juin. Saint Gens, dont l'âne a été dévoré par un loup, fêté le 16 mai. Saint Thégonnec, dont l'âne a été pris par un loup, en Locronan à nouveau, fêté à la mi-juillet. Saint Jacques opposé à la « lupa », fêté le 25 juillet. Sainte Austreberthe (natalice 11 février), dont l'âne a été pris par un loup, à Jumièges, fêtée le 24 juin. La légende de saint Kentigern (fêté le 7 ou le 13 janvier) dont l'âne a aussi été pris par un loup, échappe au paradigme : nous n'avons pas trouvé l'indication selon laquelle la tradition se poursuit encore de refaire à pied, l'immense tour qu'exécutait Kentigern pour assurer son épiscopat. Reconnaître des amphidromies sous la conduite d'un loup, revient à admettre l'assertion corollaire : il existe des parcours de fondation sous la conduite d'un sanglier.

Nous partons de la complémentarité entre les « trois » mois de gestation des louves, complémentaires des « neuf » mois de gestation des biches. Les loups sont censés s'accoupler en février et mettre bas aux calendes de mai :

Mieux vaut un loup au troupeau, qu'un mois de février beau.

Mieux vaut un loup au troupeau, qu'à la Chandeleur un jour beau.

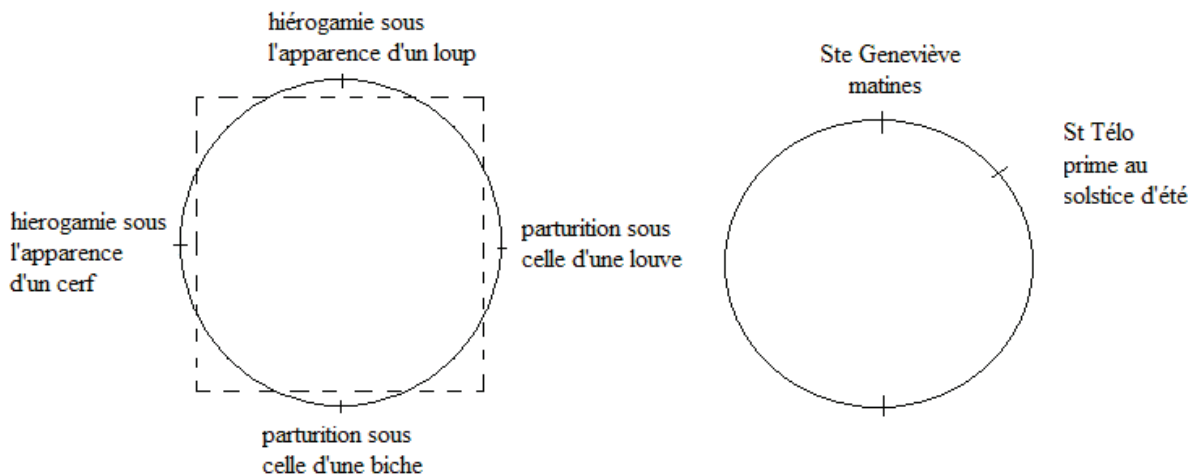
Si le loup met sa patte au soleil le jour de la Chandeleur, il y a quarante jours d'hiver.²⁷⁵⁸

Dans toute l'année cependant, les loups ne s'accouplent que durant douze jours; et ce n'est qu'en mai, lorsque revient le tonnerre, qu'ils engendrent des petits.²⁷⁵⁹

La louve met bas au mois de mai, quand il tonne, et absolument jamais à une autre période.²⁷⁶⁰

Les dates dédiées à saint Lubin sont équinoxiales, le 14 mars et le 17 septembre, comme s'il ouvrait le semestre « clair » et le fermait, alors que la parturition des louves est concomitante de l'hiver mythique. Le saint homme, défiguré par un cancer du nez, était disqualifié pour être élu évêque de Chartres : il fallut invoquer ses nombreux miracles pour que la sainteté l'emporte sur l'apparence. On dit qu'il dormit pendant sept ans sous une aubépine. La lycanthropie de saint Ronan se retrouve dans le zoonyme de l'autre. Sur le schéma suivant, la chronothèse de gauche reproduit le calendrier équinoxial et celle de droite, les dates de natalice, homologues des dates remarquables du calendrier celtique insulaire :

Figure 82



Le schéma de gauche est validé en associant les hiérogamies sous les apparences cervine et lupine. Nous les associons à un cycle annuel complet, ce qui revient à évoquer la hiérogamie sous l'apparence équine, puisque les juments sont censées porter douze mois. Ainsi les couples Nodons et Bovinda (la vache, neuf mois), Bormo/Borvo et Damona (la biche, neuf mois), Telo et Stanna (l'étagne, six mois) ne seraient signifiants qu'à condition d'un mythe complémentaire de trois ou six mois selon le cas : Mars Loucetius et Nemetona (l'enceinte sacrée), Cicolluis et Litavis (la patrie) représentent-ils ces figures complémentaires ? Epona (la jument, douze mois) et son époux divin personnifieraient alors le cycle des saisons.

Le schéma de droite le sera à partir de la légende de sainte Austreberthe. Avant d'y venir, rapprochons le « *gallicinium* », l'heure de prime, et les « *gallisena* », les prêtresses gauloises de l'île de Sein. Si l'ustensile des Gallisena est la représentation sur Terre de la voûte céleste, les positions respectives de la voûte et du

baquet sont inversées et complémentaires, bien qu'à des niveaux bien éloignés l'un de l'autre sur l'échelle des grandeurs. L'interprétation est plausible puisque le fameux chaudron « celtique » est une représentation manifeste du macrocosme. Les prêtresses lisent l'avenir à la vue du sang versé : mais dans quoi ou sur quoi était-il versé ? Dans l'une des variantes la compagne de saint Télo éveille un coq et le fait chanter à contretemps. L'heure de prime du solstice d'été était l'heure attendue pour la fin de la course du cerf, mais Génovéfa l'interrompt avant, probablement à matines. L'heure de Télo est différente de celle d'Actéon, comme l'aspersion du coq a une fonction narrative inverse de celle de l'aspersion d'Actéon. Les chiens lancés à la poursuite de Télo sont comparables ceux d'Actéon, mais le premier leur échappe en grim pant sur le chêne de Keravel, tandis que le second meurt déchiré pour être descendu dans le bois sacré. La comparaison n'a de sens que si l'une des figures mythiques meurt. Dans la version bretonne le héros survit, il meurt dans la version grecque,

Saint Gilles, sainte Austreberthe et le loup de Jumièges :

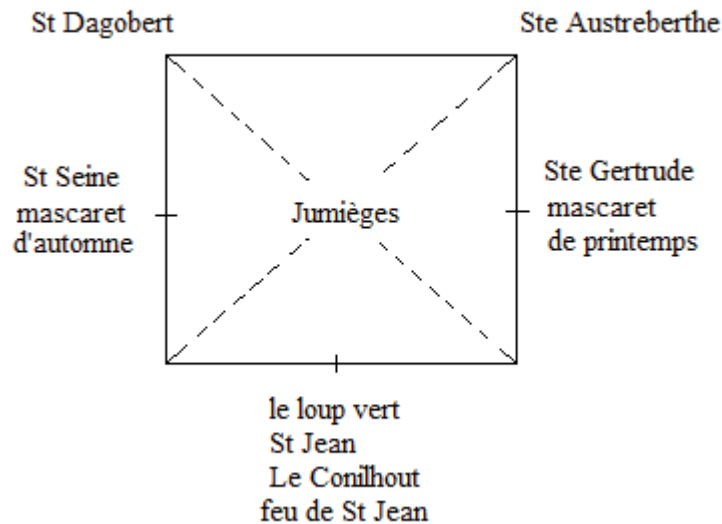
La sainte femme, après avoir été abbesse, choisit la vie érémitique. Elle habite à la source de l'Esne ; le sanctuaire, bâti autour de la source curative, est réputé soigner les infirmes ou boiteux. La sainte femme lave le linge des moines de Jumièges dans la rivière l'Esne, devenue l'Austreberthe. Un âne transporte ce linge et rentre directement au monastère, sans que sa maîtresse ne vienne troubler les moines en oraison. Un loup prend l'âne en chemin. Austreberthe s'inquiète de son âne, se met à sa recherche et trouve le loup : elle le charge de remplacer l'âne. Dans l'une des versions, sainte Gertrude accompagnait l'âne : ne voyant pas revenir la sœur et l'âne, sainte Austreberthe est allée au devant et a trouvé le loup et la sœur désarmée.

Austreberthe est fêtée le 10 février et Gertrude le 16 mars, fêtée localement le 1^{er} mai. La légende d'Austreberthe est déterminée par le lever solsticial estival et le solstice d'été, celle de Gertrude, par le lever équinoxial. Le lieu du drame est marqué par le chêne à l'âne. A mi-distance entre la source et l'estuaire de l'Esne (un hydronyme dérivant de « asinus »), se trouve un autre chêne dit le « chêne aux fées » ou « louvaret », c'est-à-dire « Garwaf », le loup garou, Bisclavret ou Mélion dans les lais médiévaux. Sur l'autre rive, au même endroit, le sanctuaire est dédié à saint Gilles. Ces légendes sont associées à celle de saint Philibert, abbé de Jumièges, dont on dit qu'il eut un rêve prémonitoire après être allé plaider auprès du roi Dagobert en faveur son abbaye. Ce rêve lui donnait ordre, au nom de Christ, des apôtres et de la Cène pascale, de bâtir une chapelle sur les bords de Seine, au Nord-Est de la presqu'île. Cette chapelle, dédiée primitivement à Austreberthe, l'a été ensuite à La Mère de Dieu. Son nom populaire est « Notre-Dame-du-gros-ventre ». Le site correspond au chêne à l'âne, c'est-à-dire là où Austreberthe entre dans le domaine abbatial de Jumièges. Ce domaine est borné au Nord-Ouest, par la chapelle dédiée à saint Dagobert, fêté le 1^{er} novembre. Le raccord entre le sanctuaire associé à prime du solstice d'été, le jour sainte Austreberthe, et celui dédié à vêpres le même jour, le jour saint Dagobert, est fait le 24 juin, à la saint Jean. On fête ce jour-là, au lieu-dit Conilhout, le passage d'une année à l'autre, signifié par la succession d'un « loup » à l'autre, au sein d'une confrérie de douze membres. Le rite est nocturne, entre vêpres de la vigile de saint Jean et primes de la saint Jean. A minuit, les femmes en mal d'enfant ou souffrant de douleurs au ventre, se roulent nues dans un champ « qui ne leur appartient pas » et en rapportent des épis de seigle, qu'elles donnent en pâture à

leurs bêtes. A cette heure, le rite masculin change de forme : on passe d'une retenue de bon aloi, à des ripailles censées durer trois jours.

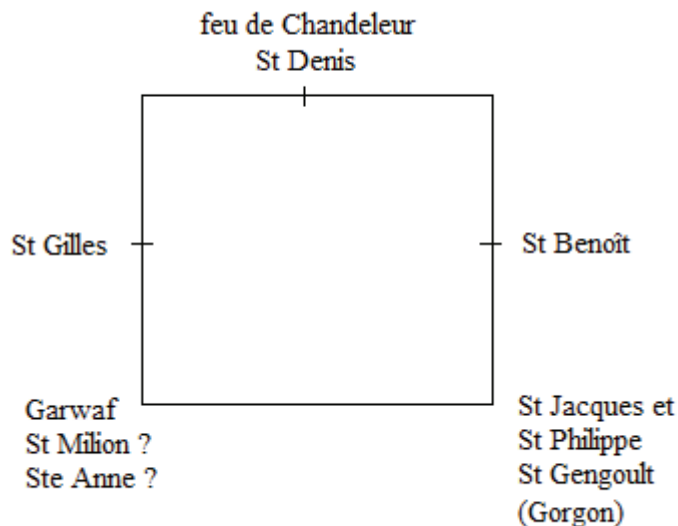
Le rite du loup vert de Jumièges marque le solstice d'été, selon une logique déjà exprimée dans le mythe d'Etaine. Les indications temporelles participent aussi du mythe de Rhiannon. Le schéma suivant représente, dans le contexte local, la grossesse entre prime et vêpres au solstice d'été. La « conception » à prime se conclut à vêpres par une « naissance » dont les légendes hagiographiques ne disent rien, mais que la coutume populaire célèbre à la chapelle Sainte-Austreberthe :

Figure 83



Le schéma suivant correspond à la grossesse entre les calendes d'août et celles de mai :

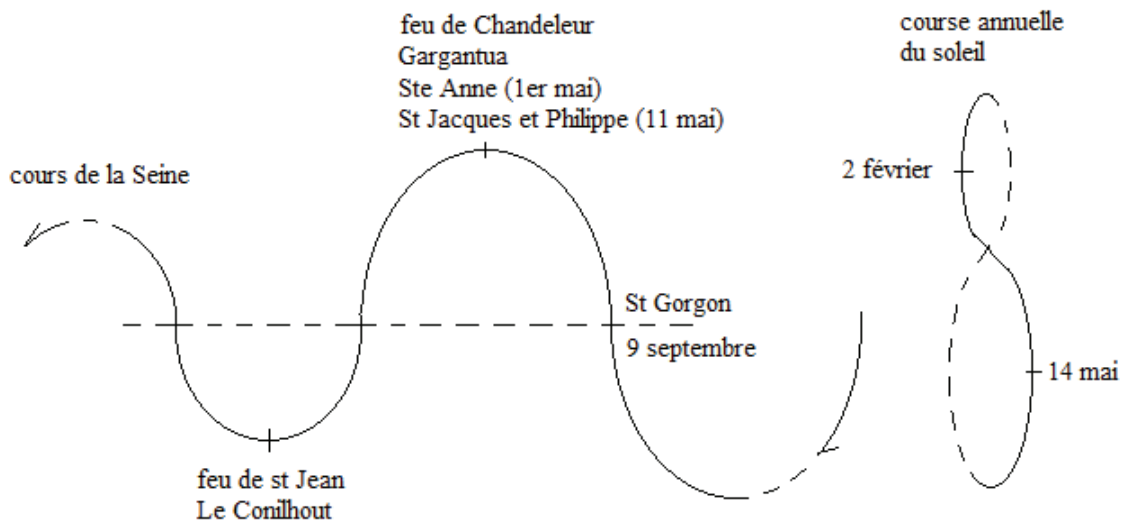
Figure 84



Toutes les indications sont tirées des dédicaces des chapelles, églises et abbayes bénédictines de ces deux boucles de la Seine. Comme les deux boucles peuvent être la représentation hydrographique d'une analemme solaire, l'axe Est/Ouest passant par l'abbaye de Boscherville à l'Est au lever équinoxial et le chêne à la cuve en forêt

de Brotonne à l'Ouest, pourrait être le trajet solaire. La représentation d'un cerf avec l'analemme solaire entre les bois, se trouve sur l'un des chapiteaux de l'abbaye Saint-Martin-de-Boscherville. Le point commun aux deux référentiels est la « chaire de Gargantua », un sanctuaire autrefois dédié aux saints Jacques et Philippe (fêtés le 11 mai) et aujourd'hui à sainte Anne (fêtée le 26 juillet, et localement le 1^{er} mai). Près de Saint-Martin-de-Boscherville se trouve le sanctuaire dédié à saint Gorgon (fêté le 3 août et localement, le 9 septembre) : on y vend des « gargans », de petites amulettes priapiques. Portées par les femmes ce jour-là, c'est un signe de consentement pour une union « sur le champ ». Au lieu d'accepter benoîtement les miracles des saints Gilles ou Gorgon, les autorités religieuses ont interdit la fête locale, faute probablement d'avoir connaissance des travaux de Reinberg sur la pulsion sexuelle masculine en automne. Sur le schéma suivant, les deux référentiels sont représentés : le cours de la Seine, au pied de la « chaire de Gargantua », et le cours du temps annuel, sur l'analemme :

Figure 85



Autrement dit, les deux boucles de la Seine sont en miroir l'une de l'autre, comme le sont les royaumes de Bretagne insulaire et continentale. L'intervalle de quatre mois, correspondant à la gestation des louves - la boucle en aval marquée par le loup vert du Conilhout - complète l'intervalle de huit mois correspondant à celle des biches - la boucle en amont marquée par le sanctuaire dédié à saint Gilles -. Sainte Austreberthe et son loup sont dans la même situation par rapport au fleuve que l'était Elcmar par rapport au couple Dagda/Etaine : il semble donc que l'âne normand, qui emprunte le « fossé-Saint-Philibert » longeant la boucle de la Seine pour parvenir jusqu'à Jumièges, ait la même fonction narrative que les chevaux d'Elcmar. Autrement dit, la légende de sainte Austreberthe et celle de saint Seine ont en commun le parcours amphidromique de l'âne. Revenons sur les mascarets remontant la Seine deux fois l'an : l'âne a été pris au Nord-Est de Jumièges alors qu'il était attendu à l'Ouest ; le loup vert est au Sud. (« Austreberthe » désigne une entité « australe », donc équivalente à la culmination solaire.) Autrement dit les mascarets donnent les indications, dans le calendrier archaïque, d'un récit qui a été transposé en légende hagiographique, aux dates intermédiaires des Celtes insulaires. Dans la légende de Rhiannon, ce mascaret n'est pas signalé mais la figure de Gwawl doit en

tenir lieu ; dans celle d'Etaine, c'est la vague remontant la Boyne et lui arrachant un œil, un bras et une jambe. Dans l'estuaire de la Seine, le mascaret printanier est tenu sous la tutelle de sainte Gertrude, le 19 mars, ou de saint Benoît, le 21. Le mythe marial en est une variante, avec naissance au solstice d'hiver :

Gertrude amène les cigognes, Barthélémy vide leur nid.²⁷⁶¹

Le mascaret de la Seine était l'occasion d'une procession printanière à Caudebec-en-Caux, au lieu-dit « Barre-y-va » :

« Le 25 mars (Annonciation) les marins de Seine et ceux de la mer s'y réunissaient. Notre-Dame-de-Barriva était aussi invoquée par les jeunes filles en quête de mari, ce même jour [...] »²⁷⁶²

Nous retrouvons sur le territoire de la commune de Maulévrier-Sainte-Gertrude, toutes les indications réunies en un seul récit relatant la conversion de Rolf, un pirate du Nord, et son accession au pouvoir sous le nom de Rollon, 1^{er} duc de Normandie. L'affaire concerne la châsse contenant les reliques de sainte Gertrude, localement évoquée sous les noms « Hermentrude » ou « Erentrude », que Rolf voulait emporter sur son drakkar mais qu'il ne put soulever. Cette châsse est restée dans la chapelle dédiée à saint Waast, fêté le 6 février, depuis devenue l'église dédiée à sainte Gertrude ; le pèlerinage local est dédié à saint Maurice, fêté le 22 septembre. A Maulévrier, l'église est dédiée à saint Léonard ou Liénart, fêté le 6 novembre. Rolf, Raoul ou Rodolphe est fêté le 21 juin, Erentrude le 30. Le lieu-dit « Ermendreville » a changé de tutelle pour devenir le quartier Saint-Sever, fêté le 20 juin. Les deux indications équinoxiales archaïques, dont il subsiste les dates « fossiles » sous les dédicaces de Gertrude et Maurice, ont été remplacées par des indications calendaires intermédiaires, aux calendes de février (Waast), au solstice d'été (Sever et Raoul) et aux calendes de novembre (Léonard). L'âne de sainte Gertrude ou l'âne de sainte Austreberthe ont la même fonction narrative que le cerf de saint Télo, marquer la transition du semestre « sombre » au semestre « clair », à l'équinoxe printanier (Gertrude) et par défaut, à la date homologue du lever solsticial estival (Waast, Austreberthe, Télo). L'âne de saint Seine, la biche de saint Gilles ou le cerf de saint Hubert marquent la transition opposée à la date équinoxiale (Seine, Maurice), sinon à la date homologue du coucher solsticial hivernal (Liénart, Hubert). Le loup « vert », le « louvaret », le loup-garou ou Garwaf se tiennent à côté des porte-faix, accompagnant du Levant au Couchant, l'âne, le cerf ou la vache des saints Envel, Tégonnec, Malo et quelques autres.

Discussion :

L'imaginaire selon Michel Pastoureau :

Nous n'accordons aucun crédit à la symbolique animalière proposée par Michel Pastoureau (2010) et néanmoins, il faut ici en parler pour évacuer une illusion référentielle. Il s'agit de l'incapacité à distinguer entre les documents et la réalité qu'ils décrivent. L'auteur va jusqu'à nier la différence entre la réalité et l'imaginaire. Il s'en prend volontiers aux historiens des sciences :

« Le Moyen Age sait très bien observer les êtres et les choses, mais pour lui l'exact et le vrai ne se situent pas sur le même plan, et ce n'est pas en observant que l'on accède à la vérité: De tels propos montrent que leurs auteurs n'ont pas compris ce qu'était l'Histoire. »²⁷⁶³

« Pourquoi les historiens des sciences, qui en général évitent de juger les savoirs du passé à l'aune des savoirs du présent, tombent-ils dans ce piège dès qu'il s'agit des animaux ? Pourquoi laissent-ils de côté le relativisme

culturel, nécessaire à toute enquête historique ? Pourquoi refusent-ils d'admettre que dans les sociétés médiévales, comme du reste dans toute société, on ne peut pas opposer brutalement l'imaginaire et la réalité ? L'imaginaire est une réalité ! »²⁷⁶⁴

[Et de proposer une épistémologie]

« L'imaginaire fait partie de la réalité, et bien des catégories qui aujourd'hui pour nous définissent et classent le monde animal n'y ont guère de pertinence : indigène/exotique ; domestique/sauvage ; réel/chimérique. Le lion, par exemple, n'est pas dans l'Occident médiéval un animal exotique mais un animal faisant partie de l'horizon quotidien : on le rencontre en abondance, peint ou sculpté, dans toutes les églises. »²⁷⁶⁵

Il devient vite évident que les études sur l'imaginaire perdent tout crédit quand elles ne récusent pas un « relativisme » ou un « constructivisme » à tout crin, au sens d'une idéologie prenant prétexte des travaux de Bruno Latour. Pastoureau vient sur le terrain de « l'imaginaire » en craignant si peu d'être ridicule, qu'il devra assumer le fait discréditer les travaux de ceux qui utilisent le même concept avec plus de prudence et moins de tapage éditorial. Peut-on écrire une telle phrase et prétendre décrire la réalité médiévale ?

« Quant au dragon, ce n'est nullement une créature chimérique mais un être bien réel qui, comme le lion, se voit et se redoute au quotidien. »²⁷⁶⁶

Les taxonomistes ou les historiens des sciences en général n'ont pas conjugué les trois signifiés de puissance que Pastoureau convoquait, à savoir la répartition biogéographique, la domestication et/ou la représentation. La probité intellectuelle consistait à reconnaître que l'auteur lui-même les associait, mais incapable de penser lui-même la matrice à trois dimensions et de la proposer à son lecteur, reprochait à d'autres de ne l'avoir pas fait. Le procès d'intention est particulièrement mal venu car ces trois catégories sont inhérentes à la classification aristotélicienne, y compris la plus délicate à manier, celle qui oppose les êtres réels et les êtres imaginaires. Ce qu'on lit chez Aristote se trouve chez tous les auteurs de bestiaires qui viennent après lui, peu ou prou, et souvent avec à un niveau de sophistication bien inférieur à celui du Physiologue. Il aura fallu attendre l'année 2005, pour que la synthèse de Lherminier et Salignac enterre durablement les fondements aristotéliciens de la taxonomie. Inutile d'épiloguer sur les autres méthodes, dont l'émergence ont pu décider les généticiens à remettre en cause Aristote : Pastoureau semble ignorer ce dont il s'agit car il s'il ose s'attaquer aux « historiens des sciences », il n'ose pas s'attaquer aux scientifiques en général. Ayant cru que sa propre formation suffirait à le qualifier, il manque sa cible à la fois comme historien et comme épistémologue.

L'auteur évoque le concept « d'horizon [temporel] quotidien » pour parler d'une époque révolue depuis huit à dix siècles, comme s'il était l'unique dépositaire de la mémoire des siècles. Quant à confondre la chimère qu'est le dragon avec l'entité zoologique qu'est le Lion, alors que les deux « animaux » ne sont que représentés en peinture ou sculpture dans les églises, c'est navrant. Pourquoi acceptons-nous de Bachelard qu'il use des « métaphores de la durée » et n'accepterions-nous pas d'un Pastoureau qu'il abuse des métaphores ? Tout simplement parce que Bachelard énonce clairement la substitution et sait ce qu'il fait : il respecte les exigences minimales de l'épistémologie. Rien de ça chez Pastoureau quand il analyse la symbolique de l'ours (2007). Nous insistons car cet exemple se prête remarquablement à une thématique temporelle. L'auteur passe à côté et semble croire que la « force » de l'ours ou celle du lion sont en soi une explication naturelle, laquelle serait suffisante pour élire les rois des animaux. L'approche historicisante

des symboles animaliers se distingue ici par l'incapacité à opposer l'ours, avec sa routine annuelle et son appartenance à la faune indigène, au lion sans rythme saisonnier et appartenant à la faune exotique. Qu'on ne nous dise pas qu'il s'agit de symboles et non de descriptions naturalistes, car Pastoureau utilise trop souvent des références naturalistes et oublie systématiquement de faire la différence entre l'étoile polaire et le signe zodiacal du Lion ! L'argument est vrai, mais il n'est pas favorable à Pastoureau. Comme il est incapable de situer l'ours sur la voûte stellaire et encore moins de le situer dans le calendrier mythique, il préfère tout bonnement taire l'insertion du Lion dans le zodiaque !

Par l'expansion systématique du signifié ursin à l'espèce léonine, Pastoureau constitue un soi disant fait religieux, au mépris de toute analyse rythmique des figures animales. Cette désinvolture à l'égard des concepts linguistiques- qu'il justifiera en s'appuyant des images ne comportant aucune inscription - le délivre apparemment de mentionner un quelconque rythme, naturel, calendaire ou cosmique. Ce travers révèle le fondement épistémologique des images : quand l'auteur convoque des images non représentatives des figures prétendument interprétées, comment s'y retrouver ? Si Pastoureau avait fait la part entre le réel et l'imaginaire, il aurait cherché chez Hainard les indications temporelles utiles :

« L'accouplement de l'ours est discret, sans bruit et sans combat, il a été peu ou pas observé. Il tombe vers le solstice d'été. La femelle met bas dans sa retraite hivernale, entre le 5 et le 10 janvier. [...] A la fin de l'hivernage, elle abandonne [les petits] plus longtemps pour se nourrir. »²⁷⁶⁷

Dans le même livre mais sous la plume de Perrot :

« L'ours entre en rut en mai-juin, puis une seconde fois en juillet-août. Seul le premier rut est effectif et amène la fécondation des ovules. Les œufs ne doivent pas vraisemblablement subir de développement continu car la gestation dure 9 mois, temps extrêmement long pour un Carnivore, même en tenant compte de la taille de cet animal. »²⁷⁶⁸

Les deux assertions sont dissonantes : soit l'ourse s'accouple au solstice d'été et met bas à l'équinoxe vernal, après neuf mois, soit elle s'accouple au solstice d'été et met bas au solstice d'hiver après six mois. Sinon elle s'accouplerait à l'Annonciation pour accoucher à la Nativité, après neuf mois ! Dès lors, le mythe de Jean de l'Ours deviendrait une variante du mythe marial. A défaut, on y verra les indications calendaires inverses ! Toujours est-il que celui qui interpréterait les dates de fécondation et de parturition des ourses en les comparant à celles de la Vierge, aurait beau jeu de s'intéresser à l'époux divin. S'il est un « ours », c'est à dire selon ce qu'on adopte comme date de rut, le récit de Jean de l'Ours confirme ou contredit l'acculturation chrétienne. S'il la confirme, à quoi bon changer de blason quand on revendique l'appartenance à une lignée ursine ? S'il la réfute, on suivra la thèse de Pastoureau selon laquelle des familles ont changé d'emblème : elles se réclamaient de l'ours avant l'adoption du culte chrétien et du lion ensuite. Autrement dit, les familles qui auraient choisi le lion plutôt que de rester sous la tutelle de l'ours, seraient celles qui abandonnent la version ancienne de la hiérogamie (accouplement au solstice d'été, naissance divine à l'équinoxe vernal) au profit de la nouvelle (Annonciation le 25 mars, Nativité le 25 décembre). La seule façon de donner quelque crédit à tout ceci serait de produire les textes faisant de saint Joseph l'équivalent d'un lion, or Pastoureau n'a cure de tels arguments.

Les énoncés suivants, le premier repris de Gaston Phébus mais passé en proverbe, et le dernier de Hainard, méritaient qu'on s'y arrêtât :

« Ce sont dangereuses bêtes, car c'est à grand peine qu'un homme guérira s'il est bien blessé par un cerf. Et pour cela on dit : après le sanglier, le mierre, après le cerf, la bière. »²⁷⁶⁹

« Car j'ay souvent aux veneurs oy dire

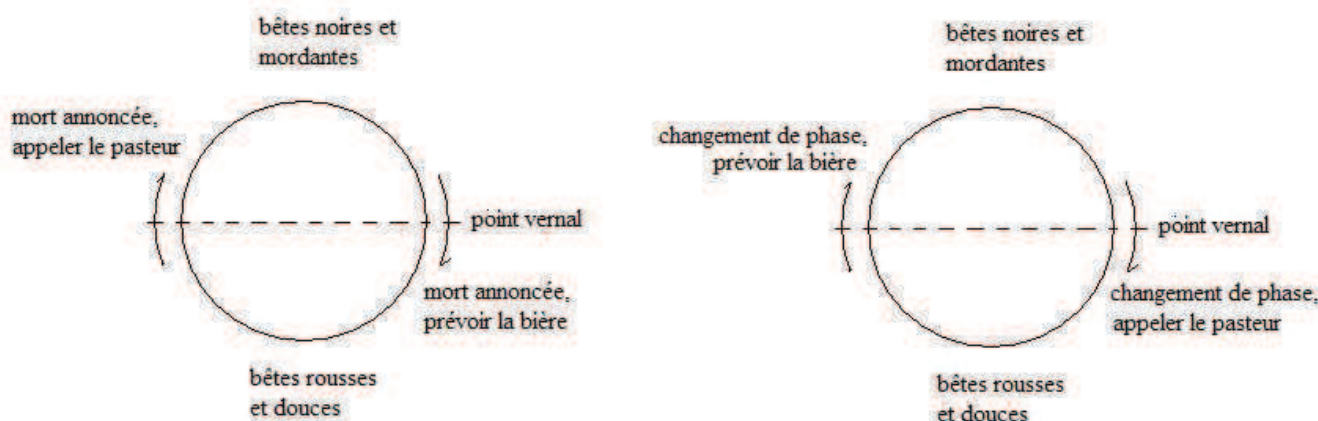
Que pour le sengler faut le mire

Mais pour le cerf convien la bière [...]»²⁷⁷⁰

« Un proverbe balkanique conseille de prendre un médecin pour la chasse à l'ours mais d'appeler le pasteur pour la chasse au sanglier.»²⁷⁷¹

Des auteurs médiévaux et des auteurs contemporains opposaient les bêtes à dents et les bêtes à cornes, la blessure et la dent, le chirurgien ou le prêtre (le « mierre » désigne le « mire », médecin et astrologue). En conciliant trois assertions, Pastoureaux ne pouvait ignorer que l'ours est moins dangereux que le sanglier, lequel l'est moins que le cerf. On réchappe des uns et on meurt des autres : les énoncés sont contradictoires mais de même structure. Appliquons-la au calendrier équinoxial car le sanglier et l'ours appartiennent à la même catégorie cynégétique, les bêtes noires et mordantes chassées en hiver, alors que le cerf fait partie des bêtes rousses et douces, chassées en été. La transition est équinoxiale quelque soit le signifié de puissance retenu, le risque encouru par le chasseur ou l'alternance clair/obscur. Le schéma suivant, où l'ours sert de terme intermédiaire, montre que le temps cynégétique s'écoule vers la mort du sanglier au solstice d'hiver, et vers celle du cerf au solstice d'été. Entre le schéma de gauche et celui de droite, nous avons simplement permuté l'objet du risque et l'auteur des dommages :

Figure 86



Le procédé est légitime puisque les ours sortent de leur tanière au « printemps », à l'équinoxe dans le calendrier archaïque, sinon à la Chandeleur, date homologue au lever solaire estival. Les ourses sont plus fiables, car elles sortent le jour de l'Annonciation. Il suffisait donc de reprendre les textes pour restituer les sons et les saisons associés au cerf, comme archétype de la bête « douce », et ceux associés aux ours, aux loups ou aux sangliers, toutes bêtes « mordantes ». Ce faisant une antinomie était révélée, bien plus utile à la connaissance que ne l'était celle opposant deux bêtes mordantes entre elles, sans qu'il soit nécessaire de nier la différence entre le réel et l'imaginaire. Que l'antinomie entre bêtes « douces » et « mordantes » soit imaginaire, nul n'en doute : ce sont des catégories de la représentation. Mais que l'exégèse nie l'écart entre les textes et les images, voilà qui relève d'une mystification.

La « construction sociale de la réalité » selon Berger et Luckmann :

Nous faisons référence à leur livre (1986) et en particulier, au chapitre intitulé « l'organisation sociale de la conservation de l'univers ». On imputera à une détestable habitude des sociologues, la banalisation des termes « descriptifs » de l'objet d'étude comme si l'univers des physiciens et « l'univers » des sociologues avaient un quelconque élément commun. L'habitude a été prise dans cette discipline d'user des métaphores comme « champ », « domaine », « monde » voire « univers », comme si les contenances foncières ou les aires respectives, qui en topographie, géographie et physique du globe, s'emboîtent les unes dans les autres, étaient en sociologie, substituables les unes aux autres. On peut malheureusement craindre que l'emploi des termes « descriptifs » soit d'autant plus global que le propos de l'auteur sera mal fondé : si tel est le cas, la théorie de Berger et Luckmann aura une durée de vie bien plus courte que leur « univers ». C'est toute la différence entre ceux qui étudient l'univers de façon scientifique, et ceux qui formulent des « lois » considérées pour une espèce donnée, la nôtre, mais au plus haut degré de généralité qu'il soit possible d'imaginer. La fonction narrative d'un « univers » réduit à l'antinomie objectif/subjectif, suscite quelque malaise.

Le propos des auteurs dépasse néanmoins ce que Kuhn avait nommé « paradigme », et qu'il restreint à la connaissance, à son renouvellement et à la crise conséquente, au sein de la collectivité des experts. Selon Berger et Luckmann, la compréhension du phénomène doit être beaucoup plus large :

« Quand la compétition non seulement théorique, mais également pratique apparaît entre des groupes d'experts voués aux différentes définitions fondamentales de la réalité, la « dépragmatisation » de la théorie est renversée et la puissance pratique des théories en question devient extrinsèque ; C'est-à-dire qu'une théorie est « décrite » comme étant pragmatiquement supérieure non pas en vertu de ses qualités intrinsèques, mais grâce à son applicabilité aux intérêts sociaux du groupe qui est devenu son « porteur ». Il en résulte une variabilité historique considérable dans l'organisation sociale des experts théoriques. »²⁷⁷²

« Il existe avant tout, peut être de façon paradigmatique, la possibilité de voir les experts universels détenir un monopole effectif sur toutes les définitions fondamentales de la réalité d'une société. Une telle situation peut être qualifiée comme paradigmatique dans la mesure où il existe de bonnes raisons de penser qu'elle est typique des premières phases de l'histoire humaine. Un tel monopole signifie qu'une simple tradition symbolique conserve l'univers en question. »²⁷⁷³

On aura reconnu la fonction dumézilienne assurée par la caste des prêtres, devins et autres intercesseurs. C'est sur leurs dires qu'est fondée « la réalité » que Pastoureau en tant que spécialiste « de l'imaginaire », croit identifier au coin des rues médiévales : les dragons, les licornes et autres fées ou korrigans. Si Pastoureau voit la société médiévale comme particulièrement régressive, le point de vue des auteurs est plus nuancé :

« La société médiévale (qu'il est impossible de qualifier de primitive ou d'archaïque, mais qui constitue néanmoins une société possédant un monopole symbolique effectif) fournit d'excellentes illustrations des trois procédures de liquidation. L'hérésie ouverte devait être physiquement détruite, aussi bien sous sa forme individuelle (le sorcier, par exemple, que sous sa forme collective (la communauté albigeoise). En même temps l'Eglise, en tant que gardien exclusif de la tradition chrétienne, était assez flexible pour permettre l'incorporation au sein de la tradition de diverses

pratiques et croyances populaires aussi longtemps que celles-ci ne s'étaient pas consolidées en des défis hérétiques articulés à l'univers chrétien en tant que tel. Ainsi, si les paysans s'emparaient de l'une de leurs anciennes divinités, la « baptisaient » comme un saint chrétien, continuaient à raconter leurs vieilles histoires et à organiser des fêtes en son honneur, ce n'était pas considéré comme dangereux. »²⁷⁷⁴

Tout l'enjeu va donc être, malgré la « liquidation » au sens de Berger et Luckmann, d'identifier les éléments d'un savoir plus ancien, en partie protohistorique et polythéiste, en partie romain et déjà altéré par les cultes impériaux, à travers ce qu'il en reste dans les coutumes contemporaines. A condition de comprendre la métrique temporelle des Celtes, il est possible de restituer une partie du savoir traditionnel oraculaire, en examinant les biographies des saints hommes fondateurs de domaines ou les contes populaires.

La suite de l'ouvrage définit les notions d'idéologie et les rapports entre les sous-groupes sociaux et les « sous-univers » portés par chacun d'eux. Les auteurs ont une approche dynamique des fonctions sociales qui dépasse largement l'approche classique des fonctions par les tenants du comparatisme religieux. On découvre ou on redécouvre que l'une des fonctions de l'expertise est de légitimer les intérêts sociaux du groupe détenant le pouvoir de définir la réalité :

« Les institutions et les univers symboliques sont légitimés par des individus vivants qui détiennent des situations et des intérêts sociaux concrets. L'histoire des théories de légitimation fait toujours partie de l'histoire de la société dans son ensemble. [...] Il est juste de dire que les théories sont produites de façon à légitimer les institutions sociales déjà existantes. Mais il peut arriver que les institutions sociales soient transformées de façon à les rendre plus « légitimes ». »²⁷⁷⁵

Les auteurs notent fort justement que « les définitions de la réalité possèdent un pouvoir d'auto-accomplissement » et en tirent la conclusion conséquente :

« Ce qui reste sociologiquement essentiel, c'est l'affirmation que tous les univers symboliques et toutes les légitimations sont des produits humains ; leur existence prend sa source dans la vie des individus concrets, et ne détient aucun statut empirique en dehors de ces dernières. »²⁷⁷⁶

Les études sur l'imaginaire n'auraient-elles d'autre légitimité que de préserver ou construire le « champ », le « domaine », le « monde » ou « l'univers » des spécialistes de cette discipline ?

*Chapitre 18. Relier
la fréquence
cardiaque à
l'échelle
temporelle.*

L'hypothèse tire parti d'une synecdoque où l'organe cardiaque vaut pour l'individu. L'hypothèse est autoréalisatrice et ne peut être réfutée directement. En revanche, sa validation entraîne la réfutation de l'hypothèse du chapitre précédent. Le mytheme porte sur une période naturelle, la fréquence cardiaque de repos, nécessaire à la cohérence de l'échelle des grandeurs temporelles.

Où le cœur signifie le don de soi :

Le cœur du roi dans la fondation de l'abbaye de Bonport :

La légende de fondation de l'abbaye de Bonport, au confluent de la Seine et de l'Eure, rapporte le souvenir de Richard Plantagenêt dit Cœur de Lion, poursuivant un cerf jusqu'au fleuve. Le cerf va à l'eau et disparaît. Richard pousse son cheval en avant et cherche à rejoindre le gibier, mais le courant l'emporte. En danger de se noyer, il prie la Vierge et fait un vœu. Miraculeusement sauvé, il tient sa promesse et fait bâtir l'abbaye. Il assure la subsistance de la communauté à raison de dix « charruées » de terre (ce qu'un homme peut labourer en dix jours).

A Bonport, les villageois, chaque année à la saint Jean, vont se baigner nus, ce qui n'a pas manqué d'être mal interprété par la morale chrétienne. L'église paroissiale était autrefois dédiée à saint Vigor, fêté le 3 novembre et localement, le 1^{er} novembre : le saint homme est connu pour avoir mis fin aux ravages causés par un énorme serpent dont le souffle brûlait toute vie en forêt de Cérisy. Le saint homme le noue de son étole et le conduit à la mer où il disparaît. A Saint-Vigor-des-monts, son intervention en faveur des enfants chétifs est encore demandée. La date de fête patronale est l'homologue du coucher solaire au solstice d'été : le saint homme clôt cette « saison » en mettant fin à la sécheresse estivale, comme saint Léonard de Noblat, fêté le 6 novembre. Il est permis de douter que Richard Cœur de Lion ait été le premier héros de la fondation de Bon-Port, car saint Richard, fêté le 7 février, est le père de sainte Walburge, fêtée le 1^{er} mai en Allemagne (le 26 février en Belgique). La fête locale, dédiée à sainte Anne, a lieu le 1^{er} août.

L'enchanteur Aalardin, son bouclier et le sein de Guinier :

Le rôle principal du roman de Caradoc est tenu par Eliavres, père du héros puis son compagnon d'armes sous le nom d'Aalardin du Lac. Le récit est construit comme si l'enchanteur Aalardin devait séduire Guinier, après que l'enchanteur Eliavres ait séduit Ysave. Le parallèle se retrouve jusque dans les mots du roman : Guinier qualifie Aalardin de « *deable* » et de « *maufes* », mots employés auparavant à l'encontre d'Eliavres. Le retournement de situation ne tient pas seulement à la victoire de Caradoc sur Aalardin, ni au fait que celui-ci renonce à se venger en devenant l'alter ego de Caradoc et en l'aidant ensuite à reconstruire le sein de Guinier. Aalardin qui, à la fin du récit, fournit la boule d'or qui permet de reconstituer le sein mutilé de Guinier. La jeune femme ne risque plus qu'on la juge incapable d'allaiter ou d'enfanter. La marque symbolique d'une incapacité ayant été effacée, sa fécondité qualifie Guinier comme reine. Le retournement de situation vient du refus de Guinier de se donner à Aalardin.

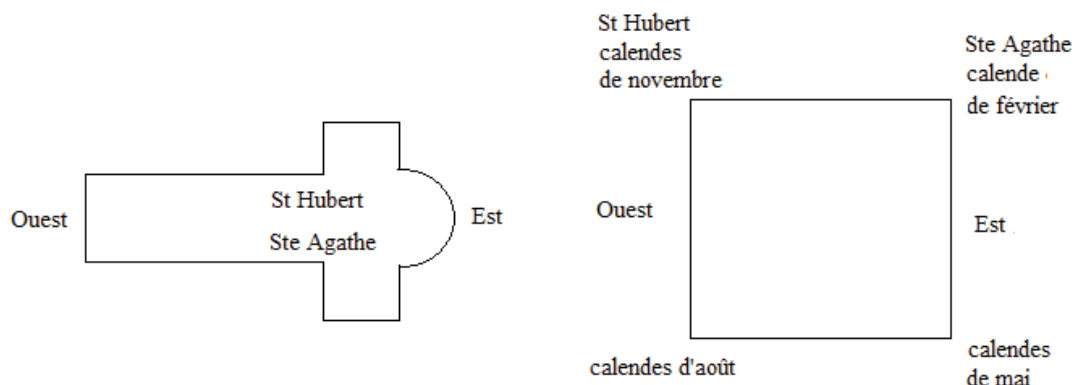
Comme le choix en faveur de Caradoc a lieu au solstice d'été, l'indication correspond à ce que dit Aristote du désir féminin à ce moment de l'année. Examinons comment l'auteur du roman s'y prend : Aalardin du Lac aurait aménagé son domaine avec des automates ouvrant et fermant les portes. Les dames et les chevaliers, des gens normaux, se contente de danser la carole :

« Les automates avaient une autre fonction. L'un jouait de la harpe en virtuose, l'autre tenait à la main un javelot. Voyait-il entrer un rustre, il le frappait aussitôt d'un bon coup. L'automate qui tenait la harpe avait, quant à lui, pour coutume de démasquer toute femme qui se prétendait indûment jeune fille. Dès qu'elle se présentait à l'entrée, la harpe jouait faux et une des cordes se rompait. »²⁷⁷⁷

Le motif de la virginité, puisqu'il fallait être jeune fille pour entrer, est le premier état. Le second est la capacité à enfanter et à allaiter. Le sein virginal et le lait du baquet, s'opposent au sang de la blessure et à l'or de la prothèse. Lait, or et sang, ou blanc, doré et rouge, sont les trois substances et les trois couleurs de la phase claire, du nyctémère et de l'année. Ces termes signifient le moment de l'année où la fraction féminine de la communauté a l'initiative sexuelle : le retournement de situation est alors inéluctable si l'homme choisi est fécond. La femme changera de statut au cours des mois suivants : de fille, elle deviendra mère.

Le motif corollaire est un coup porté à l'homme qui n'est pas digne d'être épousé, trop jeune ou trop faible. Ainsi, dans la première partie du roman, Aalardin convoite Guinier qui se refuse à lui. Cador, son frère, la soutient et tente de la défendre quand elle est violentée. Il est alors blessé dans ses parties intimes : il lui faut attendre que Caradoc renverse la situation et conquiert Guinier, pour être soigné. La harpe d'Aalardin lui rend sa virilité. La bosse d'ivoire ornant le bouclier de l'enchanteur est ici l'équivalent du sein blanc de Guinier. Il ne viendrait à l'esprit de personne aujourd'hui que le sein mutilé soit un motif réaliste. Cependant, dans le chœur de l'abbatiale Saint-Hubert en Ardenne, le martyr de sainte Agathe (fêtée le 5 février) est représenté de façon symétrique du prodige du saint homme (fêté le 3 novembre). Le référentiel est alors la carte TO médiévale, où l'étoile de Bethléem est substituée à la Polaire :

Figure 87



La légende de sainte Agathe (fêtée le 5 février) :

La sainte femme a eu les seins coupés mais n'a pas cédé aux instances de son séducteur. La sainte femme est vierge et martyre ; le rapport sémantique avec la lactation est quasiment impossible à établir, sauf à partir des indications vernaculaires sur les produits laitiers et le solstice d'été :

Pour la sainte Agathe, chante l'alouette.

Eau qui court à la sainte Agathe, mettra du beurre dans la baratte.

L'eau qui court à sainte Agathe mettra du lait dans la baratte.²⁷⁷⁸

Ces dictons ont pour complémentaire, la fin de l'hiver aux calendes de mai :

Quand il pleut en mai, les vaches ont du lait

Pluie de mai, vache à lait.

Quand il tonne le premier jour de mai, les vaches auront du bon lait.

Quand il tonne en mai, les vaches ont du lait.

Quand il pleut le premier jour de mai, les vaches perdent la moitié de leur lait.

Pluie au début de mai enlève aux vaches la moitié du lait.²⁷⁷⁹

Une autre façon d'établir que la sainte femme commémorée au lever solsticial estival, est en rapport avec la lactation, et non avec la virginité, est de rapprocher la date de natalice de celle de Brigide ou Brigitte. Dans la théologie gauloise, Brigantia occupe une place éminente car elle est connue sous trois épiclèses, chacune se rattachant à l'un des registres du monde mythique. Brigantia est simultanément céleste (« Caeletis »), terrestre et maritime (« Nympha ») et règne aussi sur les âmes des guerriers, au-delà (« Victoria »). Les trois tutelles sont comme les trois « heures » grecques.

Le motif de l'allaitement prodigieux est difficile à interpréter parce qu'il n'est pas daté précisément. Nous pensons que l'entité divine nommée Brigantia en Grande Bretagne, correspond à la dénommée Flidais aux beaux cheveux, en Irlande. Flidais a le pouvoir d'atteler des cerfs à son char ; elle intervient dans plusieurs récits du cycle d'Ulster. Elle est l'amante de Fergus mac Roich, l'allié du roi Ailill mac Mata, le roi du Connacht et l'époux de Medb. La reine est une femme jalouse, dont le mauvais caractère est responsable des troubles en Ulster.

Le récit de la razzia du bétail de Flidais (« *Táin Bó Flidais* ») raconte comment Fergus a conquis le « bétail de Flidais », des cervidés. Un autre récit du cycle d'Ulster, montre Fergus exigeant sept femmes, s'il ne peut obtenir que Flidais partage sa couche. Le récit de la razzia des vaches de Cooley (« *Táin Bó Cúailnge* ») met Flidais dans le lit d'Ailill, cette fois. Chaque semaine, le bétail de Flidais a nourri

l'armée entière. Dans une autre version, Flidais a une vache ou une truie dont le lait d'une seule traite suffit à nourrir trois cents hommes. Dans le « Livre des conquêtes de l'Irlande » (« *Lebor Gabála Éirenn* ») Flidais est la mère des cultivateurs Arden, Bé Chuille, Dinand et Bé Téite. Dans le glossaire Cóir Anmann, elle est l'épouse du roi Adamair et la mère de Nia Segamain, lequel trayait des biches comme on le fait des vaches. L'irlandaise Flidais partage des attributs animaliers avec l'Artémis grecque, mais s'en différencie nettement par la sexualité : la divinité grecque est censée être éternellement vierge. Cependant les représentations orientales la dotant d'une série de mamelles tellement nombreuses qu'elles ceignent tout le tour de son torse, sur plusieurs rangs, corroborent les récits au sujet de la lactation prodigieuse de Flidais.

Le rossignol et la saison de la lactation :

Dans plusieurs récits médiévaux, la relation entre le cœur et l'amour est établie par le truchement du chant du rossignol. Nous verrons que les signifiés de puissance associé au chant du rossignol, sont l'amour courtois et le viol, la mutilation de l'amant(e) ou de la victime du viol. Le rossignol fait office d'horloge naturelle pour annoncer le printemps et la parade des oiseaux :

« Le rossignol ne cesse de chanter quinze jours et quinze nuits de suite, à l'époque où la montagne se couvre de feuillage; plus tard, il chante encore; mais ce n'est plus de suite. A mesure que l'été s'avance, il a un autre chant; ce n'est plus sa voix si modulée, si forte, si répétée; elle est devenue tout unie [...]. D'ailleurs, cet oiseau ne se montre jamais longtemps, parce qu'il se retire. »²⁷⁸⁰

Le changement de voix, s'accompagne d'un changement de couleur, aussi « durant cette saison, on lui donne en Italie un nom différent ». Le rossignol n'est présent chez nous qu'entre les calendes de mai et celles d'août : ces deux dates encadrent le moment où les filles passent de la virginité à la maternité. Par antithèse, passé les calendes d'août, la harpe des enchanteurs est substituée au chant du rossignol : elle rend aux hommes leur virilité à l'approche de l'équinoxe. Par glissement de sens, l'antinomie entre le début et la fin de la « saison » où chante le rossignol, a fini par signifier les valeurs courtoises. Le renversement des valeurs courtoises, où l'initiative féminine est opposée au viol, ou d'une façon plus générale, la parole sensée est opposée au cri animal, devient alors calendaire ! L'extinction de voix du rossignol est un mauvais présage. Un récit en est donné par Ovide dans le mythe de Progné et Philomèle, deux noms linnéens du rossignol.

Le mythe de Progné et Philomèle :

Térée est l'époux de Procné, l'une des filles de Pandion. Le couple a un fils, Itys. Térée prétend que Procné est morte et réclame à Pandion sa deuxième fille, Philomèle. De retour vers Thrace, Térée viole Philomèle et pour n'être pas dénoncé, lui tranche la langue. Il la tient prisonnière dans une bergerie, à l'écart de son palais. Philomèle, aphone, fait transmettre à sa sœur une tapisserie racontant ses malheurs. Procné reçoit le message alors que Térée a lui annoncé la mort de sa sœur. Durant les fêtes de Dionysos, elle prend le costume des bacchantes et libère Philomèle. Les sœurs décident d'une vengeance : Procné poignarde son fils, tandis que Philomèle l'égorge. Elles préparent l'enfant comme un repas et le servent au roi :

« Térée, assis sur le trône de ses aïeux, se repaît de son propre sang, et engloutit dans ses entrailles les entrailles de son fils; et telle est encore son erreur qu'il demande son fils ! "Faites venir mon fils" ! disait-il à son épouse.

Elle ne peut plus contraindre une barbare joie, et impatiente de lui annoncer son malheur : "Tu demandes Itys, dit-elle ! Itys est avec toi". Il regarde, il cherche autour de lui. Il appelait son fils : Philomèle, les cheveux épars, de meurtre dégoûtante, s'élance, élève en l'air la tête d'Itys, et la jette à son père. Oh ! Qu'elle aurait voulu pouvoir parler en ce moment, et, par ses discours furieux, exprimer l'affreuse joie d'une affreuse vengeance ! Le roi de Thrace repousse la table, s'écrie, et appelle à son secours les terribles Euménides. Il voudrait de ses flancs entrouverts arracher ce mets exécrable, cette partie de lui-même qu'il a dévorée. Il pleure, il s'appelle lui-même le tombeau de son fils. »²⁷⁸¹

Le motif de la langue arrachée est récurrent dans la littérature bretonne : on raconte que les guerriers de Conan Mériadec prirent pour épouses les femmes de Petite-Bretagne, mais leur coupèrent la langue de façon à ce que les enfants n'entendent parler que la langue de leurs pères.

Le lai du rossignol :

Deux barons de Saint-Malo se côtoient. Le plus jeune devient amoureux de l'épouse de l'autre. Elle flirte avec lui, les nuits de printemps, en écoutant le chant du rossignol :

« Les nuiz, quant la lune luseit
E ses sires cuché esteit,
De juste lui sovent levot
E de sun mantelse afublot ;
A la fenestre ester veneit
Pur sun ami qu'ele saveit
que autreteu vie meme not
e le plus de la nuit veillot. »²⁷⁸²

Le jaloux fait prendre l'oiseau ; elle le lui réclame. Il lui tord le cou et le jette sur son sein :

« A sun seignur l'ad demandé,
E il l'ocist par engresté :
Le col li rumpt a ses deux mains.
De ceo fist il ke trop vileins.
Sur la dame le cors geta,
Si que sun chinse ensanglanta
Un poi de sur le piz devant.
De la chambre s'en ist a tant. »²⁷⁸³

Elle reçoit la relique sanglante et la fait parvenir à son ami. L'autre fait faire un coffret d'or, y dépose la preuve d'amour et ne s'en sépare plus :

« Un vaisselet ad fet forger ;
Unques n'i ot fer ne acer,
tut fu de or fin od bones pieres,
mut preciuses e mut cheres ;
Covercle i ot tres bien asis,
Le laüstic ad dedenz mis,
Puis fist la chasse enseeler.
Tuz jurs l'ad fete od lui porter. »²⁷⁸⁴

Le motif existe dans le lai du trot où les deux dates significatives sont l'une, celle du chant (à la vigile des calendes de mai ?) et l'autre, la fête patronale de Lorois (saint Laurent, fêté le 10 août). Chez Chrétien de Troyes, le chant du rossignol est associé aux calendes de mai, à la date homologue du « coucher » solsticial hivernal :

« Au renovellement d'esté,

Quant flos et feuilles d'arbres issent
Et cil oiselet s'esjoissent
Qui font lor joie en lor latin,
Avint que Fenice un matin
Oï chanter le rosignol. »²⁷⁸⁵

Voyons d'autres amours noyées dans le sang, pour en comprendre la fonction narrative.

Le roman de la dame de Vergi :

Un chevalier est accusé à tort par la duchesse de Bourgogne, d'avoir voulu attenter à sa pudeur. Le duc le condamne à mort, à moins que celui-ci ne révèle le secret de ses amours. Il s'y résigne et le duc prend directement connaissance du rendez vous d'amour donné à sa nièce, la dame de Vergi. Il laissa aller son vassal ; les amants se retrouvent :

« Et lui l'embrassa à son tour et la serra dans ses bras, disant : - ma dame, mon amie, mon amour, mon cœur, mon désir, mon espoir, vous qui êtes tout ce que j'aime, sachez que tous les jours où je ne vous ai vue, j'ai ressenti une grande faim d'être avec vous comme maintenant. »²⁷⁸⁶

Cependant le duc n'a pu s'empêcher de dire à la duchesse tout le mal qu'il pense d'elle. Par antithèse, il dit le bien qu'il pense du chevalier et trahit le secret des amants. La duchesse apprend ainsi que le chien de la dame de Vergi leur sert d'émissaire. La duchesse s'en prend à sa nièce qui en meurt de dépit. Le chevalier découvre le cadavre de sa bien-aimée :

« Il tira du fourreau une épée qui était pendue à un support et s'en frappa la poitrine. Il se laissa tomber sur le corps et perdit tant de sang qu'il mourut. »²⁷⁸⁷

Bien que la dame n'ait été dévorée que par emphase, le motif du chien vient juste à propos : on le retrouve sous une forme réaliste dans le mythe de Rhiannon et sous des formes bien adoucies dans le roman de Tristan. Dans le conte de Kulhwch et Olwenn, deux théonymes figurent parmi les vaincus, Glinneu fils de Taran et Nwython. Le sort réservé au dieu des sources est particulièrement cruel :

« Il tua Nwython, retira son cœur et força Kyledyr à manger le cœur de son père, c'est pour cela que Kyledyr devint fou. »²⁷⁸⁸

Le détail en est perdu ; la trame narrative ne subsiste que dans le roman de Tristan par Thomas :

« Un jour la reine se tient dans sa chambre et compose un lai d'amour : comment le seigneur Guiron fut découvert, comment il fut tué pour l'amour de la dame qu'il aima plus que tout au monde, puis comment, un jour, le comte amena par ruse sa femme à manger le cœur de Guiron, et comment la dame mourut de douleur quand elle apprit la mort de l'homme qu'elle aimait. »²⁷⁸⁹

Dans ce texte, l'incongruité d'un cœur humain donné en repas est le seul motif signifiant. Dans le lai des deux amants, les indications temporelles et directionnelles sont données, mais le « cœur » aimant ne suffit pas à la tâche imposée.

Le lai des deux amants de la montagne de Pitres :

Depuis que son épouse est morte, le roi de Neustrie ne veut pas se séparer de sa fille, qu'il ne quitte ni de jour, ni de nuit. Pour échapper à la critique, il fait savoir que les prétendants à sa main devront être capables de la porter depuis le pied de la montagne jusqu'à son sommet, sans prendre de repos :

« E luinz et près manda e dist,

Ki sa fille vodreit avoir
Une chose seüst de veir :
Sortit esteit e destiné,
De sur le munt fors la cité
Entre ses bras la porterait
Si que ne se resposerait. »²⁷⁹⁰

Tous échouent ; la fille languit. Un amant se propose de l'enlever, ce qu'elle refuse par loyauté. Elle voit bien que le jeune homme qu'elle aime est trop faible pour réussir l'épreuve : il lui faut un tonique cardiaque que lui fournira une sienne « meschine » :

« Amis, fait ele, jeo sais bien
ne m'i poeteriez pur rien [...]
En Salerne ai une parente,
Riche femme, mut ad grant rente.
Pluz de trente anz i ad esté ;
l'art de phisike ad tant usé
Que mut est saives de meschine. »²⁷⁹¹

Evidemment, l'épreuve est telle que l'amant n'y survit pas et meurt au sommet sans un mot. Son amie désolée répand le tonique sur place et meurt de chagrin. Le lai raconte que les fameuses plantes y ont fait souche.

Par rapport au mythe de Rhiannon, le rapport entre cavale et chevalier est inversé : le prétendant sert ici de monture. La montagne de Pitres et la vallée de la Seine représentent l'opposition entre le point culminant de la course solaire annuelle et son point bas ; aucune indication temporelle ne permet de l'interpréter plus en détail. Ce récit est une version différente de ceux où Apollon tente de séduire Daphné ou Leucothoé, mais le dénouement est comparable : les plantes médicinales sont dans le récit médiéval, ce que le laurier et l'arbre à encens sont dans le mythe d'Apollon.

Le roman du sire de Coucy et de la dame de Fayel :

Un chevalier part en croisade, emportant avec lui les tresses de sa maîtresse, offertes en gage d'amour :

« Mon cœur vous accompagnera, et si je pouvais, sans me donner la mort, me l'arracher, je vous le donnerais ! »²⁷⁹²

Le sire de Coucy meurt en Palestine d'une flèche empoisonnée, non sans avoir fait promettre au fidèle Gobert de rendre à la dame ses tresses, son cœur et la lettre d'amour qui l'accompagne. Gobert se rend à Fayel où il est très mal reçu et contraint de révéler le secret. Le sire de Fayel s'empare du coffret contenant les tresses et le cœur de feu son rival, lit la lettre et prépare un stratagème. Il fait servir à ses hôtes un plat de gélines et à la dame de Fayel, le cœur de son amant :

« La dame fit l'éloge de ce mets, il lui sembla bien que jamais elle n'en avait mangé de plus savoureux et elle dit :-Pourquoi et comment notre cuisinier n'en prépare-t-il pas plus souvent ? Est-ce que cela coûte trop cher de préparer un tel plat qu'on ne puisse nous en servir plus souvent ? [...] »²⁷⁹³

Et le mari de rétorquer :

« Je vous le jure en toute sincérité : en mangeant ce plat, vous avez mangé le cœur de celui que vous avez le mieux aimé, celui du châtelain de Coucy, qu'on vous a servi ici. Vous seule en avez mangé, moi et les miens avons été servi d'un mets qui lui ressemblait. Vous l'avez aimé durant son vivant, ce qui m'a causé beaucoup de chagrin et de honte, depuis le jour où je l'ai appris jusqu'à cette heure ! Et pour me venger quelque peu, je vous ai fait manger son cœur ! »²⁷⁹⁴

Pour preuve de ses dires, il fait apporter les tresses et lit devant tous, la lettre d'adieu :

« Ma dame, vous pouvez être sûre que c'est son cœur que vous avez mangé, vous pouvez en être certaine ! Sa femme lui répondit alors : -par Dieu, seigneur, j'en suis affligée, et puisqu'il en est ainsi, je vous promets en toute certitude, que plus jamais je ne mangerai et que je ne prendrai plus aucune bouchée d'une autre nourriture. Ma vie est trop lourde à porter ! Port, délivre-moi de ma vie ! »²⁷⁹⁵

La dame se consume et meurt. Le mari fait pénitence et passe outre-mer. Il revient à Fayel mais meurt à son tour de tristesse.

Ce court roman contient le motif reconnaissable entre tous, d'une viande si bonne qu'on n'en veut aucune autre. Le motif fait le charme du lai de Mélion, où le motif est plus réaliste : l'héroïne mange le cœur d'un cerf et non celui du mari importun.

Où le vecteur est génital :

L'art de tailler une culotte d'homme :

Nous avons relevé chez Twiti, la mention du « garguilloun » désignant le vit du cerf. La tradition française n'a pas conservé le goût pour le cuir de cerf, mais en Europe centrale toutes les culottes de chasse sont taillées dans ce cuir. Aujourd'hui, le « garguilloun » est une pièce du vêtement masculin, placée là où l'on noue l'aiguillette. Compris comme le caractère masculin, quoiqu'avec une métonymie où l'effet est substitué à la cause, nous en relevons l'emploi contemporain :

« Il y a 75 ans à peu près [...]. Chez la Benoîte et le Tonin, il y avait deux jumeaux. Il n'y avait pas besoin de les regarder deux fois pour voir que les deux faisaient la paire. Ils se ressemblaient comme deux gouttes d'eau. Ils étaient un peu chétifs, deux petits rejetons, maigrichons mais pour faire les polissons [« charipe »], ils ne donnaient pas leur part au chien. C'étaient des turbulents [« tarabate »] finis. Leur mère s'en était vue pour les élever, cette pauvre mère Benoîte. Parce qu'ils arrivaient toujours tout déguenillés de l'école. C'étaient de vrais chercheurs de disputes [« garguillou »], cherchant toujours la guerre. Et ils prenaient de bonnes [brave] volées. Ils arrivaient avec leurs blouses, leurs culottes toutes déchirées. Elle n'arrêtait pas de raccommoder. Et le père Tonin, c'est souvent qu'il faisait le poing dans sa poche. Il avait tant envie d'en prendre un pour assommer l'autre parce que "le tissu vaut bien le sac» mais [..?].

La suite raconte les rapports des jumeaux avec un voisin qui doit être leur père et les nourrit, contre un coup de main au jardin :

Ils n'avaient pas attendu trois fois sept ans pour courir les filles. Mais comme c'étaient des "couratiers" finis, ils faisaient japper les chiens de sept communes. Alors, à courir deux lièvres à la fois, ils ne trouvaient pas chaussure à leur pied. Donc, ils se sont mis "à la débîne", à la chopine et à faire les quatre cents coups. Mais un jour, ils ont eu une peur bleue. Les gendarmes les poursuivaient.

Les gars prennent peur, la raison leur vient, ils maîtrisent leurs pulsions :

Et du coup, ils sont devenus sages comme des images. Ma foi, il faut bien que jeunesse se passe... ».²⁷⁹⁶

Dans ce texte, la signification du mot « garguilloun » est beaucoup plus proche de l'ardeur au combat et du « *thymos* » grec qu'elle ne l'est de l'organe érectile des jeunes coqs. Le signifié de puissance du garguilloun est la maîtrise des pulsions,

selon l'antinomie impétuosité/raison. En tant qu'organe masculin, le « garguilloun » forézien est indéterminé. L'anecdote est placée sous les vocables de Benoît (fêté le 25 mars, à l'Annonciation) et d'Antoine (fêté le 13 juin). On ne sait pas le nom du voisin nourricier, père présumé des galopins. S'agit-il d'un dénommé Cornély (le 16 septembre), Eustache (le 20), Exupère (le 22), Léri (le 24) ou Bercaire (le 25) ?

L'art de trancher le jambon :

Passons du contenant, la culotte, au contenu, la gigue, en faisant d'abord référence à la gigue de cerf servie à Perceval lors de l'apparition du Graal:

« Li premiers més fu d'une hanche
De cerf de greisse au poivre chaut.
Vins clers ne rapez ne leur faut
A cope d'or souvent a boivre.
De la hanche de cerf au poivre
Uns valet devant aus trancha,
Qui a so itreite la hanche a
atot le tailleor d'arjant,
Et les morsiaus lor met devant
Sor un gastel qui fu antiers. »²⁷⁹⁷

Quand le cerf est entièrement défait, on fait manger les chiens sur le cuir :

« Apres que le cerf sera tout despouillé, fors seulement la tête, les oreilles, la queue et le cul (lesquelles choses doyvent demeurer avec le poil). »²⁷⁹⁸

Une fois curée faite, il ne reste que l'os corbin car le cuir a été emporté par les assistants. Qu'est ce que l'os corbin ? C'est la « part des anges » dont les corbeaux profiteront, puisqu'en tout lieu, ils annoncent le moment de la prise :

« Et apres faut lever le cymier depuis le commencement des costez [...] en eslargissant sur les cuyssees jusques aux jointz, laissant l'os corbin tout franc. »²⁷⁹⁹

« Or te faut lever les cuisses d'avec l'os corbin, si est l'os où la vessie est. »²⁸⁰⁰

« L'os corbin mie n'oubliés, haut sur un arbre le mettez. »²⁸⁰¹

« Ceux qui le cerf deffont,
Doivent prendre un os du cerf
Qui, sans mesprendre,
L'os corbin de son droit se nomme,
Et d'ycel os corbin c'un homme
Le doit sur un arbre poser,
C'est le droit, au vray exposer
Des corbeaux qui en tute place
Signifient le hur de la chasse. »²⁸⁰²

Nul ne doute que les corbeaux nettoieront l'os et la place. Pour pouvoir interpréter le rapport sémantique entre le corbeau et l'os de la hanche du cerf, il nous faut revenir en détail sur l'os coxal. L'emplacement de cet os permet de restituer la synecdoque ; tout comme le vide du vase (solide) contient son complémentaire (liquide), l'os coxal contient le fœtus. Le porc, par sa prolificité, donne la mesure de la royauté, si celle-ci est réduite à la lignée dynastique. Dans cette perspective, l'os coxal est à l'espèce porcine, ce que la reine est à la continuité dynastique. La synecdoque de la partie au tout se double de la métonymie du moyen pour la fin. Il est difficile d'analyser le rapport sémantique entre l'os coxal du cerf et la procréation, car l'oblation de l'os corbin a aujourd'hui disparu. Voici une description contemporaine de la curée du cerf :

« Cet ultime prélèvement pour l'homme fait, on retire la nappe, on replace grossièrement les viscères et déchets dans la carcasse. Dans certains équipages, on sépare les côtes par paquets et on découpe les poumons en gros morceaux pour que les chiens ne se battent pas trop ; on leur prépare le partage. On place par-dessus cet amas la nappe à l'endroit, poil dessus. La tête est attenante. Cela donne un simulacre de cerf. On lâche les chiens. Au moment où ils arrivent, on retire prestement la nappe et on leur laisse les lieux. A belles dents, ils se disputent un os ou une tripe, jusqu'à plusieurs dizaines de mètres dans le sous-bois. Il ne restera sur le terrain que des éléments vertébraux volumineux et durs, des coxaux endommagés, quelques menus fragments tout au plus des côtes et du sternum. Le tout très marqué par les dents. »²⁸⁰³

Le devenir des gros os est anodin. Ce n'est pas le cas à l'époque protohistorique : l'os coxal, via la gigue de cerf, avait une place éminente dans la commensalité celtique :

« [Posidonius] dit aussi (au sujet des Celtes) que dans le passé, lorsqu'on présentait les mets rôtis, le plus fort prenait la cuisse. Si quelqu'un s'y opposait, les deux adversaires se levaient et se battaient en duel jusqu'à la mort. D'autres [...] ayant reçu de l'argent et de l'or, certains ayant obtenu des amphores de vin, et s'étant engagés solennellement à rembourser ce don, après l'avoir partagé avec leurs proches et leurs amis, ils se couchaient sur le dos de leur bouclier et quelqu'un se tenant à leur côté, leur coupait le cou avec une épée. »²⁸⁰⁴

Le rapport entre la vierge porte-pied du roi, dans les romans de la Matière de Bretagne, et l'os coxal de la vierge est représenté indirectement sur le chaudron de Gundestrup : le pied impudique de l'être andromorphe à bois de cerf, est une figure explicite du membre viril. Il ne manque que la représentation de la virginité féminine. A moins que la position assise de l'entité à bois de cerf ne signifie par antithèse, un être androgyne ? Examinons un lai où le « garguilloun » n'est pas situé dans la cage thoracique.

Le lai d'Ignauré :

Le seigneur de Riol en Bretagne se révèle être un loustic surnommé Rossignol par les épouses de ses douze barons. Chaque année, il va chercher l'arbre de mai et fait une grande fête. Le bel homme séduit les douze épouses et estimé de chacune durant un an, jusqu'à ce qu'à l'occasion d'une fête de saint Jean, celles-ci rassemblées s'échangent leurs secrets les plus chers. Toutes à leur candeur, chacune confie que son amant ignoré des autres, est le châtelain de Riol. Une fois le secret partagé, elles décident de se venger en commun puisque aucune ne l'aura pour soi seule. Elles convoquent leur amant et vont le tuer, mais celui-ci fait valoir sa bonne foi : il est acquitté à condition de n'en aimer qu'une parmi les douze. Le scandale aurait pu cesser mais un traître réunit les douze barons et leur fait savoir que tous sont cocus, mais que l'un d'eux l'est plus encore que les onze autres. L'infortuné tend un piège et parvient à surprendre Ignauré dans le lit de sa femme. Il le fait jeter en prison. Les épouses alors s'insurgent et font la grève de la faim en attendant de savoir le sort qu'on lui réserve. Non contents de tuer leur suzerain, les barons tombent d'accord de punir les douze épouses volages en leur faisant manger le sexe et le cœur du bel homme :

« Dans quatre jours, nous lui prendrons précisément ce cinquième membre qui leur procurait tant de plaisir ! On leur en fera un bon repas. Nous y

ajouterons le cœur et remplirons leurs douze assiettes. Par ruse, nous le leur ferons manger, car nous ne pouvons mieux nous venger ! »²⁸⁰⁵

[Ainsi fut fait]

« Ils châtrèrent le bon chevalier, comme ils l'avaient auparavant décidé. Ils partagèrent le mets entre les douze dames qui jeûnaient. Chacune en eut le cœur rassasié, tant elles avaient oublié ce qu'était un mets bon et savoureux [...] »²⁸⁰⁶

Les femmes découvrent ce qu'elles ont tant apprécié :

« Ma dame [...] vous avez été sa maîtresse, voilà que vous avez mangé l'objet de votre grand désir, qui vous plaisait tant, car vos ne souhaitiez rien d'autre ! Pour finir, on vous l'a servi ! J'ai tué et mis à mort votre amant ! Toutes, vous aurez participé à ce plaisir dont les femmes sont si friandes. En avez-vous eu assez pour les douze que vous êtes ? »²⁸⁰⁷

L'affaire tourne au pire :

« Une autre regrettait son cœur aimant, jamais plus il n'y en aurait d'un tel prix : -Malheureuse ! Ignauré, qu'avons-nous fait de vous ? Les jaloux se sont bien cruellement vengés. Nous ne mangerons plus et ainsi, nous aussi, nous nous vengerons ! »²⁸⁰⁸

Les dames se laissent alors mourir de faim ; la vie s'en va à vau l'eau.

Dans ce récit les indications temporelles manquent. Les indications toponymiques ; le domaine de Riol recouvre vraisemblablement la corruption lexicale de « Rivalen » ou « Rivanon », fêté le 1^{er} mai, c'est à dire la date homologue du lever hivernal, marquant la fin de l'hiver, la saison où les hommes en font à leur désir. Le nom propre du châtelain est Ignauré, « *ignis aureum* » : l'indication est méridienne. A la saint Jean d'été, les femmes ont l'initiative sexuelle volonté : le retournement de situation narrative correspond à la doctrine aristotélicienne, à condition d'assimiler la culmination méridienne à la culmination annuelle.

Dans un autre récit le « chœur des femmes » n'en réunit que huit au lieu de douze. Les dames se sont réunies le jour de la saint Pantaléon pour composer un lai. L'une d'elles propose un thème poétique :

« Bien des hommes se sont améliorés et ont recherché renommée et mérite, alors qu'ils n'auraient pas valu le prix d'un bouton, n'était ce par le désir du con ! Sur ma foi, je vous le garantis : pour une femme, le plus beau visage ne lui vaudrait ni ami, ni galant, si elle avait perdu son con ! Puisque toutes ces bonnes actions sont accomplies pour l'amour de lui, ne cherchons pas plus loin ! Le lai nouveau, composons-le en son honneur. »²⁸⁰⁹

On fait ainsi et le lai a le succès qu'il mérite : c'est le « lai du galant ». Dans ce récit, l'indication temporelle est donnée par la saint Pantaléon, le 27 juillet, à la veille des calendes d'août. Le saint homme est connu par la liquéfaction annuelle du sang de ses reliques, comme l'est sainte Walburge par le liquide qui sourd de son tombeau, chaque 1^{er} mai à Heidenheim.

Dans la tradition auvergnate, deux récits distingués selon les genres sexués, ont en commun le sang qui sourd à une fontaine : la légende de sainte Elidie se rapporte à une bergère assassinée en mi-juillet, laissant les gouttes de son sang troubler la fontaine Roumée. Dans celle de saint Germain l'Herm, les gouttes de sang un berger assassiné réapparaissent dans la fontaine, chaque année à la Fête-Dieu. Saint Germain est fêté le 31 juillet, c'est un chasseur sacrifiant les prémisses d'un cerf aux idoles, avant de se convertir à la foi chrétienne. Les dates estivales sont en rapport avec la théorie de Démocrite selon laquelle le sang cesse d'affluer vers la tête, chez les cerfs, pour refluer vers le bas et se transformer en liquide séminal, au niveau de l'os coxal. A cette date, la sève se raréfie vers l'extrémité apicale des

branches. Les rameaux durcissent, les feuilles commencent à jaunir : l'aoûtement marque l'inversion du sens de circulation de la sève, selon la croyance populaire. On sait l'homophonie entre les « fayas » et les « faies ». Nous n'avons pas trouvé le dicton attendu pour les hêtres, les alisiers ou les ronces, mais il est attesté pour les érables :

« A l'automne les feuilles de l'érable deviennent rouges parce que c'est le sang de la fée domiciliée de cet arbre qui s'en va goutte à goutte. »²⁸¹⁰

La princesse d'Anfondrasse et les propriétés du sang féminin :

Dans une variante vosgienne du conte de la fille aux cheveux d'or, le motif de la métamorphose équine est relié au renouvellement d'un être andromorphe vieillissant, présenté d'abord comme un vieux roi irascible puis comme le jeune héros qui finalement épousera la princesse d'Anfondrasse. Celle-ci refuse le mariage avec le vieux roi et y met des conditions. La première épreuve sera qu'on retrouve son écharpe perdue et la seconde, qu'on retrouve son collier perdu. Le héros est accusé de s'être vanté de pouvoir le faire, puis contraint de s'exécuter. Le conte ne met en scène que deux des plus vieux animaux du monde, le roi des oiseaux et le roi des poissons : l'un est chargé de retrouver en parcourant les airs, l'écharpe et l'autre, le collier. Le vieux roi se fâche de voir la princesse tomber amoureuse de son rival. Il ordonne qu'on fasse chauffer un four durant 24 h et qu'on y jette le héros ! Celui-ci a le temps de se tourner vers sa jument qui lui indique le moyen d'en réchapper :

« Le moment de ma délivrance et de la vôtre est venu. Ouvrez une des veines de ma jambe droite de devant, et de mon sang, que vous laisserez couler sans essayer de l'arrêter, lavez-vous tout le corps. Le feu n'aura aucune prise sur tout ce que mon sang aura rougi. »²⁸¹¹

On place le jeune homme dans le four où il reste trois jours et trois nuits, sans dommage. Le jeune homme retrouve alors sa « jument » transformée en une fille resplendissante de beauté et l'épouse.

Une version ardennaise du même récit est rapportée par Markale. Le héros se nomme Jean, fait appel au roi des poissons et au roi des oiseaux afin de rapporter l'écharpe et le collier perdus. La princesse est satisfaite, mais demande néanmoins à ce que Jean soit placé dans un four durant un jour et une nuit. Le héros prend alors conseil auprès de sa jument, laquelle lui dit :

« Tu m'as sauvée d'une grande misère, mais j'ai les moyens de te tirer d'affaire. Voici ce que tu vas faire : ouvre-moi une veine de ma patte droite et enduis-toi le corps de mon sang. ne laisse surtout pas une seule partie de ta peau qui ne soit couverte. »²⁸¹²

Jean sort indemne du four, le roi en meurt de dépit et la méchante princesse demande à épouser le héros :

« Mais le Djean, avant de répondre, demanda qu'on le conduisît à l'écurie. Il fut bien surpris de ne pas retrouver sa jument. A l'attache, exactement à la même place, il y avait une jeune fille d'une grande beauté. –Grâce à toi, j'ai retrouvé ma forme humaine. J'étais sous le coup d'un sortilège jeté par un maudit sorcier. »²⁸¹³

Jean part alors avec la fille-jument et abandonne la méchante princesse. Selon Gricourt et Hollard (2004), le nom « Prudent » équivaldrait au nom gallois « Pwyll » : ils fondent leur argument sur le mot « *poell* » en breton, signifiant prudence ou raison.

Où le cœur de cerf préserve les dames de la mort :

La tête du cerf, son cœur et ses daintiers sont destinés au roi :

La prescription est explicite :

« En coupant au ras de la cuisse jusques au dessous du penillier qui est dite la veitte du cerf, et ne la coupe mie, ains la decharne au coutel et la rebrache. »²⁸¹⁴

On laisse à part le vit du cerf, dégagé de son fourreau de peau, mais on prélève les daintiers :

« Puis lui coupe premièrement la coulle, laquelle est appelée en vénerie daintiers. »²⁸¹⁵

« Avant de fendre le cuyr du cerf, la première chose que l'on doyt lever, sont les dyntiers. »²⁸¹⁶

« Et la première chose qu'il doit fere, il doit couper les deux daintiers. »²⁸¹⁷

« Et les couilles luy leverés. [...] »

Les daintiers lever vous estuet

Et si vous devés tous ensemble, accrochier [...]»²⁸¹⁸

« Les couilles lieve bien et bel. »²⁸¹⁹

« La queue dois a ton pooir bele lever. »²⁸²⁰

« Or te faut lever la queue. »²⁸²¹

Le signifié de puissance rattaché au droit du roi porte sur la dignité, selon l'antinomie entre le haut et le bas, le respect et le mépris. Les daintiers en position basse sont de plus grande considération : le retournement de situation a lieu au solstice d'été. Est-ce le critère qu'examinent les dames, au moment où elles ont l'initiative ? L'hommage du pied du cerf en France, correspond en Angleterre, à l'hommage du suif, « suy », « siu » ou « sieu » (« taking say » dit-on). On présente à la dame un couteau de chasse afin qu'elle puisse symboliquement inciser le cuir et voir la cervaison. Plus tard dans la saison, à l'équinoxe d'automne, quand les cerfs ont pissé leur suif, la venaison est inconsommable et faire les honneurs du suif serait du plus mauvais goût.

Le cœur, terme médian entre la tête et la queue :

L'examen du foie des animaux qui résident en un lieu, permet choisir le meilleur emplacement pour s'établir ; la croyance est explicite exposée par Vitruve. Elle persiste de nos jours, quand on a le choix du terrain pour bâtir en un lieu sain. :

« Aussi je suis fortement d'avis qu'il faut en revenir aux moyens qu'employaient nos ancêtres. Anciennement on mettait à mort les animaux qui paissaient dans les lieux où l'on voulait fonder une ville ou établir un camp ; on en examinait les foies ; si les premiers étaient livides et corrompus, on en examinait d'autres, dans la crainte d'attribuer plutôt à la qualité de la pâture, qu'à une maladie, l'état de cet organe. Après plusieurs expériences, après avoir reconnu que cet organe était sain et entier, grâce à la bonté des eaux et des pâturages du lieu, on y élevait des retranchements, Si, au contraire, on les trouvait généralement corrompus, on allait s'établir ailleurs. On concluait de cette expérience, que l'eau et la nourriture devaient, dans ces mêmes lieux, occasionner chez l'homme les mêmes inconvénients. »²⁸²²

Tous les animaux ne se prêtent pas au diagnostic : à lire Aristote et Vitruve, on comprend que les animaux dont le parcours est libre, sont ceux dont le foie révèle l'indication pertinente. Mieux vaut chasser un cerf qu'abattre un bœuf.

La fressure de cerf est exempte de fiel :

Selon Aristote, la capacité des cerfs à « concocter » les venins est corroborée par l'absence de vésicule biliaire. Leur intestin est certes plus amer que celui des bœufs, mais leur cœur renferme le précieux bézoard. Suivons Vitruve :

« Veut-on s'assurer que les herbes et les fruits peuvent faire connaître la qualité du terrain qui les produit ? On le peut facilement, par les remarques faites sur les terres qui, en Crète, avoisinent le Pothérée, rivière qui coule entre deux villes de cette île, Gnosus et Gortyne. A droite et à gauche paissent des troupeaux ; ceux qui paissent près de Gnosus ont une rate ; mais on ne rencontre point de viscère chez ceux qui se trouvent de l'autre côté, près de Gortyne. Les médecins ont cherché la cause de cette singularité, et ont trouvé dans cet endroit une herbe qui a la vertu de diminuer la rate des animaux qui la broutent. Ils ont cueilli cette herbe et en ont fait un médicament pour guérir les personnes affectées de splénite. »²⁸²³

Hormis le cas particulier exprimé par Vitruve (la splénite, présente d'un côté du Pothérée mais soignée spontanément de l'autre), il ressort de ces extraits que l'examen de la fressure, et du foie en particulier, renseigne sur les qualités d'un lieu, par le truchement de ce qui y pousse et de la santé des animaux qui s'en nourrissent. Il ne s'agit plus d'indications temporelles mais topiques, sauf à considérer les migrations altitudinales des cerfs, ce qui relève d'un autre signifié. Nous n'avons pas trouvé la légende de fondation énonçant comment, à partir de la fressure d'un cerf, fut décidé de l'implantation d'une ville. Tout juste trouve-t-on l'énoncé selon lequel ces morceaux sont apportés au roi, à l'issue de la chasse d'un cerf. Faut-il comprendre que l'installation temporaire d'une ville de tentes était précédée d'un diagnostic équivalent à celui d'une fondation immobilière ? On trouve une illustration de l'offrande du cœur de cerf au « roi » dans la fable n°199 d'Esopé :

(1578) : « Le lion étant tombé malade était couché dans une caverne. Il dit au renard, qu'il aimait et avec qui il entretenait commerce : « Si tu veux que je guérisse et que je vive, séduis par tes douces paroles le gros cerf qui habite la forêt, et amène-le entre mes mains; car j'ai envie de ses entrailles et de son cœur. » Le renard se mit en campagne et trouva le cerf qui bondissait dans les bois. Il l'aborda d'un air caressant, le salua et dit : « Je viens t'annoncer une bonne nouvelle. Tu sais que notre roi, le lion, est mon voisin ; or il est malade et sur le point de mourir. Alors il s'est demandé qui des animaux règnerait après lui. [...] Mais à quoi bon m'étendre davantage ? Il a été décidé que tu serais roi. »

[Le cerf tombe dans le panneau]

« Il vint à l'ancre sans se douter de ce qui allait arriver. Or le lion bondit sur lui précipitamment ; mais il ne fit que lui déchirer les oreilles avec ses griffes. Le cerf se sauva en toute hâte dans les bois. »

[Seconde tentative pour séduire le cerf]

« Le cerf, plein de colère et le poil hérissé, lui répondit : « Misérable, tu ne m'y prendras plus; si tu t'approches tant soit peu de moi, c'en est fait de ta vie. Va renarder avec d'autres qui ne te connaissent pas, choisis d'autres bêtes pour en faire des rois et leur monter la tête. » Le renard répondit : « Es-tu si couard et si lâche ? Est-ce ainsi que tu nous soupçonnes, nous, tes amis ? »

[La bête se laisse duper]

« En abusant ainsi le malheureux, il le décida à venir de nouveau. Quant il eut pénétré dans l'ancre, le lion eut de quoi dîner, et il avala tous les os, les moelles et les entrailles. Le renard était là, qui regardait. Le cœur étant tombé, il le saisit à la dérobée, et le mangea pour se dédommager de sa

peine. Mais le lion, après avoir cherché tous les morceaux, ne retrouvait pas le cœur. Alors le renard, se tenant à distance, lui dit : « Véritablement ce cerf n'avait pas de cœur ; ne le cherche plus ; car quel cœur pouvait avoir un animal qui est venu par deux fois dans le repaire et les pattes du lion ? » Cette fable montre que l'amour des honneurs trouble la raison et ferme les yeux sur l'imminence du danger. »²⁸²⁴

Le signifié de puissance relatif au pronostic établi sur le foie des animaux, doit être la distinction des genres taxonomiques selon la distinction des genres taxonomiques. Peut-être faut-il s'établir là où les cerfs ruminent.

L'art de défaire un cerf :

Revenons à l'art d'abiller un cerf car tous les morceaux n'ont pas une telle valeur qu'ils doivent également être rapportés au roi ou au veneur du roi :

« Mes je te vuel faire asavoir quex drois tu doiz dou cerf avoir. »²⁸²⁵

« Et belle chose est la cuyrriée, et belle chose bien l'escorchier, et bien le deffere et lever les drois. »²⁸²⁶

Il faut inciser le cuir pour écorcher la bête et la partager, couper d'abord les parties génitales, détacher les cuissots de l'arrière-train, vider le cerf de ses entrailles, enlever les deux épaules et la partie du dos au milieu des filets, puis retourner le cerf, enlever les deux flancs et la graisse au-dedans, séparer les pattes avant, couper le cou, séparer la tête du cou, enlever la queue avec toute la graisse des flancs, enfin préparer une broche de bois pour y placer le cœur et les rognons, le foie, les poumons et la longe. Les morceaux réservés au roi, sont placés sur la dite broche ou fourche :

« [Il faut] Une verge que l'on appelle fourchie, laquelle doit estre fourchiée ; et l'un des fourchiés doit estre plus long que l'autre. »²⁸²⁷

« Et la boute en une fourchie, c'est une verge forchiée où l'on met plusieurs choses qui issent du cerf. »²⁸²⁸

« Il faut qu'ils aient fait provision d'un crochet de bois pour y mettre et accrocher les menus droitz. »²⁸²⁹

« Il faut faire une fourchette, qui ayt l'un des costez plus long que l'autre [...] dedans laquelle fourchette faut mettre touz les menus droitz qui appartiennent au Roy. »²⁸³⁰

En voici une image²⁸³¹ explicite :

Figure 88



Les morceaux sont encore les mêmes de nos jours mais leur dénomination change. La longe comprend ou non les « nombles », selon la façon de couper plus ou

moins largement. Les « nombles » sont des « nombres » car il y a quatre ou huit morceaux selon la façon de faire. Les parties désignées restent les mêmes si l'on prend soin de bien comparer les textes entre eux. Les nombres de la partie antérieure de la carcasse sont aussi appelés « antoires ». Je dois à Rémigereau d'avoir compris le jeu de mots sur les « neus » de la partie postérieure du cerf : c'est le nombre cardinal « neuf », à partir des nombres ordinaux quatre et cinq de la séquence de découpe. Citons les traités de vénerie :

« E la loigne demorra a la cuisine. »²⁸³²

« Premièrement faut qu'il lève la langue et la mette à la fourchette. Apres doyt lever les deux neudz qui se prenent entre le col et les espauls : il y en ha deux autres qui se prenent aux flancs, et pour ce on les appelle flancars. [...] Ces quatre neudz (sic) se doyvent mettre à la fourchette. »²⁸³³

« Et puis si le dois escorchier,
Les neus n'i dois mie laisser. »²⁸³⁴

« Puis ote les neuz du col qui sont entre le col et les espauls. »²⁸³⁵

« Puis oste les antoires qu'aucuns appellent les neus du cerf. Les antoires sont une haute char qui est ou cousté du col et joint les espauls. »²⁸³⁶

« Puis levera les nombles ; c'est une char et une gresse avec les roinhons qui est par dedens endroit les longues près les deux cuisses. »²⁸³⁷

« Or te faut lever les nombles : c'est une char et une gresse avecques les rognons qui est par dedens en droit les longues. »²⁸³⁸

« Puis l'en doit le nombre lever. [...]. Les nombles, cuysse et cymier appartiennent au Roy. »²⁸³⁹

La liste des morceaux de droit change avec Twiti qui y rajoute la queue et les daintiers :

« La teste serra porte a lostel devant le seynour, et le queor, et la couwe, et le gargylloun sour une fourchete. »²⁸⁴⁰

« Ausquelz [dintiers] il faut faire un petit pertuys en la peau, pour les mettre à la fourchette. »²⁸⁴¹

François Poplin a repris l'analyse des façons de faire contemporaines et note, en premier lieu, que la découpe du cerf est une tâche que les veneurs d'aujourd'hui délèguent à leurs « piqueux » :

« Les veneurs, eux, en personnes de qualité, se détournent de cette besogne et de ce spectacle, vont à la collation pour ne revenir qu'à la curée.[...] D'emblée, une stratification se dessine, dans laquelle, de part et d'autre des serviteurs qui s'activent aux préparatifs, ceux qui ont chassé véritablement par plaisir, les veneurs et les chiens, disparaissent de la scène principale. »²⁸⁴²

Le reste de sa description suit de fort près la méthode de Tristan, à la notable exception du devenir des abats nobles, de l'osset du cœur et de la venaison. Au lieu d'être consommés par les veneurs et leur suite, ces morceaux sont distribués :

« Le plus simple pour aborder la question de la dévolution, est de commencer par la viande. Elle n'apparaît jamais sur la table des veneurs. C'est pour eux un point d'honneur que de ne pas manger de l'animal de chasse. »²⁸⁴³

Ce paradoxe s'explique par le fait qu'on la donne à ceux dont le veneur est « l'obligé » pour avoir empiété peu ou prou sur leur domaine :

« La viande (et le foie dont on fait, m'a-t-on dit, un peu le même usage que le foie de porc) va aux forestiers, c'est-à-dire aux gardes, à des propriétaires riverains qui ont bien voulu laisser passer la chasse sur leurs terrains ; peu de piqueux ou de valets veulent en prendre. Quand un hospice, une maison de retraite ou un orphelinat n'est pas loin, elle lui est volontiers portée. Elle

n'est jamais vendue. Ce serait une autre faute contre l'honneur. En somme, elle passe en gratifications. Elle n'a pas un rôle de premier plan. »²⁸⁴⁴

La venaison est donc ce qui est rendu aux propriétaires des forêts et des gagnages riverains, en vertu de l'engagement du veneur vis-à-vis de ceux dont il a reçu un service : avoir nourri et abrité le gibier jusque là.

Le cœur du cerf contient un os, une pierre ou un bézoard :

« Au milieu de son cœur, il se rencontre un os un peu plat et presque en forme de croix, aussi l'appelle-t-on vulgairement croix de cerf, il est long comme la moitié du petit doigt. »²⁸⁴⁵

« Ilz ont dedans le cuer un os qui porte médecine. »²⁸⁴⁶

« L'on trouve un os dedans le cuer du cerf, lequel est grandement profitable contre le tremblement du cuer, principalement aux femmes grosses. »²⁸⁴⁷

« Apres il faut ouvrir le cuer et en oster l'os. »²⁸⁴⁸

« L'os dou cuer n'oubliez vous pas,
A dame enceinte le donras. »²⁸⁴⁹

« Une femme grosse en ara
Par droit l'os du cuer, s'en fera
Chose qui li est profitable. »²⁸⁵⁰

L'indication thérapeutique est parfaitement explicite :

« Une autre vertu gracieuse
A, que je tiens à précieuse,
Car chascun ans ainsy a vient
Que l'os du cuer du cerf devient
Le jour de Sainte-Croix, croisé :
Il en doit plus estre proissié. »²⁸⁵¹

En effet, l'invention de la Sainte-Croix, le 3 mai, correspond à la date d'accouchement de Rhiannon, tandis que l'exaltation de la Sainte-Croix, le 14 septembre, correspond au lever d'Arcturus et à la date vraisemblable d'une hiérogamie dont le mythe est oublié. Il en résulte que les biches et par glissement de sens, les cerfs, ne seront pas chassables entre la date de l'oestrus et celle de la mise-bas, ce que confirment la plupart des traités de vénerie :

« Pour ce, m'est vis ce n'est pas beste
C'on doit tuer sans raison,
Ne chacier, se n'est en saison
Qui puet durer, à tout comprendre,
De my-May jusque my-Septembre. »²⁸⁵²

En conséquence, le bézoard de biche vaut l'os du cœur de cerf:

« Pline dit davantage que si on prenoit la Biche incontinent qu'elle ha faonné, on trouverait une pierre dedans son corps, qu'elle a mangée pour délivrer plus aysément de ses petits faons, laquelle seroyt beaucoup requise et profitable pour femmes grosses. »²⁸⁵³

Il est exclu d'ouvrir ici le dossier des « pierres » contenues dans le corps des boucs, des cerfs, des serpents ou des écrevisses. Retenons qu'elles sont des genres mâle ou femelle, et que leur rencontre produit du feu :

« On appelle pierre cervine l'osselet qui se trouve dans le coeur du cerf. »²⁸⁵⁴
« Propriétés paradoxales de la pierre thrace : il est clair que le bois de cerf, quand on le brûle, éloigne les serpents. Aristote dit qu'une pierre qu'on trouve dans la rivière Pontos (elle se situe dans la région des Sintes et des Maedes), lorsqu'on la fait brûler, éloigne également les serpents [...] »²⁸⁵⁵

Citons Littré :

« Bézoard. Nom donné aux concrétions calculeuses qui se forment dans l'estomac, les intestins ou les voies urinaires des quadrupèdes ; Bézoard oriental, celui qui se trouve dans le quatrième estomac de la chèvre sauvage du Pérou, de l'isard ou du chamois. »

François Polin note l'évolution récente des pratiques :

« Le cœur est mis de côté comme le foie. On ne cherche plus, en France actuellement, la petite ossification (os di cœur, os cordis) qui se trouve dans l'épaisseur de sa paroi. »²⁸⁵⁶

Le bois du cerf vaut l'os du cœur :

Les bois jetés sont perdus. Les auteurs de bestiaires ou de traités cynégétiques, sont mal à l'aise avec la singularité des cervicornes : ils s'empressent de rapporter la corne à sa vertu médicinale :

« L'odeur que répand en brûlant n'importe laquelle des deux cornes met en fuite les serpents et décèle les épileptiques [...] »²⁸⁵⁷

« Sur certains animaux jaloux de leurs charmes : [...] le cerf sait que sa corne droite a de nombreux effets positifs, et il n'hésite pas à l'enterrer et à la cacher par jalousie à l'égard de celui qui pourrait profiter de ses nombreuses vertus [...] »²⁸⁵⁸

« La corne du cerf brûlée et mise en poudre fait mourir les vers dedans le corps. »²⁸⁵⁹

Les bois jetés font toujours l'objet d'une collecte avide, soit pour la « gestion » du cheptel par les chasseurs, soit pour la revente des bois à fins décoratives, médicinales voire apotropaïques.

Où le cœur d'un cerf est la preuve de la mort d'un enfant :

Faire du cœur de cerf une horloge universelle rajoutait à la confusion. Chez Du Fouilloux, tout est réduit au bon vouloir des veneurs. On croit que pour acharner les chiens, il faut les récompenser. En conséquence, le limier a l'honneur de croquer la tête, voire le cœur du cerf forcé :

« [...] encore me semble
Que quant la teste en est levée,
Qu'au lialier dois estre donnée
Qui la ronge et en ront maint nerf
Tandis comme on deffait le cerf. »²⁸⁶⁰

« Puis le veneur qui l'aura destourné, doyt prendre le massacre ou teste du cerf, et le cœur, pour faire le premier droit à son limier, pour autant que l'honneur lui appartient [...] »

« Lors que la curée sera bien estendue sur le cuyr, faut mettre le massacre ou teste au milieu. »²⁸⁶¹

C'est tout le contraire dans le conte de la blanche biche où le cœur de la fille est réservé à meilleure gueule que celle d'un chien. Nous reviendrons sur les récits où tuer une biche pour en rapporter le cœur équivaut à apporter la preuve de la mort d'un prince, à partir de la version contraposée : alors effectuer un rite cervin signifie un acte propitiatoire à la perpétuation d'une lignée. Nous renonçons à analyser ici, faute de place, deux thèmes narratifs congruents : la maison est au foyer, ce que le ventre est au fœtus, et le corps est au cœur, ce que le ventre est au fœtus. Ces thèmes découlent directement des indications relatives à l'oestrus féminin. Pour l'instant, citons la fable d'Esopo n° 106 :

« Zeus avait invité tous les animaux à son repas de noces. Seule la tortue manquait à l'appel. Intrigué, Zeus lui demanda le lendemain pour quelle

raison elle ne s'était pas montée au banquet : « Où je demeure, là est mon cœur » répondit la tortue. Indigné, Zeus lui imposa de porter en tous lieux sa maison. »²⁸⁶²

Evidemment, les noces de Zeus et d'Héra ne signifient pas nécessairement l'accouplement des tortues. Le récit fonde l'emboîtement des différents niveaux d'une échelle de grandeur, nécessaire pour passer du microcosme au macrocosme.

Résultats :

L'apparence animale de la fille au cheveu d'or :

Gricourt et Hollard (2006) comparent les héroïnes des versions vosgienne et ardennaise du conte de la fille aux cheveux d'or, à Rhiannon, dans le Mabinogi de Pwyll. Le mythe de Rhiannon suggère la date des calendes de mai, au lever solsticial hivernal. La version mosane, rapportée par Markale et citée par les auteurs, évoque le solstice d'été, au moyen de saint Jean, fêté le 24 juin. Il manque les indications directionnelles pour en juger, bien que celles-ci soient suggérées par la mention d'une fille belle « *comme la grande reine des Indes* ». Dès lors, le nom de la fille-jument est évident, c'est Thallô ou Anatolie. Les auteurs ne font pas référence au mythe grec, pas plus qu'ils ne cherchent la date symétrique :

« Enfin, on notera que dans la variante belge du conte, l'écharpe de la princesse est retrouvée par une hirondelle « dans les montagnes d'Orient ».²⁸⁶³

Les auteurs ne s'intéressent pas à la fille au cheveu d'or, à tort d'ailleurs car ils auraient reconnu la blonde Yseult, mais préfèrent assimiler les deux protagonistes masculins à Lugus et à son frère jumeau, à la façon dont ils associent Lleu et Dylan, avec les calendes de novembre et celles de mai :

« Le fait que ce soit une hirondelle, l'oiseau de l'équinoxe de printemps par excellence, qui rapporte l'écharpe perdue des « montagnes de l'Orient », une indication géographique qui joint l'élévation et l'Est (le Levant), est clairement calendaire ainsi que solaire et renvoie à Lugus comme dieu de la lumière naissante (l'aube = matutinus) et des éminences. »²⁸⁶⁴

L'argument est circulaire car le théonyme est homophone de mots gaulois signifiant la lumière. Bien que l'étymon de « Lugus » ne soit pas nécessairement le mot signifiant la lumière, la transmission du théonyme se sera faite au travers des motifs directionnels (le Levant) ou calendaires (l'équinoxe de printemps) quand les cultes indigènes furent remplacés par d'autres. Suivons les auteurs dans leur raisonnement « fonctionnel » au sens du comparatisme dumézilien :

« Le roi des poissons apparaît par là même comme une sorte de maître des richesses enfouies. Ce paradoxe n'en constitue à vrai dire pas un si l'on prend en compte le fait que le jumeau de Lug/Lleu, dans divers contextes littéraires et iconographiques, n'est autre que Cernunnos, le dieu sauvage aux ramures de cerf, dont l'affinité avec les métaux précieux, les bijoux et la monnaie, est indéniable. »²⁸⁶⁵

Les auteurs passent de la gémellité à la symétrie calendaire, sans sourciller : « le candidat celtique à la royauté devait avoir affaire, dans son parcours mythique et peut être même rituel, vers le pouvoir, non seulement à la grande déesse souveraine hippomorphe mais aussi à ses fils dioscuriques, lugien et cernunnien » (sic). Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'ils auront du mal à défendre leurs allégations... Et de poursuivre :

« Cernunnos dieu sauvage, maître des zones non civilisées, aquatiques ou forestières, mais [paraissant] néanmoins conforme à l’alternance du pouvoir que pratiquent les deux jumeaux. »²⁸⁶⁶

« Concernant l’ouverture du Sidh qui se situe de manière privilégiée aux deux grandes dates opposées de l’année que Samhain et Bealtaine, il faut souligner qu’à l’observation calendaire que nous avons faite à propos de l’hirondelle, l’équinoxe de printemps et le retour en majesté de Lugus au début de la saison claire, correspond son pendant qui tourne autour de la symbolique du saumon, ce poisson migrateur dont l’arrivée par les eaux profondes de l’Océan est préférentiellement fixée au 1^{er} novembre. Or, c’est à cette époque précise, à l’ouverture de la saison sombre, que Cernunnos se manifeste en s’emparant de la souveraineté au détriment de son frère jumeau, qui, tué d’un coup de lance, disparaît dans l’Autre Monde. »²⁸⁶⁷

Leur conjecture n’est nullement démontrée qui conduit à faire de Cernunnos un saumon. Il existe une façon beaucoup plus simple de réduire « l’alternance » fonctionnelle des jumeaux divins à l’alternance calendaire, qui consiste à prendre en référence la direction orientale de l’une des transitions entre saison sombre et saison claire, ou entre phase nocturne et phase diurne, pour l’opposer à la direction occidentale de l’autre changement de « phase ». Si l’on veut faire de Lugus l’entité prenant la forme d’une hirondelle matinale ou printanière, il suffit d’assigner à Cernunnos l’apparence d’un cerf, le soir ou en automne. Le motif en question se trouve dans la quatrième branche du Mabinogi, le texte qu’ils utilisent pour leur comparaison, mais curieusement les auteurs ont préféré ne pas tenir compte de Gronw, rival de Llew !

« Gronw continua à poursuivre le cerf. Il le rattrapa au bord de la rivière Kynvael et le tua. Il s’occupa ensuite à l’écorcher et à donner la curée aux chiens, jusqu’à ce que la nuit se refermât sur lui. Au moment où le jour faiblissait et où la nuit approchait, il passa devant le porche de la cour. »²⁸⁶⁸

L’alternance entre les deux héros, Llew et Gronw, est même décrite explicitement :

« Llew Law Gyffes reprit possession de son royaume, et il eut un règne prospère. D’après ce que dit le conte, il devint ensuite seigneur de Gwynedd. »²⁸⁶⁹

La raison en est facile à discerner : les auteurs sont fascinés par l’argument de la distinction entre les genres sexués, comme s’il fallait à tout prix contribuer à la théorie d’une grande déesse primordiale :

« La dynamique du récit gravite donc en réalité autour de deux femmes. [...] L’une est nommément princesse de l’Autre Monde. Elle met en mouvement le rituel de renouvellement royal en se refusant au vieux roi [...] puis se tourne vers le jeune prétendant malgré lui. L’autre femme [...] permet au héros par son sacrifice sanglant [...] d’accéder symboliquement à la royauté. »²⁸⁷⁰

« Il ne paraît donc guère concevable que les deux femmes soient des déesses antagonistes. Elles semblent bien plus correspondre à deux moments consécutifs de l’action d’une seule et même divinité féminine. En réalité, plus qu’à un dédoublement de la grande déesse royale, le conte nous donne à voir deux incarnations successives de la royauté. »²⁸⁷¹

Ainsi ils négligent le conte de Noun-Doaré qu’ils ne font qu’évoquer comme conforme à leur thèse. Bien mieux, ils citent le conte de Koadalan, sans même en exploiter le motif central, l’éventration de la jument :

« Il vous faudra me tuer, vous dis-je, ou tout ce que nous avons fait jusqu’à présent sera peine perdue. Saignez-moi au cou, ouvrez-moi ensuite le ventre, puis vous verrez ce qui arrivera. »²⁸⁷²

L'exégèse était complexe car Coat Alann désigne le « petit cerf du bois », un Oisín armoricain, fils d'une biche. Les auteurs concluent à tort :

« C'est le sacrifice de la jument –saignée puis éventrée- qui, ici comme en Ulster, constitue le passage obligé pour conquérir la royauté. En conclusion, la variante particulière du conte populaire Delarue 231, dans lequel le héros épouse la femme-jument, procède indubitablement d'un prototype antique qui s'est coulé dans le moule du folklore et qui a, par ailleurs, également fourni la matière à une partie des Mabinogi gallois. Un modèle à coup sûr fort ancien et panceltique, puisqu'il est aussi –réinterprété et christianisé- à l'origine du roman hagiographique de saint Eusthate [...] »²⁸⁷³

La « fabrique des mythes » sous couvert d'érudition, est ici à l'œuvre, sans garde-fous, ni limites territoriales. Eussent-ils étudié le rapport d'emboîtement entre les Vestales romaines du foyer et de la patrie, que les auteurs auraient reconnu la fonction des vierges d'assurer le raccord entre les deux décomptes, celui de la lune et celui du soleil, lors d'une occurrence printanière et/ou d'une occurrence automnale. Les cerfs de Koadalan ou de Cernunnos, auraient été mis en rapport avec ceux de Gronw et de saint Têlo au lieu de disparaître derrière des hirondelles, des aigles et des saumons. Il leur manquait saint Eustache (fêté le 20 septembre) ! Comme l'arrivée des hirondelles, « l'oiseau de l'équinoxe de printemps par excellence », est opposée à la fête de saint Eustache, les auteurs auraient mieux fait pour assurer la cohérence de leurs arguments, d'invoquer le départ des hirondelles. Gricourt et Hollard ne savent comment raccorder la légende du saint homme au cerf, avec le conte-type DT 231 : veulent-ils prendre la plaque de Coligny comme référence pour définir l'année celtique sous-jacente aux mythes ? Il y a là une illusion référentielle : soit on parle du calendrier archaïque pour y reconnaître deux « saisons », l'une claire et l'autre sombre, en alternance autour des dates équinoxiales. Soit on parle des quatre fêtes celtiques, pour y reconnaître deux fins de saisons mythiques, fin de l'été aux calendes de novembre, et fin de l'hiver aux calendes de mai. Parler « d'année celtique » est trompeur car le calendrier celtique est luni-solaire et établi sur un rythme quinquennal tandis que la plaque de Coligny est un compromis entre le calendrier celtique et le calendrier julien.

Comment peut-on dire que Samain (les calendes de novembre) et Beltaine (les calendes de mai) sont sous la tutelle de Cernunnos et de Lugus, alors que Lugnasad se situe aux calendes d'août ? Il n'y a qu'une seule façon d'agencer les mois du calendrier gaulois avec les quatre fêtes irlandaises, c'est de placer Lugnasad à la charnière entre Equos (n°9) et Elembiu (n°10), et Samain à la charnière entre Cantlos (n°12) et Samonios (n°1). Alors le solstice d'été tombe au milieu du mois Simiuisonna (n°8) et l'équinoxe d'automne, au milieu du mois Aedrini (n°11). Si Lugus et Cernunnos étaient les jumeaux divins de la théologie celtique, leurs fêtes équinoxiales seraient plus plausibles que leurs épiphanies aux calendes de novembre et de mai. Les auteurs s'enferment dans une aporie en utilisant le calendrier de Coligny, alors qu'il aurait fallu comparer un calendrier luni-solaire non documenté avec des calendriers solaires, l'un romain et l'autre celtique médiéval !

Ces notions sont difficiles pour qui n'a pas étudié le comput calendaire. La dissonance provient de la période quinquennale du calendrier celtique. Pour accorder le cercle horaire, la roue des saisons et le carré mythique des levers et couchers solaires, au cours d'un lustre quinquennal, il faut maîtriser les notions de symétrie et d'emboîtement. Les seuls plans de symétrie que nous ayons jusqu'ici représentés, coupaient le cercle selon l'axe équinoxial ou cardinal. Le carré des dates festives irlandaises est partagé selon les diagonales établies sur des dates solaires fixes. Pour

raccorder l'année solaire au lustre quinquennal sans prendre en compte les lunaisons, il n'est pas nécessaire de changer de modèle : peu importe qu'on choisisse un cercle ou un carré. En revanche, pour raccorder l'année luni-solaire au lustre quinquennal, le cercle et le carré ne sont d'aucune utilité. Il faut fixer par convention, une conjonction luni-solaire d'origine, par exemple le premier quartier lunaire avec l'équinoxe vernal (et surtout pas, la pleine lune avec l'équinoxe vernal !). Ces conjonctions luni-solaires seront « hautes » ou « basses » selon les années. Les onze jours d'écart entre l'année vague solaire à 365 jours, et les douze lunaisons de l'année vague lunaire à 354 jours, sont l'objet de la conjonction luni-solaire alternativement « haute » ou « basse ». Autrement dit, un lustre est composé d'années sombres et d'années claires et d'une année de raccord au lustre suivant. Le décompte « séculaire » s'opère en six lustres, avec une conjonction intermédiaire au cours du quatrième lustre si le cycle de Méton est pris en compte.

L'oiseau, l'être humain et la baleine :

Ni l'oiseau, ayant des ailes là où le cerf n'a que des jambes, ni la baleine, ayant un seul membre arrière là où le cerf en a deux, n'ont la morphologie ni le rythme des cerfs et des plantes. Il reste donc à identifier ce qui a été rapporté à l'oiseau (et qui en conséquence manque à certains hommes) et ce qui a été soustrait à la baleine (alors que l'homme en est doté) pour que les cerfs aient les plantes aient en commun cette forme et ce rythme. Passons rapidement sur l'anatomie comparée des animaux, car nous pensons qu'il s'agit d'une fausse piste ; l'omoplate des quadrupèdes se développe banalement en une patte, au lieu de se prolonger en une aile plumée. La hanche des animaux marins se prolonge d'une queue unique, au lieu de se développer en deux jambes bien utiles pour gambader.

La question est de savoir quelle instance vitale a été rajoutée dans un cas, quelle instance vitale a été soustraite dans l'autre. Citons encore Esope (fable n°322) :

« Prométhée sur l'ordre de Zeus, avait modelé les hommes et les bêtes. Mais Zeus, ayant remarqué que les bêtes étaient beaucoup plus nombreuses, lui commanda d'en faire disparaître un certain nombre en les métamorphosant en hommes. Prométhée exécuta cet ordre. Il en résulta que ceux qui n'ont pas reçu la forme humaine dès le début ont bien une forme d'homme, mais une âme de bête. La fable s'applique aux hommes balourds et brutaux. »²⁸⁷⁴

Cette piste revient à examiner si les oiseaux ont un surcroît et/ou un déficit de l'une des instances (le thalle, les désirs, la voracité), tandis que les baleines ont un surcroît et/ou un déficit de l'autre (le sperme, la vivacité d'esprit). Regroupons dans un seul tableau les termes des comparaisons :

Tableau 43

	ciel	terre	mer
thallos/epithumai (-)	grue	perdrix	
auxos/thumos		cerf, lièvre	
karpos/nous (-)			baleine

Notre façon d'associer la triple instance « nous/thumos/epithumai » aux trois temps « thallos/auxos/karpos », provient de la phénologie végétale : il ne s'agit donc que de la phase végétative du cycle saisonnier annuel. Il manque au tableau précédent les indications relatives à la saison « sombre » du calendrier équinoxial et qui, selon toute vraisemblance, concernent le loup et le sanglier. En résumé, ce qui caractérise

l'oiseau par différence avec les bêtes douces ou rouses, c'est un surcroît d'intelligence (lui permettant de s'orienter d'une partie du monde à l'autre, sans défaut) et un déficit trophique (ce qui fait de la chasse au vol, un divertissement pour les dames). La baleine se distingue des bêtes douces ou rouses, par un surcroît de voracité et un déficit d'intelligence :

« Le cète est un grand poisson que la plupart des gens appellent baleine : c'est un poisson aussi grand qu'une île, et qui très souvent s'échoue, car il ne peut nager que là où la mer est profonde plus de deux cents pieds. C'est le poisson qui recueillit Jonas à l'intérieur de son ventre [...] »²⁸⁷⁵

Un autre exemple en est donné dans la fable n° 132 d'Esopé, avec un autre cétaqué :

« Un thon poursuivi par un dauphin se sauvait à grand bruit. Cependant il allait être pris, quand la violence de son élan le jeta, sans qu'il s'en doutât, sur le rivage. Emporté par la même impulsion, le dauphin aussi fut projeté au même endroit. Le thon se retournant le vit rendre l'âme et dit : « Je ne suis plus chagrin de mourir, du moment que je vois mourir avec moi celui qui est cause de ma mort. » Cette fable montre qu'on supporte facilement les malheurs, quand on les voit partagés par ceux qui en sont la cause. »²⁸⁷⁶

L'organe de la vivacité de l'esprit, est l'aile : Hermès en est la figure grecque. L'organe de la voracité, est la gueule : Orcus en est la figure étrusque. Chez les Gréco-Romains, c'est Ploutos (Pluton) ou Dis pater, sinon Hadès. L'assimilation de l'entité gauloise à bois de cerf, à la figure de Dis pater ou de Grand Gousier devient alors difficile à soutenir. Le signifié de l'aile opposé à celui de la gueule, est évoqué par Esopé dans la fable n° 119 :

« Zeus, émerveillé de l'intelligence et de la souplesse d'esprit du renard, lui conféra la royauté des bêtes. Toutefois il voulut savoir si, en changeant de fortune, il avait aussi changé ses habitudes de convoitise ; et, tandis que le nouveau roi passait en litière, il lâcha un hanneton sous ses yeux. Alors, incapable de se tenir, en voyant le hanneton voltiger autour de sa litière, le renard sauta dehors, et, au mépris de toute convenance, il essaya de l'attraper. Zeus, indigné de sa conduite, le remit dans son ancien état. Cette fable montre que les gens de rien ont beau prendre des dehors plus brillants, ils ne changent pas de nature. »²⁸⁷⁷

Notre interprétation repose sur la bipolarité saisonnière, opposant une « saison » consacrée à des ressources alimentaires terrestres, et la « saison » opposée, consacrée aux ressources halieutiques. Est-ce la raison pour laquelle il y aurait trois types d'entités gynémorphes, respectivement à corps de poisson, de serpent et d'oiseau ?

L'intelligence, le rythme cardiaque et le nombre de battements du cœur :

Le « *thymos* » des animaux terrestres apparaît en définitive comme la cadence du monde médian ; les êtres des profondeurs auront une fréquence cardiaque basse, tandis que les êtres volatiles, auront une fréquence cardiaque élevée. Les animaux dont le rythme cardiaque est bas, auront moins de vivacité intellectuelle que ceux dont le rythme cardiaque est plus élevé. Cette règle implicite est reprise dans le lai du rossignol, qui laisse entendre que le chant du l'oiseau contribue à l'élévation de l'âme vers l'état amoureux, évidemment supérieur à l'état mélancolique ou dépressif. Le mari se hâte de ramener sa femme sur terre. Nous retrouvons une magnifique parodie de la théorie aristotélicienne des tempéraments, habilement détournée par Marie de France, pour faire des jaloux, les êtres froids et des amants, les êtres chauds. La cause en est évidemment dans le cœur des jaloux, qui ne bat pas comme celui d'un être civilisé : « Gelus que unt lor quer frarin » dit-elle (« les jaloux ont le

cœur vil »). Si les « grands », « froids », ou jaloux sont plus bêtes que les « petits », « chauds » et amoureux, il n'y a rien d'immoral à retourner une situation dramatique au profit du plus petit. La théorie est énoncée dans la fable n°120 d'Esopé :

« Zeus, ayant modelé les hommes, chargea Hermès de leur verser de l'intelligence. Hermès, en ayant fait des parts égales, versa à chacun la sienne. Il arriva par là que les hommes de petite taille, remplis par leur portion, furent des gens sensés, mais que les hommes de grande taille, le breuvage n'arrivant pas dans tout leur corps, eurent moins de raison que les autres. Cette fable s'applique à un homme grand de taille, mais dépourvu d'esprit. »²⁸⁷⁸

L'intuition des poètes a été vérifiée par Keibler en 1947. D'une loi sur la proportionnalité entre la puissance requise pour la survie et la masse corporelle, l'auteur déduit une « loi » plus générale sur la longévité. La relation avait déjà été formulée par Jean Rostand, en 1939 : « Chez les Mammifères, la longévité est inversement proportionnelle à la fréquence du rythme cardiaque ». La prétendue « loi » n'avait pas été établie selon des principes physiques qui l'expliquent. La thèse antique consistait à rapprocher la fréquence cardiaque humaine de celles des animaux, selon la même relation inversement proportionnelle qu'aujourd'hui : plus l'animal est gros, plus sa fréquence cardiaque est basse. Il en résulte que les hommes les plus grands sont moins « vifs » que leurs congénères de plus petite taille. Calculée à partir de la fréquence cardiaque de repos (60 bpm chez l'homme), en appliquant une règle de proportion à partir des rythmes cardiaques observés, et en rapportant à la longévité humaine selon Hésiode (33 ans), on obtient l'espérance de vie des souris ou des rossignols (600 bpm, soit trois ans), des chevaux (40 bpm, soit 50 ans) et des baleines (6 bpm, soit 330 ans). Le raisonnement devient vite circulaire car s'appuie non seulement un emboîtement des genres selon leur masse corporelle ou leur taille, mais aussi selon leurs milieux de vie et leur exposition ou non aux aléas écologiques. Ainsi, il suffirait de fixer la fréquence cardiaque des baleines à 12 bpm, pour que leur durée de vie soit réduite de moitié... Mais la taille des baleines est tellement plus grande que celle de l'homme, qu'on est tenté de diminuer encore leur fréquence cardiaque, pour sauver la relation linéaire tellement facile à manier dans les calculs. Faute de pouvoir réduire la fréquence cardiaque des baleines à rien, les savants procèdent alors à un changement d'unités, selon le taux de conversion de 4,5 battements par respiration, chez les êtres humains. On observe alors le rythme respiratoire des baleines, qui remontent souffler régulièrement, pour sauver la théorie. La mention d'une baleine comme unité de mesure temporelle se trouve par exemple, dans le voyage de saint Brendan vers les îles Fortunées : le jour de Pâques, les marins accostent sur une baleine le temps d'une messe. Autant dire qu'une baleine reste en apnée le temps d'une messe.

La morphologie sociale, entre l'Orient et l'Occident :

Nous empruntons à Marcel Mauss cette notion. La complémentarité s'exerce selon différentes modalités climatiques. La bipolarité est évidente dans les climats des hautes latitudes : gibier de terre (l'été) et gibier de mer (l'hiver) quand la technique de déplacement emprunte au traîneau, mais gibier de mer (l'été) et gibier de terre (l'hiver), quand les chasses nécessitent des embarcations collectives. Dans un climat tempéré, on retrouve cette polarité : l'économie traditionnelle bretonne, il y a encore quelques décennies, opposait les produits de la terre, aux produits de la mer. La partition était équinoxiale. Dans la vénerie classique, les « saisons » étaient scandées par l'alternance entre la chasse au vol et la chasse à courre ; la partition

était rythmée par la mue des oiseaux de poing, peu disponibles de mars à juillet. Aux basses latitudes, la théorie de la bipolarité morphologique sociale semble n'avoir aucune raison d'être. Cependant le conte de la biche blanche pourrait être l'un de ses avatars : n'a-t-on pas dans ce récit une ambiguïté majeure entre le rite funéraire qu'on attendrait en présence d'un cadavre féminin, le rite culinaire dans l'apprêt d'une venaison et le rite social consistant à partager le produit de la chasse entre tous les participants ? La répartition de la viande de chasse répond à un ensemble d'engagements entre l'obligé (vendeur) et l'obligataire (propriétaire du territoire), car on sait que la venaison revient au propriétaire du sol. Comment se fait-il que le valet commis au dépouillement de la « biche » ait vu le corps d'une fille et qu'on ait procédé au rite culinaire alors qu'il aurait fallu procéder au rite funéraire ? Le roi (l'obligataire) reçoit légitimement des viandes qu'il fait préparer et qu'il va consommer quand, en tant que père, il apprend qu'elles sont inconsommables. Le vendeur (l'obligé) donne à découper une biche à son « piqueux », ne voit pas qu'il s'agit d'un cadavre humain puis en est informé. Au cours du repas, il apprend que ce cadavre est celui de sa sœur. L'ellipse narrative concerne le moment de la découpe : une biche, qu'on ne devrait pas chasser, devient un cadavre qu'on ne devrait pas saigner. En pratiquant la « saignée du cadavre de biche », on en faisait une venaison consommable et en ne pratiquant pas la « saignée du cadavre de femme », on initiait les rites funéraires. Autrement dit, en associant l'acte de « saigner » à l'objet « biche », on transformait la chose en produit culinaire, tandis qu'en n'associant pas cet acte à l'objet « fille », on en faisait l'objet d'un rite funéraire. Le tableau précédent montrait ce qui avait ôté aux oiseaux (du poids) pour leur permettre de voler et aux baleines (la finesse de l'esprit), les condamnant à la voracité. C'est donc la teneur en sang qui fait la différence entre la chair sèche et blanche des oiseaux et celle humide et noire des thons, des phoques ou des baleines : la chair humaine ou la venaison sont intermédiaires. Si le rite consistant à abiller un animal mort pour en faire une chair consommable, diffère de celui consistant à ne pas découper le cadavre humain, parce que le critère est l'effusion de sang. Il faut donc vider de son sang une chair noire ou rouge pour en faire une chair blanche, consommable. On ne s'étonnera pas que la biche fut « blanche » avant qu'elle n'ait été prise en chasse. Eut-elle été rousse que Marguerite n'aurait pas été le sujet du conte. Le changement de couleurs est inscrit dans la temporalité, ce qui permet de rapprocher les actes (l'effusion de sang), les phénomènes (l'émission de sang) et la substance. L'émission involontaire du sang menstruel à une cadence mensuelle est alors rapprochée de l'effusion du sang des poissons tués au cours d'une campagne de pêche, des gibiers de vénerie dans une saison, des oiseaux dans l'autre. Les signifiés de puissance sont triples, révélant la cadence selon l'antinomie année/mois, la saisonnalité selon l'antinomie des domaines maritime et terrestre, et la saisonnalité selon l'antinomie de la chasse au vol et de la vénerie.

Il reste à examiner si la bipolarité se traduit par une organisation de l'espace : que manque-t-il aux poissons, au point qu'ils restent confinés sous la surface des eaux ? La réponse est donnée par Platon, dans le *Timée* :

« La quatrième espèce, qui vit dans l'eau, est née des plus stupides et des plus ignorants de tous. Ceux-là, les artisans de leur transformation ne les ont même plus jugés dignes de respirer un air pur, parce que leur âme était souillée de toutes sortes de fautes. Au lieu de les laisser respirer un air léger et pur, ils les ont enfoncés dans l'eau pour en respirer les troubles profondeurs. Voilà d'où est venue la nation des poissons, des coquillages et

de tous les animaux aquatiques, qui, en raison de leur basse ignorance, ont en partage les demeures les plus basses. »²⁸⁷⁹

S'il manque aux poissons la possibilité de respirer à l'air libre, nous en inférons que les phoques, dauphins ou baleines, qui viennent de temps en temps aspirer de l'air pur, ne sont pas les plus mal dotées des créatures marines. Y a-t-il poissons plus bêtes que thons ? Citons à nouveau Platon :

« Socrate, avant même d'être en relation avec toi, j'avais bien entendu dire que tu ne fais rien d'autre que douter toi-même et qu'amener les autres à douter ; et, à présent, telle est l'impression que tu me donnes : me voilà ensorcelé par toi, j'ai bu ton filtre magique, je suis, c'est bien simple, la proie de tes enchantements, si bien que je suis maintenant tout embarrassé de doutes ! A mon sens, supposé que l'on doive ici faire à la raillerie quelque place, tu es, de tout point, tant par ton extérieur qu'à d'autres égards, on ne peut plus semblable à ce large narthex qui, comme on sait, vous plonge dans la torpeur aussitôt qu'on s'en approche et qu'on y touche. C'est une impression analogue qu'à cette heure, je crois, tu as produite sur moi ! Une véritable torpeur envahit en effet mon âme aussi bien que ma bouche, je ne sais que te répondre. »²⁸⁸⁰

Ménon accuse Socrate d'abêtir son auditoire, mais nous permet de passer de l'opposition entre le pesant (la chair noire des thons, des phoques et des baleines) et le léger (la chair blanche des poulets sacrés), à l'opposition entre le début (le Levant) et la fin (le Couchant). Comme Partholon et les premiers habitants de l'Irlande, guère plus intelligents que leur mère la baleine, ceux qui sont sous le charme du discours de Socrate, seraient privés de leurs facultés. L'image du sot, fils de la baleine, a traversé les siècles et se retrouve dans la version bernoise de la « Folie Tristan » :

« [...] en sa main porte une maçe
Comme fous va, chascuns lo hue,
Gitant li pierres a la teste. »²⁸⁸¹

[Il arrive à la cour et Marc l'interpelle]

« Fox, con as non ? –G'é non Picous
–Qui t'angendra ? –Uns galerox.
–De qui t'ot-il ? –D'une balaine. »²⁸⁸²

Le mot « galerox » est la francisation de « Walross », dérivé de l'islandais « hvalr », pour baleine, « hross » pour cheval, d'où cheval-baleine, pour désigner le morse. Dans la version d'Oxford, le portier nomme directement Tristan par le nom de son père, ici « Urgan », c'est-à-dire « Orcan » ou « Orcus », ailleurs « Tallwrch » ou « Talorgen » :

« Entrez, fis d'Urgan le Velu
Gras e velu estes assez ;
Urgan en son resemblez. »²⁸⁸³

[Tristan décline son identité]

« Ma mere fu une baleine,
En mer hanta cume sereine.
Mes je ne sai u je nasqui. »²⁸⁸⁴

Le fou, le sot ou le païen vient seulement de franchir la porte du palais : il n'est pas encore dans la chambre des dames. Faisons le rapprochement avec le vestibule transversal, au seuil des églises paléochrétiennes ou médiévales, là où se tiennent les catéchumènes et les pénitents. Le « narthex », à l'Ouest, s'oppose à l'abside, à l'Est, réservée aux prêtres. Entre les deux, la nef, ouverte aux fidèles. La classe sociale jugée trop ignorante ou impie reste à l'entrée, alors que les classes intermédiaires et le clergé entrent dans le sanctuaire. Le code symbolique chrétien, qui fait du Saint-

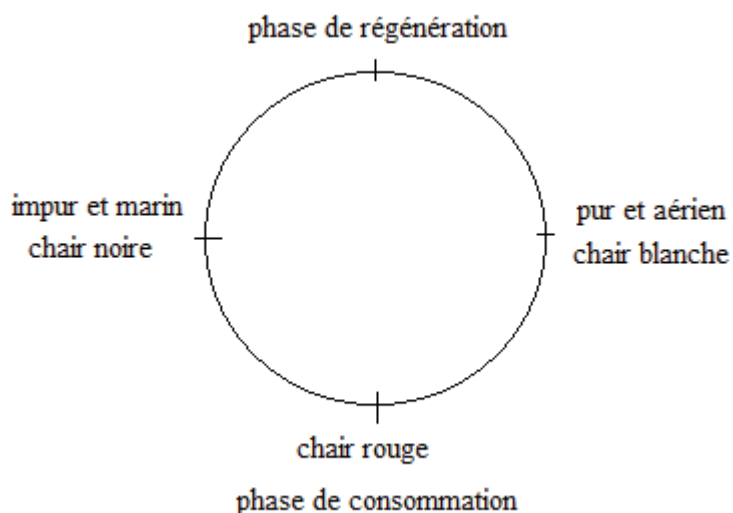
Esprit un oiseau, conforte la théorie platonicienne. Dans l'architecture antique, la salle située du côté opposé à l'entrée est à l'Est si le bâtiment est une reproduction du macrocosme. Vitruve la qualifie de « Chalcidique », un nom signifiant l'orientation par rapport à Athènes : Kalkis est à Athènes, ce que l'Anatolie est à la Grèce. Nous n'avons pas retrouvé chez Vitruve, l'image du poisson-torpille pour signifier le confinement, à l'Ouest. Chez cet auteur, le « narthex » semble être compris comme la fêrulle dont la tige creuse sert de réservoir.

L'agencement des lieux de culte gréco-romains, en reflétant la hiérarchie sociale, restitue l'opposition entre les êtres doués d'entendement et ceux qui le sont moins. On sait par Picard (2008) que les paroisses furent créées en Gaule romaine à partir des domaines des riches propriétaires christianisés, ayant fait bâtir des oratoires privés. Les paroisses sont donc le reflet des limites foncières castrales -ou priorales-. Le recrutement des prêtres, à l'époque carolingienne et durant les deux siècles suivants, est sous l'autorité des aristocrates. Le clergé paroissial comprend deux catégories de prêtres : les prêtres des bourgs dépendant des évêques et ne desservant pas les chapelles privées, et les prêtres rattachés aux chapelles castrales. Ces derniers furent progressivement placés sous l'autorité des abbés, les paroissiens payant alors une redevance aux monastères et églises collégiales. Il a fallu attendre le XIII^e siècle pour que tous les prêtres passent sous l'autorité des évêques : on comprend alors que l'emplacement des fidèles dans un bâtiment de culte en zone rurale, ait été le reflet de la propriété foncière. L'ordre de préséance suivait un gradient Est/Ouest. La partie orientale du bâtiment était attribuée aux personnes occupant le sommet de la hiérarchie, et sa partie occidentale, à celle de la condition la plus basse. La Chalcidique de Vitruve reflète la hiérarchie sociale et non l'étagement en hauteur des parties de la basilique, comme le croit Perrault, traduisant Vitruve au XVIII^e siècle.

La morphologie sociale, des parias aux clercs :

Les êtres « pesants », engourdis ou non encore touchés par la grâce, sont assimilés au narthex tandis que les êtres purs, goûtant aux subtilités de la philosophie platonicienne et de la théologie, le sont à l'oiseau ou à l'abside. Le temps s'écoule donc d'une hauteur de vue et d'une pureté initiales, à l'Est, vers une bassesse et une impureté finales, à l'Ouest, qu'il convient de régénérer au cours de la nuit si l'on en croit le conte de la biche blanche, mais plus vraisemblablement au cours de la seconde partie du mois, en référence à une conception naturaliste du cycle féminin. Dès lors l'intuition de Gaignebet relative à la « religion des parias » se trouve entièrement confirmée. Le schéma suivant donne les quatre étapes d'un cycle, lui-même fait de deux « phases » complémentaires :

Figure 89



Comme le cerf se régénère en renouvelant son bois au printemps, on ne s'étonnera pas que par antithèse, la venaison soit réputée inconsommable en automne. Buffon exprime cela au moyen de la différence entre cerfs entiers et cerfs castrés :

« [...] les cerfs coupés ne laissent pas de devenir gras, mais ils ne produisent plus de bois, jamais la gorge ni le cou ne leur enflent, et leur graisse ne s'exalte ni ne s'échauffe pas comme la venaison des cerfs entiers qui, lorsqu'ils sont en rut, ont une odeur si forte, qu'elle infecte de loin ; leur chair même en est si fort imbue et pénétrée, qu'on ne peut ni la manger, ni la sentir, et qu'elle se corrompt en peu de temps, au lieu que celle du cerf coupé se conserve fraîche, et peut se manger dans tous les temps. »²⁸⁸⁵

Citons Poplin pour une description contemporaine de l'abillage du cerf de vénerie :

« L'un des premiers gestes du couteau sera de retirer les daintiers (bourse et testicules) dans la croyance exprimée que cette partie communique à la viande un goût fort. »²⁸⁸⁶

Poplin hésite quant à l'interprétation de ce goût désagréable lors de la consommation des cerfs ou sangliers. Mais il oppose implicitement la viande imprégnée par la circulation sanguine à celle souillée par un geste inapproprié :

« Mais il s'agit d'imprégnation hormonale à long terme et non pas d'une diffusion telle qu'il suffirait de s'empresse de faire l'opération sitôt après la mort pour éviter l'inconvénient. »²⁸⁸⁷

Il ne s'agit donc pas du sperme mais du sang du cerf. Revenons sur le sang coulant de la cuisse de la jument mise à mort volontairement ou sur celle de la fille mise à mort par erreur. Nous rapprochons les « honneurs du pied » de cette ultime étape consistant à prouver que la viande qui vient d'être apprêtée n'est pas indigne d'être consommée :

« C'est dans le pied des honneurs que s'incarne [...] la légitimité honorifique de l'animal de chasse. C'est du reste la seule partie que le maître d'équipage dirige à sa guise sur qui il veut [mais c'est le piqueux qui le présente]. »²⁸⁸⁸

Le pied coupé à la jointure aura prouvé que le sang a été dument versé et que la venaison est exempte d'impureté. Les veneurs étaient censés participer à l'égorgeage du gibier et couper la jointe du pied. Leur intervention dans la transformation du cadavre en viande est indirectement prouvée par l'énoncé suivant :

« Il ne faut pas que les chasseurs portent des gants pendant la curée, les valets de chiens seraient en droit de leur demander pourboire. »²⁸⁸⁹

La viande devenue inconsommable en automne parce que le sang lui donne un goût fort, sera moins dépréciée au printemps. Cette ambivalence a pour corollaire une dépréciation de la tête des cerfs de vénerie. A cette époque de l'année et d'une façon plus générale pour les veneurs, le bois n'a pas la valeur du pied droit :

« Les autres pieds, comme déjà dit, le piqueux peut en disposer à sa guise, jusqu'à les vendre. La tête connaît à peu près le même statut, si ce n'est que le maître d'équipage peut davantage influencer sur sa dévolution, quand il s'agit d'en faire présent, notamment à des personnes de l'équipage qu'on veut remercier. Cette sorte de cadeau n'a pas la charge symbolique du pied. [...] Elle est une sorte de trophée secondaire. »²⁸⁹⁰

Quand il constate que les piqueux vendent la tête du cerf au lieu de la conserver pieusement, Poplin se trouve alors devant une dissonance qu'il ne sait résoudre :

« Il peut la vendre, si elle n'a pas une belle ramure et ne trouve pas d'acquéreur, au coutelier qui taillera des manches dans les bois, pour ceux qui apprécient ce genre de décor. On retrouve ici ce qui a été dit plus haut à propos du commerce des pieds. Cela est bien délicat à exprimer, mais il est indéniable qu'il y a une aspiration roturière à la grandeur de la chasse au cerf dont les ultimes conséquences se voient sur les canevas au cerf bramant des loges de concierges. »²⁸⁹¹

Il fallait opposer le mois Elembiu au mois Anagantio, dans le calendrier liturgique des Celtes insulaires, pour comprendre que le sang des cerfs donne un goût fort à la venaison en automne, tandis qu'à la date opposée la viande a meilleur goût. Le début d'Elembiu correspond aux calendes d'août quand le milieu de Simiuisonna correspond au solstice d'été. En conséquence, les calendes d'août du calendrier julien ont pour équivalent la date homologue de prime du solstice d'hiver tandis que les calendes de février ont pour équivalent celle de prime du solstice d'été. La fin des refaits correspond à la fin d'une phase, tandis que la mue du bois, chez les vieux cerfs, correspond au début de la saison « claire ». Pour résoudre la dissonance, il faut faire des calendes d'août, de la perte des velours des cerfs et de l'aoûtement des arbres, le début de la saison « sombre ».

La morphologie sociale, entre climat boréal et climat tempéré :

Aristote connaît cette loi empirique et compare la longévité des animaux terrestres et les poissons, en se fondant sur l'antinomie entre l'air et l'eau, causes de la mort dans ces taxons. Le Physiologue établit clairement le rôle fonctionnel des poumons et des branchies. Mieux encore, il tire une relation entre la température de l'air ou de l'eau à l'entrée dans l'organe respiratoire, puis à sa sortie où les fluides ont été réchauffés au contact du cœur :

« Durant tout le temps que la chaleur présente dans le cœur s'élève, celui-ci la contient et, quand elle se refroidit à nouveau, il la rejette. Ainsi vivre et ne pas vivre trouvent-ils leur accomplissement chez ces animaux-là dans la respiration et chez ceux-ci dans l'absorption de l'eau. »²⁸⁹²

Aristote tire de la forme commune des bronches, des branchies et des arbres, l'analogie étiologique de leur fonction captatrice de la chaleur interne (émise par le cœur) ou ambiante (émise par le soleil) et dissipatrice de la chaleur interne (expirée par le souffle) ou ambiante (soufflée par le vent Notos apportant la pluie d'automne après la saison sèche en Grèce). Le raisonnement conduit à considérer les poissons, comme des êtres symétriques des animaux terrestres, les algues étant à la mer ce que les arbres sont à la terre. On ne s'étonnera donc pas que lors de l'émersion des baleines, leur « branchie » soit externe et que lors de l'immersion, elle soit interne. Voyons ce qu'en dit Brunetto Latini :

« Ce poisson élève son dos au dessus des flots en haute mer, et il demeure si longtemps au même endroit que le vent apporte du sable et l'accumule sur son dos, tant et si bien qu'il y pousse de petits arbustes. C'est là ce qui bien souvent trompe les marins : ils s'imaginent qu'il s'agit là d'une île [...] »²⁸⁹³

Nous en inférons que le cœur, dans la physiologie antique, est l'organe vital par essence. Comme il bat à un rythme inversement proportionnel à la taille, sa cadence s'accorde à celle des respirations à l'air libre et des plongées, et suit celle de la croissance des plantes : « l'accumulation de sable » signifie le printemps des baleines, la « croissance des arbustes » leur été, et l'engloutissement des marins ou de Jonas, leur automne. Les signes de vie du monstre marin, réduits aux battements du cœur, indiquent une cadence si lente que la déconvenue des marins à l'atterrissage sera à la mesure de la baleine :

« Il existe un monstre tout à fait étonnant, très malfaisant et très dangereux : il se nomme cétus en latin. Il est d'un voisinage néfaste pour les marins. Les écailles qui se trouvent au sommet de son dos ont tout à fait l'aspect de sable ; quand il élève son dos au dessus des flots, ceux qui naviguent dans les parages s'imaginent qu'il s'agit d'une île, mais leur espérance est trompée. A cause de la grandeur de la bête, les marins pourchassés par la tempête viennent y chercher refuge. Ils pensent avoir trouvé un endroit sûr ; ils jettent l'ancre, lancent la passerelle, préparent le feu et font cuire leur repas ; pour attacher solidement leur navire, ils enfoncent de grands pieux dans le sable, qui, à leurs yeux, a tout à fait l'apparence de la terre. Puis ils font un grand feu, je vous l'assure ; mais quand ce monstre sent la chaleur du feu qui s'embrace sur son dos, alors il plonge avec une grande rapidité au plus profond des eaux, faisant avec lui plonger le navire et périr tous les hommes. »²⁸⁹⁴

La notule décrit une chasse que Guillaume le Clerc de Normandie n'a pas identifiée comme telle. Sa description serait parfaitement incompréhensible si elle n'était rapprochée des données ethnographiques sur les chasses baleinières traditionnelles. Evaluons la taille de l'animal par rapport à celle des hommes. Quand la baleine se montre à l'air libre, son aspect est celui de la terre et l'on croit que cette île peut servir de refuge. L'aire de l'île baleinière est proportionnelle au rythme cardiaque des arpenteurs : si la baleine a un rythme dix fois plus lent que l'homme au repos, sa taille et sa force seront dix fois plus grandes que le lopin bêché en un jour par un honnête laboureur, c'est à dire une « hommée ».

Le temps courant :

Nous avons construit un modèle d'interprétation des récits à partir des indications horaires, des orientations et les figures mythiques associées aux dates homologues de ces azimuts. Notre modèle s'appuie sur la latitude d'observation du « carré mythique » et nous faisons appel à la latitude idoine pour observer les azimuts « en carré » : la référence à Gundestrup, en raison du fameux « chaudron », ou à Edimbourg, en écho du lai de Doon, est superflue car la signification fonctionnelle du « carré » ne concerne que des astronomes, des savants, des devins ou des prêtres. L'homme de la rue n'en a pas l'usage au quotidien.

Le même raisonnement est appliqué à un autre objet, censé avoir des fonctions analogues à celles du chaudron cultuel et motivées par l'observation des levers et couchers solaires, ou des levers et couchers stellaires. Il s'agit du disque de Nébra, objet nettement plus explicite que le chaudron de Gundestrup. Le disque comporte deux lunules ; sur la plus grande, nous avons mesuré « l'angle au centre » à partir de la courbure de l'arc de cercle inscrit. Cet angle vaut approximativement 82°

et nous l'interprétons comme l'amplitude des écarts angulaires entre levant estival et hivernal, ou couchant estival et hivernal. A Nébra, avec l'inclinaison actuelle de l'axe de rotation de la Terre sur elle-même, la valeur de 82° correspond à une observation des levers et couchers solaires à la latitude de $52^\circ 6'$ N. Si on remonte à 1000 BC, alors que l'inclinaison de l'axe est autre, la valeur de 82° correspond à une latitude de $51^\circ 6'$ N. Or Nébra est situé à $51^\circ 2'$ lat. N. Comme le site d'invention ne se déplace pas, il faut remonter plus haut dans l'échelle des temps historiques ; cette méthode corrobore les datations par comparaison stylistique. L'information représentée -un angle- est cohérente avec la fonction du disque : représenter l'amplitude de la course solaire annuelle, observable à Nébra, à l'époque de la réalisation de l'objet. Appliquons le même raisonnement au chaudron. Le postulat est que la latitude d'invention permet d'expliquer les figures ; cette fois il ne s'agit plus d'un angle mesuré sur la représentation des phénomènes astronomiques, mais d'angles découpant le cercle constitué par la bordure de l'objet, soit en huit arcs de cercle externe, soit en cinq arcs de cercles internes. Autrement dit, il s'agit d'angles multiples de 45° sur la face externe et d'angles de 72° sur la face interne.

A nos latitudes, les diagonales du quadrilatère formé par les directions de levers et de couchers solsticiaux ne se coupent pas à angle droit. En conséquence, si on veut se rapprocher d'un « angle de secteur » de 90° , il faut monter en latitude. L'objet a été trouvé à une latitude suffisamment haute pour que les occurrences solaires censées être traduites sur les plaques externes, s'inscrivent dans un carré. La latitude d'invention est $56^\circ 48'$ lat. N. Pour obtenir les 90° d'écart angulaire correspondant au carré mythique selon l'inclinaison actuelle de l'axe de rotation terrestre, il faudrait être à $55^\circ 68'$ lat. N. A l'an 1000 BC, il fallait être à $54^\circ 89'$ lat. N. En retenant la latitude 55° N. comme celle d'observation du carré mythique à l'époque de la réalisation de l'objet, l'objet a été trouvé plus au Nord que la latitude pertinente. L'écart représente environ 200 km et n'est suffisant pour faire obstacle à l'interprétation de la composition de l'objet selon des indications astronomiques. En conséquence, nous orientons le chaudron au moyen des plaques externes, sans présumer de la subdivision signifiée par l'alternance masculin/féminin du décor. Quatre plaques s'alignent sur les points cardinaux (soit les deux solstices et les équinoxes) et les quatre autres, sur les quatre levers et couchers solsticiaux. Une séquence de quatre âges successifs de la divinité, sous l'apparence andromorphe et gynémorphe, a été mise en évidence par Goudineau et Verdier (2006). On entrevoit alors que le temps mythique des Celtes suit le rythme des âges divins :

« En outre, on a l'impression –comme dans un dessin animé- que le dieu prend de l'âge, qu'il était relativement jeune en 6 et que, à la fin, en 9, il est devenu un gentil et beau vieillard ». ²⁸⁹⁵

Les « positions n°5 et n°9 » font référence aux plaques externes du chaudron. Le cosmos celtique était-il ainsi constitué qu'il opposait les divinités, représentées à l'extérieur de l'objet, et les scènes où elles interagissent avec le mode terrestre, représentées à l'intérieur ? C'est plausible mais nous n'avons pas d'argument pour le démontrer. Venons-en à la structure de l'objet et au fonctionnement qu'elle induit.

Le chaudron a été réalisé environ un siècle avant la réforme julienne du calendrier. L'antériorité du chaudron par rapport à la réforme permet d'explorer une partie de la mythologie celtique indépendante. Nous restituerons l'objet en postulant que les cinq plaques internes sont en correspondance avec les huit plaques externes, de façon à reconfigurer le décor autant que de besoin. L'argument est la séquence figurative a été estampée sur des plaques démontables. Si la séquence devait être

unique, l'objet aurait été gravé de scènes placées à l'endroit voulu, sur les faces interne et externe d'une paroi continue. Comme le chaudron est constitué de deux cycles figuratifs discontinus et disjoints, nous supposons que les utilisateurs de l'objet en faisaient varier non seulement l'orientation par rapport à des repères externes, mais aussi le « contenu » en faisant coulisser les cercles interne et externe l'un par rapport à l'autre. Il en résulte un code de lecture dont plusieurs composantes sont évidentes. La première concerne le contenu figuratif de chaque plaque. La seconde est le sens de lecture, selon que l'objet repose sur la plaque de fond ou non. La troisième consiste à distinguer entre les plaques et leurs bords. La quatrième, la séquence des plaques internes et celle des plaques externes. La dernière est l'agencement relatif des plaques internes et externes.

a) Nous laisserons de côté le décor des plaques internes. Même dans l'analyse de l'agencement des plaques selon l'opposition interne/externe, le décor n'est pas ici pris en compte. L'exposé en sera allégé d'autant.

b) La représentation est inversée car le fond du chaudron pourrait être la voûte céleste et sa bordure supérieure, l'Océan. En basculant le chaudron, on obtient une image de la voûte. Il suffit alors d'aligner les plaques externes représentant l'entité divine dans son plus jeune âge, avec le Nouvel An celtique, pour illustrer les multiples modalités d'une quadripartition : les quatre saisons, les quatre directions, les quatre âges de la vie ou les quatre générations d'un patrimoine transgénérationnel, immatériel (l'âme, le nom) ou matériel (le territoire). L'alignement ne semble pas être représenté sur le chaudron : nous pensons qu'il faut le trouver dans l'environnement. Pour ce faire, il vaut mieux remettre le chaudron sur la plaque de fond et d'aligner la bordure supérieure avec l'horizon selon les repères solaires, voire en conjonction de repères solaires et stellaires.

c) Il est plus simple d'utiliser les bords des plaques plutôt que leurs milieux. En effet, les raccords entre plaques sont sans épaisseur, sinon celle du trait, ce qui est indispensable à un repérage censé marqué le temps au jour près, c'est-à-dire à la précision d'un degré d'angle. Nous en inférons que la conjonction des plaques internes et externes, est marquée par les raccords bord à bord. Chaque fois que le joint entre deux plaques externes coïncide avec celui entre deux plaques internes, un alignement spatial est signifié, ce qui équivaut à signifier l'une des directions, l'heure et, par homologie, une date remarquable. Ce postulat limite à huit, le nombre des orientations possibles à partir des joints entre plaques externes. Mais comme il y a cinq plaques internes, on dispose de quatre orientations, heures ou dates supplémentaires, chaque fois que la cinquième coïncide avec l'un des raccords externes. Autrement dit, il y a quarante combinaisons remarquables, repérables d'après les levers et couchers solaires, voire juste avant et juste ceux-ci par l'angle entre le soleil et une étoile. En effet, rien n'empêche de rajouter une indication stellaire, en arrière-plan des indications calendaires : le premier impératif serait pour nous d'orienter l'objet en fonction d'Arcturus afin de vérifier si les indications relatives à l'oestrus des biches recoupent celles du début des refaits du bois du cerf ou de leur fin.

Nous faisons de la structure quaternaire commune aux deux cultures la cadence du comput calendaire celtique protohistorique. La séquence des quatre âges divins représentée sur les binômes externes, peut donc être assimilée à quatre « cerfs », soit 972 ans. Elle peut l'être aussi à quatre « corbeaux », soit 2 916 ans, ou à quatre « aigles », soit 8 748 ans. On sait que chaque « aigle » vaut 2 187 ans, c'est-à-dire l'équivalent d'un angle de 30° dans le défilement de la bande zodiacale en

arrière-plan du point vernal. Les quatre « saumons » valent les 26 244 ans d'un cycle précessionnel. Par extrapolation, si on considère que chaque binôme représenté sur les plaques externes vaut 26 244 ans, la combinaison des cinq plaques internes par rapport aux huit plaques externes, met en évidence un « cycle » de 131 220 ans nécessaire au calcul de la très longue durée. Le chaudron est alors assimilé à un « cycle » de 524 880 ans. Toutes ces valeurs n'ont été restituées qu'à partir de la tradition insulaire médiévale : il aurait été préférable de disposer de documents contemporains d'Hésiode, ou par défaut d'Hipparque, mais les Celtes n'ont transmis leur savoir qu'oralement.

d) La séquence des plaques internes n'a aucune raison d'être figée. Sinon une seule bande de métal suffisait pour la déterminer à jamais. En revanche, l'octogone est unique s'il représente l'âge croissant du binôme divin. La raison pour laquelle la séquence externe fut découpée en huit plaques lors de la confection, ou était volontairement démontable lors de l'emploi de l'objet cultuel, nous échappe. Une explication plausible pourrait être la nécessité de présenter la séquence figurative dans les deux positions possibles, avec la plaque de fond comme support ou comme clé de voûte. Cet argument vaut aussi pour les plaques internes ; en conséquence, celui relatif à la séquence unique ou multiple des plaques internes tombe.

Posons en principe que la face interne est mobile par rapport à la face externe. Si l'on identifie un à un les sommets du pentagone, il y a huit façons d'agencer les faces interne et externe en alignant un des sommets du pentagone avec un des sommets de l'octogone. Si on identifie les sommets de l'octogone un à un, il y a quarante façons de les agencer. Posons que les huit sommets sont alignés sur les dates cardinales et intermédiaires, à la latitude 55° N. Il est possible, à la règle et au compas, de construire des angles droits à partir de chacun des sommets du pentagone interne, en reliant entre eux les sommets de l'octogone externe. Faisons débiter le cycle à l'équinoxe de printemps. Dans le tableau suivant nous nommons « apex » le sommet du pentagone pointant l'une des huit dates signifiant les orientations cardinales ou les levers et de couchers solsticiaux :

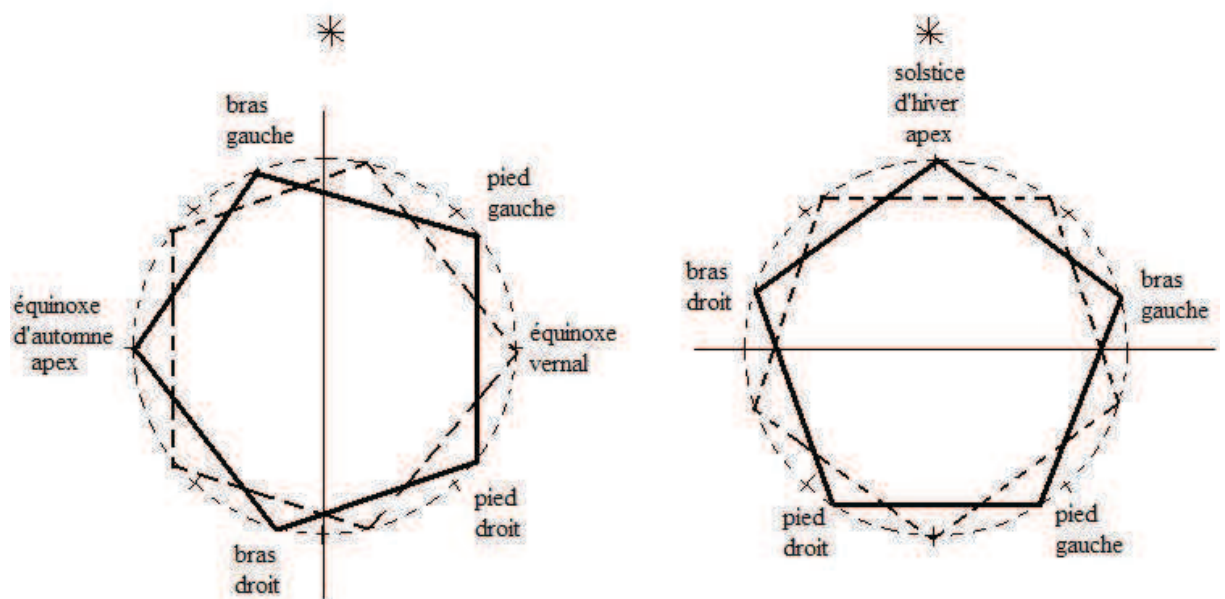
Tableau 44

apex	dates intermédiaires
éq. printemps	5 fois cal. nov et cal. mai, 5 fois cal. fev et cal. août
cal. mai	4 fois cal. nov et cal. mai, 5 fois cal. fev et cal. août
solstice été	5 fois cal. nov et cal. mai, 5 fois cal. fev et cal. août
cal. août	5 fois cal. nov et cal. mai, 4 fois cal. fev et cal. août
éq. automne	5 fois cal. nov et cal. mai, 5 fois cal. fev et cal. août
cal. novembre	4 fois cal. nov et cal. mai, 5 fois cal. fev et cal. août
solstice hiver	5 fois cal. nov et cal. mai, 5 fois cal. fev et cal. août
cal. février	5 fois cal. nov et cal. mai, 4 fois cal. fev et cal. août

Les règles de lecture sont aisément dégagées : les huit combinaisons possibles permettent systématiquement d'aboutir aux dates cardinales –un point que nous n'avons pas reporté dans le tableau- et aux dates intermédiaires. Ceci est repris dans quatre schémas en adoptant le référentiel ptoléméen (le Nord est en haut). Afin d'alléger l'exposé, derrière le pentagone représenté en traits pleins et gras, apparaît en tirets, le pentagone d'orientation opposée. L'identité des sommets du pentagone est fixée à partir de la position verticale du géant de Cerne Abbas, plutôt qu'à partir des cinq plaques internes du chaudron, faute de savoir comment en agencer la

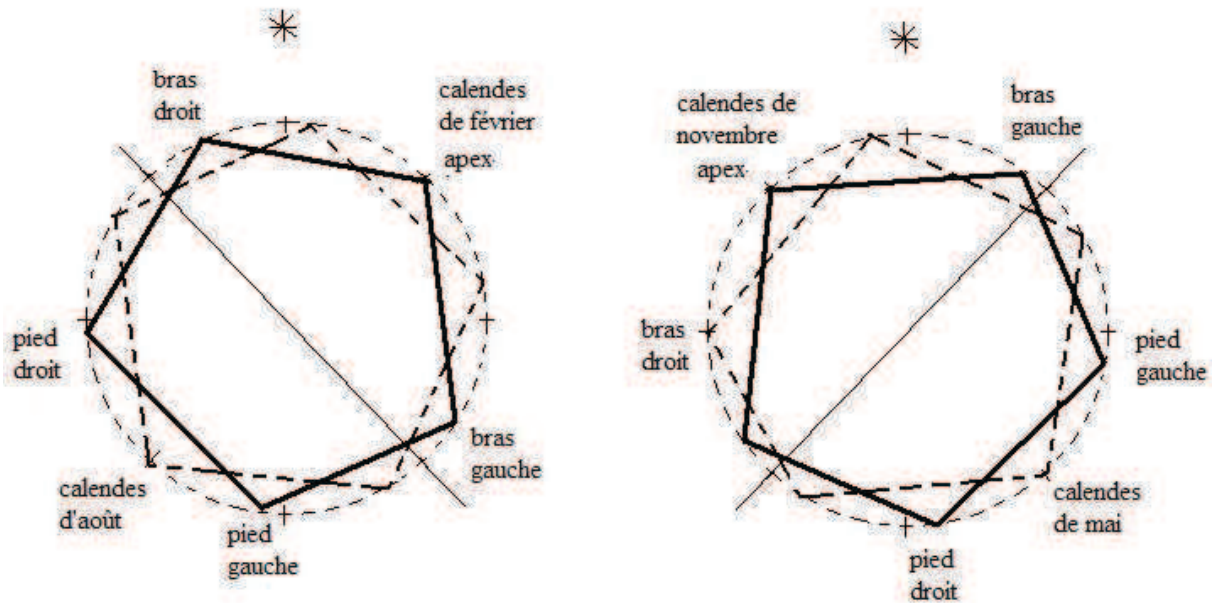
séquence figurative. La correspondance entre le géant à la massue et l'entité andromorphe à bois de cerf est assurée par le membre viril du personnage, au centre de la figure de Cerne Abbas, mais décalée dans le pied droit, à Gundestrup. Les deux premiers schémas sont construits selon les directions cardinales repérées sur l'octogone externe. Sur le schéma de gauche, le plan de symétrie est vertical et passe par les solstices. Sur celui de droite, il est horizontal et passe par les équinoxes. A gauche, les dates signifiées par la tête du géant et son pied gauche, sont l'équinoxe d'automne et le jour saint Télo (le 9 février). A droite, les dates signifiées de la même façon, sont le solstice d'hiver et le jour saint Hernin (le 7 mai).

Figure 90



Nous avons renoncé à placer sur les schémas les dédicaces hagiographiques des dates, tant les titulaires sont nombreux. Les deux schémas suivants sont construits selon les directions intermédiaires. Sur le schéma de gauche, le plan de symétrie associe les calendes de novembre, à celles de mai ; sur celui de droite, les calendes d'août, à celles de février. A gauche, les dates signifiées par la tête du géant et son pied droit, sont le jour sainte Brigitte (le 2 février) et le jour saint Cornély (le 16 septembre). A droite et de la même façon, ce sont le jour saint Hubert (le 3 novembre) et le jour saint Barnabé (le 11 juin) :

Figure 91



Il faudra chercher dans les récits associés aux figures tutélaires, les motifs narratifs établissant les correspondances calendaires. Ainsi pour évoquer l'entité divine placée la tête en haut, il y aura trois possibilités -aux calendes de novembre, au solstice d'hiver ou aux calendes de février- si le haut est associé à l'étoile Polaire. A l'inverse, si le haut est associé à la culmination solaire, les trois possibilités sont les calendes de mai, le solstice d'été et les calendes d'août. Admettons par exemple que la tête du personnage désigne les calendes de février. Dans le référentiel grégorien et avec une date de solstice au 21 décembre, la légende au cerf pertinente sera celle des jours saint Adelin et sainte Véronique. Son pied droit signifie alors le 29 juin : il faudra alors chercher les légendes locales associées aux saints Pérec, Pereg, Perig ou Perreux. Si ces légendes confirment notre interprétation du pied droit de l'entité à bois de cerf représentée sur le chaudron, alors la transmission culturelle est attestée. Revenons à la structure géométrique du chaudron, pour tenter d'en évaluer l'extension paradigmatique.

Il faut d'abord identifier de façon précise les dates signifiées par chacune des configurations. Au passage, examinons un point de détail : fut-il traduire les dates grégoriennes en dates gauloises ? Bien que nous ayons établi une table de conversion à partir de la plaque de Coligny, nous jugeons inopportun de donner le nom gaulois des dates grégoriennes. Ne disposant d'aucune indication calendaire celtique à associer aux récits mythiques, nous ne pouvons présumer que leurs motifs ou fonctions narratives puissent résulter d'une transmission ou d'une rémanence culturelle, malgré l'acculturation romaine. Comme les récits pour lesquels nous disposons d'indications calendaires ont été transcrits par des clercs de culture chrétienne, il faut comparer les motifs et fonctions d'un contexte culturel à l'autre, avant de juger de leur origine. C'est pourquoi nous conservons la nomenclature des dates grégoriennes, avec date de Nouvel An signifiée au solstice d'hiver et reportée des calendes de janvier au 21 décembre. Hormis ce changement d'origine dans la nomenclature, le fonctionnement reste celui expliqué plus haut. Pour évaluer l'extension paradigmatique : nous alignons le raccord entre les plaques internes désigné comme la tête de la séquence, avec celui, situé entre les plaques externes, qui signifie la date de Nouvel An. Cela suffit pour situer les autres « dates » signifiantes,

qui sont les quatre autres raccords entre plaques internes. Si aucun des raccords internes ne coïncide avec l'un de ceux de plaques externes, cela signifie que les possibilités sémantiques de l'année en cours ont été épuisées. Il faut alors passer à l'année suivante pour examiner de nouvelles conjonctions.

Le changement de millésime se fait en glissant les plaques du cercle interne par rapport à celles du cercle externe : dans un mécanisme de type horloger, on le ferait en décalant une roue dentée, d'un cran. Dans le tableau suivant, nous indiquons les dates dans le référentiel grégorien, des orientations lues sur les cercles externe et interne. Nous donnons la fourchette des dates pertinentes, la première calée sur les occurrences astronomiques au 21 décembre, mars, juin et septembre, et la seconde, sur celles au 25 des mois correspondants afin de s'approcher au plus près des repères pris lors de la réforme julienne :

Tableau 45

octogone	date au 21	date au 25	pentagone	date au 21	date au 25
1er jour	21 dec	25 dec	1er jour	21 dec	25 dec
45ème j	3 fev	7 fev	73ème j	3 fev	7 fev
91ème j	21 mars	25 mars	146ème j	15 mai	19 mai
137ème j	6 mai	10 mai	219ème j	27 août	1 sept
183ème j	21 juin	25 juin	292ème j	8 oct	12 oct
229ème j	6 août	10 août			
275ème j	21 sept	25 sept			
320ème j	6 nov	10 nov			
365ème j	21 dec	25 dec			

L'outil calendaire ne fonctionne que si l'on décale les plaques d'un rang à Nouvel An, ce qui revient à incrémenter le comput d'une année. Il importe également d'adopter la cadence annuelle pour le décalage des plaques ; les cercles interne et externe doivent tourner à la même vitesse, sinon on multiplie inutilement les indications. Nous allons traduire les azimuts en dates grégoriennes, en supprimant l'approximation liée à la conversion de 360° en 365 dates : les cinq jours manquants sont « épagomènes ». Autrement dit, si l'année vague compte 365 jours, 360 seulement seront comptés dans le calendrier des mois et des quinzaines alternativement « claires » et « sombres ». Les jours « manquants » pourraient être les fêtes du calendrier irlandais médiéval : nous reviendrons sur ce point. Le tableau suivant donne les dates des jours épagomènes pour huit lustres quinquennaux, à raison d'un jour supplémentaire par colonne. (Après conversion en dates grégoriennes, c'est-à-dire avec les occurrences astronomiques assimilées au 21^{ème} jour de décembre, mars, juin et septembre). Chaque ligne correspond à une année du lustre :

Tableau 46

lustre 1	21 dec	03-mars	15-mai	27-juil	08-oct
	3 fev	17-avr	29-juin	10-sept	23-nov
	21-mars	02-juin	14 aug	26-oct	07-janv
	06-mai	18-juil	29-sept	12 dec	22 fev
	21-juin	02-sept	15-nov	26-janv	09-avr
lustre 2	6 aug	18-oct	30 dec	14-mars	25-mai
	21-sept	4 dec	14 fev	28-avr	10 dec
	06-nov	17-janv	31-mars	12-juin	24 aug
	21 dec	3 fev	15-mai	27-juil	08-oct
	3 fev	17-avr	29-juin	10-sept	23-nov
lustre 3	21-mars	02-juin	14 aug	26-oct	07-janv
	06-mai	18 aug	29-sept	12 dec	22 fev
	21-juin	02-sept	15-nov	26-janv	09-avr
	6 aug	18-oct	30 dec	14-mars	25-mai
	21-sept	4 dec	14 fev	28-avr	10-juil
lustre 4	06-nov	17-janv	31-mars	12-juin	24 aug
	21 dec	03-mars	15-mai	27-juil	08-oct
	2 fev	17-avr	29-juin	10-oct	23-nov
	21-mars	02-juin	14 aug	26-oct	07-janv
	06-mai	18-juil	29-sept	12 dec	22 fev
lustre 5	21-juin	02-sept	15-nov	26-janv	09-avr
	6 aug	18-oct	30 dec	14-mars	25-mai
	21-sept	4 dec	14 fev	28-avr	10-juil
	06-nov	17-janv	31-mars	12-juin	24 aug
	21 dec	03-mars	15-mai	27-juil	08-oct
lustre 6	3 fev	17-avr	29-juin	10-sept	23-nov
	21-mars	02-juin	14 aug	26-oct	07-janv
	06-mai	18-juil	29-sept	12 dec	22 fev
	21-juin	02-sept	15-nov	26-janv	09-avr
	6 aug	18-oct	30 dec	14-mars	25-mai
lustre 7	21-sept	4 dec	14 fev	28-avr	10-juil
	06-nov	17-janv	31-mars	12-juin	24 aug
	21 dec	3 fev	15-mai	27 aug	08-oct
	3 fev	17-avr	29-juin	10-sept	23-nov
	21-mars	02-juin	14 aug	26-oct	07-janv
lustre 8	06-mai	18-juil	29-sept	12 dec	22 fev
	21-juin	02-sept	15-nov	26-janv	09-avr
	6 aug	18-oct	30 dec	14-mars	25-mai
	21-sept	4 dec	14 fev	28-avr	10-juil
	06-nov	17-janv	31-mars	12-juin	24 aug

La conjonction du « premier » sommet du pentagone avec le sommet de l'octogone signifiant le Nouvel An, fait alterner des années « impaires » marquées par les

solstices et équinoxes (encadrés en gras) et des années « paires marquées » par les dates intermédiaires. Les dates encadrées en gras sont les dates successives de changement « d'année ». L'extension du paradigme est au minimum de quarante façons de conjuguer une date signifiant l'apex du pentagone, la tête de l'entité à bois de cerf, avec son pied droit, son membre viril. Il faudra au minimum quatre-vingt légendes au cerf différemment réparties sur le calendrier sanctoral pour ne prouver que la transmission d'une fonction narrative celtique associant le bois de cerf à la virilité, dans les récits chrétiens. Heureusement la matière hagiographique ne manque pas : l'ordre de grandeur du nombre de légendes au cerf est effectivement celui-là. Bien que nous n'ayons pas réussi à les reconstituer toutes, il y a là un encouragement à explorer l'agencement de la liturgie celtique en dates glissantes, plutôt que celui en dates fixes prôné par les Romains.

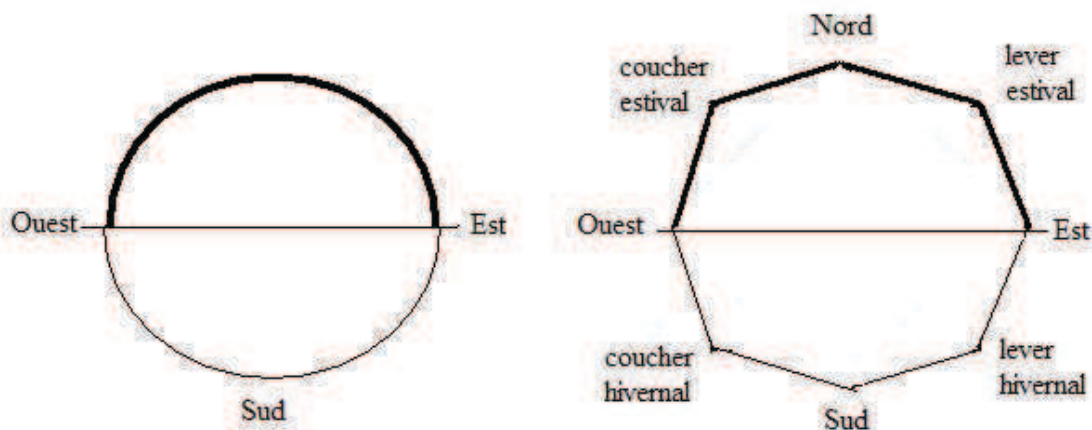
Cet ordre de grandeur en induit un second du même ordre, relatif cette fois au dieu à la roue. De même, avec la déesse aux éléphants. Et ainsi de suite, avec le héros aux trois taureaux, et enfin, avec la scène eschatologique où une cohorte de fantassins se transforme en cavaliers dans l'au delà. En effet, si la plaque représentant l'entité à bois de cerf doit être interprétée au moyen de quarante conjonctions d'une légende parlant de la tête du cerf et d'une légende parlant de la virilité, il faudra accepter d'en examiner quarante traitant de l'entité andromorphe à la roue, quarante traitant de l'entité gynémorphe aux éléphants, quarante du héros aux trois taureaux et enfin, quarante du trépas et de la survie de l'âme des guerriers. L'extension du paradigme nécessaire à l'élucidation du mythe celtique à partir des légendes associées à des dates, est de deux cents récits si l'on ne retient qu'un motif caractéristique par image intérieure du chaudron. Plus on multipliera les connexions entre motifs d'une même plaque afin d'enserrer chacune d'elle dans une interprétation microscopique, plus augmentera la probabilité que les motifs pertinents soient dispersés dans plusieurs textes hagiographiques. La taille du corpus s'allongera d'autant, ce qui n'a rien de choquant quand on se remémore le nombre de motifs narratifs répertoriés dans les index, celui des contes-types et le nombre des versions déjà recensées.

L'année celtique et les dates des fêtes de milieu de saison :

Le fonctionnement de l'outil logique a été décrit à partir des positions du pentagone interne, par rapport à l'octogone externe. Supposons que quatre des plaques externes soient orientées selon les directions cardinales et les quatre autres selon les directions intermédiaires. Le sommet du pentagone dirigé vers la date de Nouvel An, c'est-à-dire le début de cycle, est identifié sous le nom « apex » pour faciliter la représentation mentale. Faisons glisser l'apex d'une orientation à la suivante, chaque année. Tous les huit ans, une des années celtiques débutera à la même date que l'année julienne. Peu importe que le Nouvel An soit fixé par les Romains au solstice d'hiver, si chez les Celtes la date de renouvellement est incrémentée chaque année de 45°, c'est-à-dire décalée de 45 jours, plus un jour épagomène. La conséquence du décalage des dates de Nouvel An est la suivante : quatre ans après que Nouvel An ait été « en haut », l'apex est « en bas ». Le géant à la tête en bas quand le Nouvel An est signifié au solstice d'été. Si l'image choque le lecteur, il lui suffit de se reporter au géant de Wilmington qui, selon notre convention de lecture des cartes, est représenté la tête en bas. Revenons aux positions du pentagone mobile par rapport à l'octogone fixe : quand le pentagone s'aligne sur les quatre azimuts intermédiaires ou les quatre dates homologues, la lecture ne crée

aucune dissonance. En revanche, quand le pentagone est aligné sur l'axe équinoxial, avec l'apex à gauche ou à droite, l'orientation selon l'antinomie haut/bas est sans objet. Pour résoudre cette difficulté, faut-il supprimer l'assimilation des cinq sommets à la figure du géant, afin de pas aboutir à la position incongrue, la « tête en bas » ? Je pense que non. Cette opinion s'appuie sur l'orientation de l'objet dans son environnement, c'est-à-dire en fonction des directions absolues. Pour les huit occurrences de Nouvel An glissant sur un cycle quinquennal, nous associons la phase sombre des cycles à la moitié supérieure de l'octogone, quelque soit la position du pentagone interne. Nous orientons le chaudron dans l'espace, au lieu de n'aligner que les couronnes interne et externe entre elles :

Figure 92



La séquence des dates de Nouvel An celtique est la suivante : quand le pentagone interne est orienté par rapport à l'octogone externe, comme l'est prime par rapport au levant équinoxial, l'apex est à droite. A l'inverse, quand le pentagone est par rapport à l'octogone, ce que vêpres est au couchant équinoxial, l'apex est à gauche. Reconstituons la série calendaire à partir du calendrier archaïque : la position de Nouvel An est fixée à prime de l'équinoxe vernal, c'est-à-dire en conjonction du renouveau printanier. Choisir prime du solstice d'hiver est tout aussi absurde que choisir prime du solstice d'été. Quant à fixer un début de phase sombre ou claire, en conjonction de matines ou sexte d'une culmination solaire ou stellaire, c'est pure hérésie. La séquence des dates glissantes de Nouvel An sur huit ans, se déroule en suivant les heures « canoniales », ainsi reprises dans la liturgie médiévale : prime, tierce, sexte, none, vêpres, complies, matines et laudes. Le tableau suivant développe la première année du premier lustre d'un cycle de quarante ans. Les dates sont ici rangées dans l'ordre du comput, un ordre bizarre qui correspond à la rotation des cinq sommets mobiles par rapport aux huit sommets fixes :

Tableau 47

	tête	bras D	pied D	bras G	pied G
prime	21 mar	2 jun	14 aug	26 oct	7 jan
tierce	6 mai	18 jul	29 sep	12 dec	22 fev
sexe	21 jun	2 sep	15 nov	26 jan	9 avr
none	6 aug	18 oct	30 dec	14 mar	25 mai
vêpres	21 sep	4 dec	14 fev	28 avr	10 jul
complies	6 nov	17 jan	31 mar	12 jun	24 aug
matines	21 dec	3 mar	15 mai	27 jul	8 oct
laudes	3 fev	17 avr	29 jun	10 sep	23 nov

Comme les cinq plaques intérieures n'ont pas encore été reliées, à notre connaissance, selon une séquence figurative convaincante, nous avons identifié les colonnes de ce tableau selon l'anatomie du géant de Cerne Abbas. Nous aurions pu les nommer d'après une séquence de cinq sites visités au cours du « cylch » gaélique (l'un de ces circuits est évoqué dans la littérature irlandaise). Les nommer d'après les cinq plaques du chaudron (dieu à bois de cerf, dieu à la roue, déesse aux éléphants, tuerie du triple taureau, trépas des guerriers) ne changeait rien à la logique du comput calendaire mais figeait la séquence figurative. N'ayant aucun moyen de déterminer une séquence plausible, nous y avons renoncé. Dans ce tableau, la date encadrée en gras correspond au Nouvel An du comput grégorien où, rappelons-le, les changements de millésime se font à date anniversaire. Autrement dit, ce tableau applique la logique calendaire julienne, à des dates celtiques. Pour supprimer la dissonance, nous restituons le calendrier de la première année du premier lustre celtique en conservant la séquence temporelle des dates, regroupées en quatre saisons. Les 5 x 8 éléments sont ordonnés en 5 x 4 x 2 éléments, ce qui ne change strictement rien. Les quatre saisons sont partagées en leur milieu par les dates entre lesquelles se situent respectivement Belteine, Lugnasad, Samain et Imbolc : il suffit d'utiliser quatre des jours épagomènes pour intercaler quatre fois de suite, un jour entre la fin de la première moitié de la saison et le début de sa seconde moitié. La longueur de l'intervalle à couper en deux par ce jour supplémentaire, est d'environ neuf jours.

Dans le tableau suivant, nous avons laissé une place vide pour les quatre jours intercalés en milieu de saison, en sus du décompte normal des jours : comme la division des mois suit le comput julien plutôt que celui de la plaque de Coligny, il ne faut pas s'étonner des petites incohérences à un ou deux jours près. Les jours épagomènes, dans la première année du premier lustre, seront placés entre le 1^{er} et le 2^{er} mai, entre le 1^{er} et le 2^{er} août, entre le 30 octobre et le 1^{er} novembre, entre le 30 et le 31 janvier. Quant au cinquième jour épagomène, nous le supposons placé à la veille du Nouvel An, ici placé au 21 mars. Le cycle de quarante ans, dans cette perspective, aurait été composé de cinq groupes de huit tableaux de ce type.

Au cours chacun de ces cinq lustres, les dates de Nouvel An permutent d'une année à l'autre sur un rythme de huit ans, et déplacent d'autant la position des jours épagomènes :

Tableau 48

printemps	été	automne	hiver
21-mars	21-juin	21-sept	21 dec
31-mars	29-juin	29-sept	30 dec
09-avr	10-juil	08-oct	07-janv
17-avr	18-juil	18-oct	17-janv
28-avr	27-juil	26-oct	26-janv
/	/	/	/
06-mai	6 aug	06-nov	3 fev
15-mai	14 aug	15-nov	14 fev
25-mai	24 aug	23-nov	22 fev
02-juin	02-sept	4 dec	03-mars
12-juin	10-sept	12 dec	14-mars

Bien que nous n'ayons pas détecté d'erreur de calcul dans la métrique celtique, nous récusons l'abus des fonctions narratives et des termes désignant des êtres, là où ne devraient être utilisés que des fonctions mathématiques et des nombres. Citons ici Michel Serres, pour illustrer le procédé :

« Le miracle grec tombe et descend du ciel, la vieille question de l'origine de la géométrie se résout en ce passage lumineux et noir des astres à cet axe, dont le nom dit qu'il connaît. »²⁸⁹⁶

« Retournant tout ce processus, Thalès se pose, puis résout le problème inverse du gnomon. Au lieu de laisser la pyramide parler du Soleil, savoir l'invariant dire l'échelle du variable, il demande au Soleil de parler de la pyramide, c'est-à-dire au changeant de dire constamment quelque chose de ce qui demeure. Ruse plus forte que celle de Comte : l'invariant ne discerne plus écarts du variable, mais, à l'inverse, parmi le variable, Thalès discerne l'invariant stable et découvre l'inconnu. »²⁸⁹⁷

Il est vain de paraphraser ces lignes. Notre méthode de travail -où des calculs effectués sur les valeurs données par les Celtes médiévaux permettent de postuler l'existence d'objets non représentés sur les artefacts archéologiques- va être mise à l'épreuve de manière bien différente. La question est de savoir si les cerfs, corbeaux, aigles et saumons de la métrique médiévale, bien qu'ils ne soient pas représentés sur le chaudron de Gundestrup, permettent d'en expliquer les figures narratives externes.

La composition figurative du chaudron de Gundestrup :

Nous disposons de quatre jalons historiques, pour dresser une perspective de l'ethnohistoire française :

1) l'époque protohistorique est mal documentée. La seule référence vraiment intéressante est constituée par la série des cinq plaques intérieures du chaudron de Gundestrup que la plupart des commentateurs s'accordent à identifier comme une « mythologie celtique ». Si elle est « panceltique », elle doit également être connue en Gaule indépendante.

2) L'époque de la conquête est documentée notamment par les commentaires de César et de ses contemporains. C'est en revanche un moment de l'histoire au cours duquel il est difficile de discerner ce qui appartient en propre à la civilisation gauloise, de ce qui lui est imposé, notamment du fait de la réforme du calendrier civil et de l'éradication de la classe des druides. La méthode comparatiste permet de

confronter ce qui émane de la liturgie gréco-romaine, avec les quelques caractéristiques typiquement celtiques qu'on peut encore observer, quelque deux siècles après la conquête, dans la structure du calendrier indigène. La plaque de Coligny est alors le document de référence.

3) L'époque médiévale est nettement plus proluxe. Nous disposons de textes en langue romane et de textes en langues gaéliques. Ceux des XII et XIII^e siècles ont eu un tel succès littéraire qu'il serait incongru de ne pas les étudier pour ce qui concerne le cerf.

4) L'époque contemporaine n'est pas réductible à un genre littéraire quelconque : les documents pertinents peuvent aussi bien être recherchés dans les écrits des folkloristes que dans ceux des ethnographes, des historiens des religions ou des ethnozoologues. Comme certains des auteurs prétendent décrire objectivement le réel, nous avons jugé nécessaire d'effectuer certains rapprochements avec d'autres descriptions des mêmes objets conduites selon des protocoles reproductibles.

D'aucuns pourraient penser que l'époque préhistorique, abondamment documentée sur le territoire national pour ce qui concerne les cerfs comme ressource alimentaire, comme matière première osseuse pour la confection d'outils ou comme support d'un imaginaire des saisons, des rapports sociaux ou de l'eschatologie, devrait être le point de départ de l'étude diachronique : je ne partage pas cette opinion, étant dans l'incapacité de rapprocher les images de cerfs gravées sur support osseux et les pétroglyphes des grottes ornées, de leurs orientations dans l'espace. N'ayant pour seule expérience directe en ce domaine que les visées de terrain reprises avec Marco Garcia Quintela en 2010, nous laissons nos spéculations de côté : d'autres chercheurs sauront apporter à la communauté scientifique des résultats mieux fondés. En revanche, pour ce qui concerne l'époque précédant la conquête romaine, nos résultats sont solides et s'appuient sur le rapprochement des indications fournies par divers géoglyphes celtiques insulaires, des mosaïques gallo-romaines et la structure du chaudron de Gundestrup. L'écart diachronique entre l'artéfact le plus ancien (le chaudron) et les plus tardifs (les géoglyphes anglais), ne nous semblent pas d'une ampleur suffisante pour remettre en cause l'homogénéité des représentations imaginaires sous-jacentes : mon opinion sur ce point est fondée sur la réinterprétation, attestée en Galice, de pétroglyphes au cerf à des époques nettement plus tardives : les dédicaces qui permettent de prouver l'alignement des pétroglyphes primitifs, sont inscrits en langue romane. Que l'alignement non signifié à l'époque primitive l'ait été plus tardivement, est un argument en faveur de la continuité des pratiques d'observation des occurrences astronomiques remarquables, quand l'oralité était le seul mode de transmission. Si la stabilité culturelle est assurée dans les quelques siècles avant et après la conquête des territoires celtiques, les mythes en partie représentés sur le chaudron, devraient être cohérents avec les images représentées sur le flanc des collines anglaises. Venons-en aux différents modes de partition du temps et de l'espace, comme structures des mythes.

Le découpage bipolaire est prégnant : sur le plan sémantique, c'est l'antinomie clair/sombre qui s'impose à la perception. Déclinée en ses multiples versions (jour/nuit, été/hiver, chaud/froid, faste/néfastes etc.), elle ne résiste cependant pas aux tentatives d'une élaboration narrative mathématisée : la valeur quantitativement la plus élevée est associée aux phases claires (jour, été) et aux événements jugés comme « chaud », « faste » etc., tandis que la valeur opposée l'est aux phases sombres et aux événements connexes. Il faudra attendre l'invention de la comptabilité en partie double, pour que les équilibres compensés, les « jeux à somme

nulle », deviennent de bonnes images du rapport entre les valeurs « positives » et les valeurs « négatives » respectivement associées aux phases « claires » et « sombres ». Les astronomes n'avaient pas eu besoin d'attendre l'invention du zéro et des nombres relatifs pour s'intéresser de près aux transitions de phase : il n'y a qu'à ces dates que l'observation des variations saisonnières d'ensoleillement peut être correctement menée. Le hasard de la biogéographie des espèces a fait que le cerf, le bœuf sauvage et l'homme aient en commun d'être des espèces de « jours courts » dont le rut automnal se traduit par des naissances, huit à neuf mois plus tard, vers le solstice d'été.

Ainsi, alors que le découpage bipolaire clair/sombre n'aurait jamais dû aboutir à l'opposition printemps/automne, il s'est trouvé un moyen indirect de faire signifier l'équinoxe –un phénomène qui n'a aucune valeur narrative et devrait n'intéresser que les scientifiques- par le truchement d'une antinomie fondamentale, la distinction entre la bête et l'homme. En niant que la fraction masculine de nos communautés puisse être assimilée aux bêtes en rut, le mythe européen mettait en valeur ces particularités : le rut des cerfs en automne et la perte de leur bois au printemps, ou son inverse narratif, la floraison des végétaux au printemps et la maturation de leurs graines et fruits en automne. La bipolarité printemps/automne qui n'avait aucune raison d'être signifiante, revenait alors dans le champ sémantique là où l'imagination s'accommode plus volontiers des antinomies clair/sombre, chaud/froid, haut/bas, heureux/malheureux, vivant/mort etc. Le raccord était difficile à faire mais l'enquête de terrain nous a conduit à cette évidence : on ne peut conjuguer les valeurs équinoxiales et solsticiales que sur le mode de la dissymétrie. Equinoxe de printemps et solstice d'hiver dans le mythe marial, équinoxe d'automne et solstice d'été, dans la version cynégétique, où « les biches portent comme les femmes ». Encore une fois, les veneurs donnaient le ton : au cerf, les sons hauts et clairs de l'été, au sanglier, les sons bas et rudes de l'hiver.

D'une façon boiteuse, les récits nous conduisaient à une partition en quatre des référentiels temporels ou spatiaux : quadripartition des saisons sous notre climat et quadripartition de l'espace, avec trois orientations marquées par le soleil à l'équinoxe et la quatrième, marquée par l'étoile polaire. Une quadripartition complémentaire est connue depuis l'Age du Bronze pour le moins, car le disque de Nébra daté de seize siècles avant notre ère, en fait mention de façon évidente. Les levers et couchers solaires aux solstices sont repérés sur le disque ; malheureusement, le disque a été conçu pour rendre de compte d'un site qui se trouve trop au Sud pour que la quadripartition de l'espace soit reliée mythiquement à celle des directions cardinales. Il faut donc attendre quatorze siècles pour qu'un document complémentaire atteste d'une relation possible entre les directions cardinales et intermédiaires. Dans les pages qui suivent, nous montrerons que la division en 8 parties égales du chaudron de Gundestrup peut être comprise comme la division en deux séries complémentaires : les quatre azimuts cardinaux (trois orientations équinoxiales plus celle de l'étoile polaire) et les quatre azimuts intermédiaires (les levers et couchers solsticiaux, à la latitude d'invention de l'objet).

Les partitions en deux, quatre ou huit parties égales sont évidemment à rapprocher d'une métrique du temps, que l'on peut difficilement imaginer sans le recours à l'antinomie jour/nuit et à l'antinomie été/hiver. Il est d'usage en la matière d'attribuer aux Egyptiens « l'invention » première et définitive de l'année de 365 jours et six heures, comme si la même invention ne pouvait être faite sans observer la concomitance de la crue du Nil et du lever héliaque de Sirius. Nous ne savons pas

combien de jours et d'heures durait l'année des Celtes, mais les témoignages de leurs contemporains soulignent la compétence astronomique des druides. Nous partons du postulat selon lequel le chaudron de Gundestrup est un témoin de celle-ci car le document fournit deux indications complémentaires les unes des autres, sa division externe en 8 parties égales et sa division interne en 5 parties égales. Une division du cercle en cinq parties égales fait immédiatement penser à des valeurs angulaires, puisque $5 \times 72^\circ$ valent un cercle de 360° . La clé d'interprétation temporelle se trouve donc dans la division de l'année en cinq parts égales, puisque 5×73 jours font 365 jours : il ne manque à l'année vague que les six heures, moins quelque onze minutes. Comment représenter l'année à l'aide d'un pentagone si les $5 \times 72^\circ$ décrivent le cycle annuel de 365 jours ? La solution est simple : on compte cinq saisons de 72 jours représentés chacun par un degré d'angle et on rajoute cinq jours non représentés dans la division du cercle en 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 12, 15, 20, 30, 40 ou 60 parts. Par assimilation avec la notion de jours « épagomènes » dans le comput égyptien, nous nommons ainsi les cinq jours « manquants » sur la couronne d'un cercle divisé en 360° et censé représenter le cycle des saisons.

Notre démarche diffère de celle de Claude Gaignebet, précurseur en la matière. Nous nous en sommes expliqués oralement en mai 2010 ; il ressort de cette discussion qu'il concevait le double décompte en cinq parts et en huit parts, mais ne savait pas comment accorder une partition de l'année folklorique en huit ou neuf « quarantaines », d'une partition en huit orientée selon les indications solaires ou stellaires. Autrement dit, Claude Gaignebet hésitait à figer la correspondance entre une direction cardinale, le Nord indiqué par la Polaire par exemple, et une date sur la roue des saisons. Ce refus nous laissait libres d'interpréter le Nouvel An celtique en dates « cardinales » glissant tout au long du calendrier. La notion de date « cardinale » ne peut être définie que par homologie avec la direction du « cardo » romain, l'axe partageant l'espace entre le Nord repéré par antithèse, et le Sud, repéré par la culmination solaire. Nous utiliserons l'appellation de dates « cardinales » pour les opposer aux dates « intermédiaires » : sont cardinales, au sens strict, les dates de solstices, approximativement aux 21 des mois de juin et de décembre à l'époque de César mais figées au 25 décembre pour ne pas interférer avec les Saturnales, l'année de la réforme calendaire. Par abus de sens et quand le contexte s'y prête, nous parlerons de quatre dates ou quatre fêtes « cardinales » pour désigner les 21 des mois de décembre, mars, juin et septembre. A cause de cette référence primitive aux calendes de janvier, en l'an 46 avant notre ère, il peut être fait mention de dates « cardinales » au 25 des mêmes mois, pour faire mention des dates anniversaires du découpage primitif de l'année julienne. La réforme grégorienne a mis fin à ces errances : les quatre dates au 21 semblent aujourd'hui faire consensus, pour signifier le début des saisons. L'intervalle entre ces quatre dates n'est pas exactement de 91 jours (4×91 font 364 jours). Si l'on souhaite recalculer les résultats présentés dans les tableaux suivants, on verra que nous tenons compte de la « roue des saisons » pour définir notre découpage du calendrier. On pourrait très bien rectifier le tir et décaler légèrement les dates « cardinales » : toutes alors ne seraient pas au 21 des mois considérés.

Gaignebet n'a pas proposé d'interprétation du calendrier en dates glissantes d'une année à l'autre, que ce soit au cours d'un lustre quinquennal ou au cours de cycles calendaires plus longs ; il en est resté à des éléments fixes, tels que peuvent l'être un Nouvel An concomitant du renouveau printanier de la végétation, de la crue du Nil ou du solstice d'hiver. Si nous devons adopter une vision du signe

linguistique motivé par des contingences, alors nous pourrions très bien considérer que des éléments extérieurs au calendrier lui servent de « donneur de temps » : l'interprétation serait congruente avec les innombrables dictons mettant en scène des événements rythmiques de la vie courante. C'est inverser la relation de causalité que de voir dans les êtres vivants, une cadence ou des phases temporelles. Il est tout à fait plausible de faire du solstice d'hiver ou du lever de Sirius, un indicateur du temps cyclique. Assimiler la crue du Nil à un indicateur cosmique est encore plausible, quoique indirectement. En revanche, assimiler le renouveau végétal lors de la crue du Nil -ou chez nous à l'équinoxe- à une indication cosmique n'a pas de sens, même dans une perspective aristotélicienne de la relation causale.

Il m'est difficile de savoir ce qu'aurait été l'opinion de Gaignebet sur ces points. Il n'est pas apparu que ceux revendiquent, à tort ou à raison, de travailler dans la même lignée que lui, aient abordé ces questions. Aussi deux créatures notionnelles sont au mieux encore floues, au pire des créatures chimériques : Gaignebet proposait le concept de « quarantaines », censées être des intervalles entre les dates majeures du calendrier, que nous identifions comme « cardinales » au sens strict, équinoxiales et « intermédiaires ». Il énonçait ensuite le concept de « religion carnavalesque ». Nous reviendrons sur ces notions pour les discuter dans la perspective des travaux de Philippe Walter. Auparavant, il convient de faire la remarque suivante : Saintyves, Van Genep, Gaignebet et d'autres après eux ne font pas la différence entre des dates fixes et des événements récurrents tels que feux, fêtes et festins, ou leurs inverses, l'extinction, les moments de deuil et de privation. Leurs commentaires consistent pour la plupart à noter les diverses occurrences, à des dates remarquables ou non, sans les articuler dans une syntaxe selon les antinomies feu/extinction, fête/deuil ou festin/privation, etc. S'ils ne l'ont pas fait, alors que les données s'y prêtent, c'est qu'ils ne distinguaient pas la date de l'événement.

Analysons ce que peuvent être des dates dans une syntaxe annuelle un peu plus complexe que celle du calendrier julien mais cependant nettement moins complexe qu'un calendrier luni-solaire. La structure qui permet de décrire cette syntaxe est attestée dans l'agencement du chaudron de Gundestrup, dont nous donnons l'interprétation calendaire. Faut-il énoncer l'hypothèse sous-jacente ? Elle est fondée sur les indications angulaires, obtenues par alignement des bords de plaques avec les repères solaires et stellaires, définissant les jours de fêtes de l'année liturgique dans la culture des Celtes indépendants. Elle ne peut pas être validée par le décor des plaques internes. Elle ne peut pas être réfutée par le rapprochement avec les mythes celtiques insulaires ou les légendes hagiographiques chrétiennes. En effet, cette hypothèse est fondée sur le glissement des dates indiquées par les angles de 72° par rapport à celles indiquées par des multiples des angles de 45°. C'est pourquoi l'intervalle diachronique entre l'époque primitive des cultes et leur évocation dans un contexte chrétien suffit à invalider la restitution, même si on parvient à décrypter sur les cinq plaques internes les fêtes médiévales préservant une partie de la tradition des Celtes indépendants. L'hypothèse est donc autoréalisatrice.

La dite structure est incomparablement plus simple que celle de la plaque de Coligny puisque elle est strictement solaire : le cercle est divisé en deux séries par des angles multiples de 45° à l'extérieur, et des angles de 72° à l'intérieur du chaudron. L'outil calendaire sous-jacent conservera le statut de conjecture tant que nous n'aurons pas analysé les fonctions narratives d'autres « chaudrons » dans les récits mythiques des Celtes. Ceci d'autant plus qu'aucun instrument astronomique n'est directement comparable à celui-ci : il faudra le confronter à des instruments de

navigation fonctionnant à l'aide des repères stellaires, pour valider notre hypothèse. A ce stade de l'analyse, la question de la comparaison n'est pas réglée : autrement dit, le décor du chaudron de Gundestrup (son entité andromorphe à bois de cerf) est interprété indépendamment de la plaque de Coligny (son mois Elembiu) et des instruments de navigation des peuples méditerranéens.

La structure interne du chaudron est quinaire quand la structure calendaire de la plaque de Coligny est duodécimale. Cependant nous retrouvons en lisant n'importe laquelle des combinaisons de plaques, l'indication des équinoxes, des solstices et des dates intermédiaires, ce qui laisse présager de la puissance de l'outil logique. Les questions non résolues sont celles de la signification liturgique d'une cinquième date (le cinquième jour épagomène) et de la fraction de jour (six heures moins onze minutes) entre le décompte calendaire vrai et le découpage de l'année vague en 365 jours. A ces deux énigmes, notre analyse n'apporte aucun élément de réponse. Nous avons évoqué plus haut les bouleversements créés par différentes composantes de la culture gréco-orientale exportée par Romains, puis par l'abandon des cultes indigènes à mesure de la progression du culte chrétien. A ce stade de notre exposé, nous n'avons aucun argument en faveur de l'antériorité du comput celtique à quatre fêtes « en carré », par rapport à la date de leur première mention dans un texte. Comme l'artéfact le plus archaïque, le chaudron de Gundestrup, révèle un mode celtique de calcul semblable à celui de cinq jours épagomènes, nous pouvons maintenant relier les quatre fêtes révélées par un texte médiéval, avec le calendrier de Coligny : l'argument est que celui-ci est antérieur à la christianisation. En revanche, nous ne pouvons relier les quatre fêtes celtiques médiévales avec les motifs narratifs médiévaux, et encore moins avec les légendes hagiographiques ultérieures et la coutume contemporaine attestée en Bretagne.

Le chaudron de Gundestrup comme aide-mémoire :

Si un mythème est motivé par ce qu'on peut dire de la réalité ou prédire du futur, alors le chaudron de Gundestrup est un répertoire de mythèmes remarquablement bien conçu. Mais tout ceci, dans quel but ? Il devient possible de rapprocher les motifs narratifs médiévaux ou hagiographiques, du géoglyphe de Cerne Abbas. Ensuite, il faudra trouver la clé pour passer de l'anatomie du géant, aux scènes représentées à l'intérieur du chaudron. Si c'est impossible, il faudra démembrer le géant en dates et passer de celles-ci aux titulatures sanctorales.

L'exercice est plus difficile puisque les motifs narratifs censés glisser d'une date à l'autre, ont été figés en dates grégoriennes. Malgré cette réserve il devrait être possible d'interpréter les figures mythiques celtiques sous-jacentes aux motifs narratifs « importés ». Il s'agit d'identifier les motifs censés restituer les récits antérieurs à l'acculturation, parmi les fonctions narratives et/ou les motifs théologiques gréco-romains et/ou chrétiens. Nous avons procédé à cette restitution sur la partie du calendrier celtique concernée par notre propre étude thématique, c'est-à-dire le cerf et la saison où il se manifeste, l'automne. Nous avons vu précédemment que quand Nouvel An est fêté le 21 septembre de la première année du premier lustre, les autres dates du trimestre celtique s'enchaînent comme suit :

29 septembre, 8 octobre, 18 octobre, 26 octobre, puis jour épagomène,
ensuite 6 novembre, 15 novembre, 23 novembre, 4 décembre, 12 décembre.

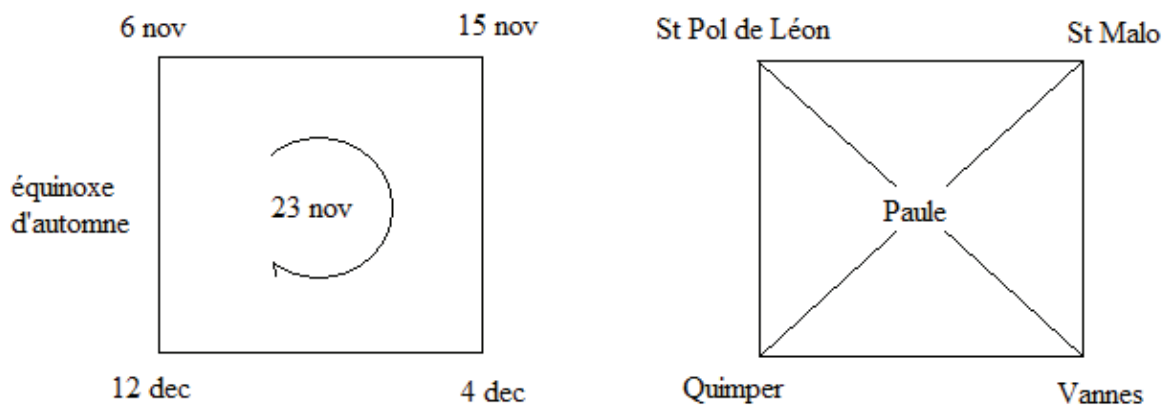
Nous convertissons alors les jours grégoriens en titulatures hagiographiques :

Michel, Ké ou Quay, Gwenvael, Amand, jour épagomène
puis Léonard, Malo, Théau ou Kentigern ou Renaud, Barbe, Corentin.

La série Léonard, Malo, Théau, Paterne, Corentin est facile à identifier : c'est le tour des quatre villes du Tro Breizh quand il est restreint à la contenance territoriale de la Bretagne ducal : saint Théau marque ici le « mediolanum », à Paule. La seule dissonance provient de la commutation entre le saint homme de Vannes, Paterne, fêté le 15 avril, et la dédicace du 4 décembre à sainte Barbe. Comment la résoudre ? Dans le conte du « teuz ar pouliet » recueilli par Souvestre, les places sont inversées : Barbe Riou est la fille de Jalm Riou, un fermier de Morlaix c'est-à-dire au Nord-Ouest du Tro Breizh, alors qu'on attend une Barbe au Sud-Est du Tro Breizh. Pour dissiper le *qui pro quo*, il faudra vérifier si la Tour de la Poudrière, à Vannes, fût placée sous la tutelle de sainte Barbe, à la date du 4 décembre. Ensuite, il restera à identifier un conte vannetais évoquant Barbe Riou, une femme faisant rôtir quelque rat au printemps, sinon quelque grenouille ou « teuz », en automne.

Poursuivons l'exercice en suivant les sanctuaires et oratoires que ces personnages sont censés avoir fondés : saint Léonard à Saint-Pol-de-Léon, saint Malo dans la ville éponyme, sainte Barbe à Vannes et saint Corentin à Quimper. La séquence calendaire indique l'ordo d'un Tro Breizh effectué dans la seconde moitié de la saison automnale : le 6 novembre à Saint-Pol-de-Léon, le 15 novembre à Saint-Malo, 23 novembre à Paule, le 4 décembre à Vannes, le 12 décembre à Quimper. Du fait des dates glissantes de Nouvel An, il n'y a aucun moyen d'assurer la concordance entre les dates du rite et les orientations absolues. Implicitement, le référentiel est calé sur le couchant équinoxial, à Paule :

Figure 93

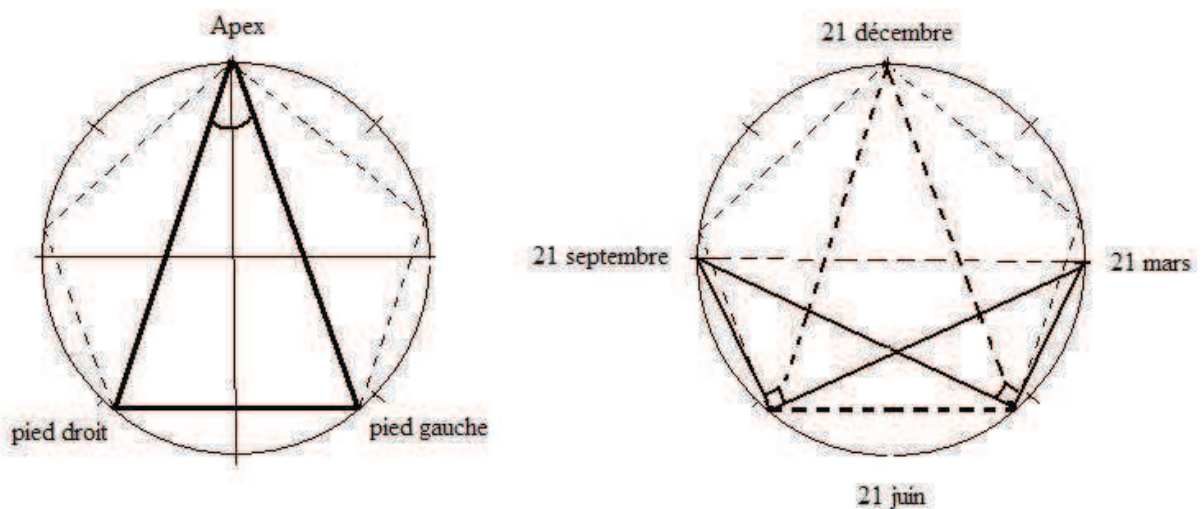


Ici, les intervalles sont indiqués en temps de trajet, soit environ 36 jours pour effectuer les 400 km du Tro Breizh en période hivernale, quand les jours sont courts. Cette valeur corrobore celle d'un mois obtenue par extrapolation à partir de la troménie de Locronan effectuée en été, quand les jours sont longs. Le rapprochement est effectué, pour la première année du cycle de quarante ans, par l'intervalle entre le 10 juillet et le 18 juillet durant lequel se situe le dimanche de procession à Locronan. Le 18 juillet est dédié officiellement à saint Arnaud et en Bretagne, à saint Gonéry, un saint homme dont la statue priapique en Saint-Thégonnec ne laisse aucun doute. « Gonéry » ou « Gonnec », « Tégonnec » ou « Tégo » sont autant de variantes onomastiques du saint homme au cerf. Sous le vocable « Théleau », il est établi à Plogonnec, sur le versant Sud du Ménez Lokorn. Notre restitution du rituel à partir de la structure du chaudron, ne sera complète que quand les sept autres possibilités d'exécution d'un périple amphidromique sur le modèle du « cylch » gallois, auront été décrites : alors le lien aura été fait avec les textes mythiques médiévaux et

notamment, la « Courtise d'Etaine ». Nous considérons cependant que nos résultats comblent un écart de vingt-deux siècles entre l'époque d'exécution de l'artéfact qui nous a permis de restituer le calendrier celtique, et l'époque contemporaine, où les rites amphidromiques sont attestés. En ce sens, la transmission culturelle est effective malgré l'évolution narrative relevant de la christianisation de la coutume.

Pour comprendre les propriétés remarquables du pentagone, nous avons consulté le dictionnaire de mathématiques élémentaires de Stella Baruk (1992). La figure de base consiste à établir l'un des triangles reliant le sommet du pentagone aligné avec le polygone externe. On repère ainsi « l'apex » et les deux « pieds », de part et d'autre de l'axe de symétrie. Puis de chacun des « pieds », on relie les points orthogonaux par rapport à l'axe de symétrie. On a alors restitué deux triangles rectangles dont les angles droits sont situés aux « pieds » du triangle de départ :

Figure 94



Si l'apex est situé à une date remarquable -en l'occurrence le solstice d'hiver grégorien- on verra depuis chacun des « pieds » les deux dates orthogonales à l'axe solsticial : ici, les équinoxes. Il suffit alors d'appliquer une rotation et quelque soit le sommet du polygone externe sur lequel on place « l'apex » du pentagone, ses deux « pieds » sont les points à partir desquels on trace la droite perpendiculaire au diamètre passant par « l'apex ».

D'une façon plus générale, la réitération d'une figure géométrique à partir d'un triangle quelconque qui en constitue l'un des éléments, se fait à partir de la réitération de ce triangle : on obtient des triangles inscrits, en joignant les « pieds » des perpendiculaires à chacun des côtés du triangle de base. En partant d'un point quelconque de la figure, et à condition de réitérer trois fois le triangle « podaire », on restitue une image homothétique de la figure initiale. Le procédé, extrêmement puissant pour appréhender la réduction ou l'extension des ordres de grandeur en géométrie plane, fonde la métrique temporelle des Celtes.

La longue durée :

Changeons maintenant de niveau sur l'échelle des grandeurs temporelles et admettons que les sommets de l'octogone ne signifient pas les huit dates majeures de l'année solaire à la latitude ad hoc, mais les occurrences d'un cycle plus long. Il faudrait alors que les périodes présumées soient des multiples par huit d'un nombre entier. Aucune des « valeurs qualitatives » construites à partir du rythme ternaire ne

peut y prétendre : le « cheval » (27 ans), « l'homme » (81 ans), le « cerf » (243 ans), le « corbeau » (729 ans), « l'aigle » (2187 ans) ou le « saumon » (6 561 ans) ne sont pas les « valeurs qualitatives » d'une période naturelle. Seule la précession se prête au jeu de la décomposition en quatre quotités de 6561 ans chacune, avec retour à l'identique.

Nous reportons dans le tableau suivant la série des conjonctions des dates signifiées par l'alignement des bords de plaques internes avec ceux des plaques externes, quand l'écart entre les sommets est mesuré à l'aide de la valeur qualitative des nombres d'années. On sait par exemple que si ce nombre d'années est un « cerf », les huit « cerfs » valent 1944 ans ; ainsi après quatre « cerfs » plus quarante ans, Etaine renaît en tant que fille d'Etar. Nous pourrions très bien signifier les écarts entre les sommets de l'octogone, à l'aide de la « valeur qualitative » d'un « corbeau », d'un « aigle » ou d'un « saumon ». Ainsi quand l'écart entre les huit sommets ne vaut qu'un « demi saumon », il est vraisemblable que le motif narratif emprunte moins à la multiplication des pains et des poissons des récits évangéliques, qu'au fond mythique des Celtes. Le « saumon » aurait-il été entier si la légende chrétienne avait considéré saint Corentin et sa « conhospita » à parts égales ? Voici le calendrier établi à partir de n'importe laquelle des « valeurs qualitatives » :

Tableau 49

	« animal » 1	« animal » 2	« animal » 3	« animal » 4
lustre 1	21 dec	21 dec	21 dec	21 dec
	3 mar	3 mar	3 mar	3 mar
	15 mai	15 mai	15 mai	15 mai
	27 jul	27 jul	27 jul	27 jul
	8 oct	8 oct	8 oct	8 oct
lustre 2	3 fev	3 fev	3 fev	3 fev
	17 avr	17 avr	17 avr	17 avr
	29 jun	29 jun	29 jun	29 jun
	10 sep	10 sep	10 sep	10 sep
	23 nov	23 nov	23 nov	23 nov
lustre 3	21 mar	21 mar	21 mar	21 mar
	2 jun	2 jun	2 jun	2 jun
	14 aug	14 aug	14 aug	14 aug
	26 oct	26 oct	26 oct	26 oct
	7 jan	7 jan	7 jan	7 jan
lustre 4	6 mai	6 mai	6 mai	6 mai
	18 jul	18 jul	18 jul	18 jul
	29 sep	29 sep	29 sep	29 sep
	12 dec	12 dec	12 dec	12 dec
	22 fev	22 fev	22 fev	22 fev
lustre 5	21 jun	21 jun	21 jun	21 jun
	2 sep	2 sep	2 sep	2 sep
	15 nov	15 nov	15 nov	15 nov
	26 jan	26 jan	26 jan	26 jan
	9 sep	9 sep	9 sep	9 sep
lustre 6	6 aug	6 aug	6 aug	6 aug
	18 oct	18 oct	18 oct	18 oct
	30 dec	30 dec	30 dec	30 dec
	14 mar	14 mar	14 mar	14 mar
	25 mai	25 mai	25 mai	25 mai
lustre 7	21 sep	21 sep	21 sep	21 sep
	4 dec	4 dec	4 dec	4 dec
	14 fev	14 fev	14 fev	14 fev
	28 avr	28 avr	28 avr	28 avr
	10 aug	10 aug	10 aug	10 aug
lustre 8	6 nov	6 nov	6 nov	6 nov
	17 jan	17 jan	17 jan	17 jan
	31 mar	31 mar	31 mar	31 mar
	12 jun	12 jun	12 jun	12 jun
	24 aug	24 aug	24 aug	24 aug

On sait le piège constitué par l'arrondi de l'année julienne à 365 jours et six heures : si cette difficulté était connue des concepteurs de la métrique temporelle celtique et a été résolue, le modèle illustré par le glissement d'un pentagone mobile dans un octogone fixe, n'en laisse rien paraître. Dans ce tableau, chaque « période » se répète à l'identique, si le module choisi pour décliner les dates marquées par le pentagone intérieur, est un multiple de huit. On ne peut donc rien conclure de la métrique temporelle à partir des multiples de cinq et de huit, pour ce qui est de la valeur d'une précession.

Le chaudron peut être aussi bien envisagé comme un objet de culte que comme un outil didactique servant au comput calendaire. Sans cet outil, on ne verrait à l'équinoxe que le « *cardo* » et le « *décumanus* ». On ne pourrait visualiser les directions intermédiaires qu'au moment des solstices. L'outil construit à partir de deux couronnes mobiles l'une par rapport à l'autre, permet de démultiplier les observations faites in situ. Il est conçu à partir des indications intermédiaires à une latitude ad hoc et permet de visualiser toutes les orientations remarquables. S'il n'était conçu qu'à partir des quatre dates cardinales, il serait utilisable à toute latitude mais ne permettrait rien d'autre que d'illustrer leurs azimuts par diverses images mythiques. Il ne serait pas plus utile à Gundestrup qu'il ne pouvait être aux latitudes méridionales occupées par les Celtes au cours du premier millénaire avant notre ère.

Aux latitudes méridionales, en observant l'horizon aux dates intermédiaires, on ne peut rien dire des solstices ou des équinoxes. Aucune valeur remarquable ne relie la direction des levers et couchers solaire, aux dates cardinales. A l'inverse, à la latitude d'invention de l'objet, il devient possible lisant le chaudron, de décrire le cosmos à l'aide d'un motif narratif simple, l'angle droit ou la proportion 3, 4, 5 servant à le tracer au sol à l'aide d'un cordeau et de trois piquets. La notion d'emboîtement est le fondement de la fonction narrative reliant des dates et des heures. La clé de proportion s'exprime en multiples de quinze, nécessaires pour raccorder les 24 heures aux 360 jours de l'année vague, outre les cinq jours épagomènes. Ainsi les directions de levers et de couchers solsticiaux lues sur la bordure du chaudron, indiquent les heures de lever et coucher solaires équivalentes à quatre des cinq jours épagomènes. Les joints entre les plaques externes du chaudron signifient indifféremment les directions, les heures ou les dates fixes, tandis que ceux entre les plaques internes signifient les cinq jours épagomènes, c'est-à-dire des dates festives mobiles. Mon opinion est fondée sur le découpage en parties égales des faces interne et externe du chaudron. Cette régularité est la condition pour que les plaques puissent, en glissant les unes par rapport aux autres, réaliser un calendrier perpétuel.

Cette conclusion soulève deux questions : la première est relative à la valeur du modèle celtique par rapport à une description scientifique du cosmos, et la seconde, à la règle de proportion et aux dates mobiles. La valeur du modèle repose sur à la latitude où une relation univoque est établie entre les heures de lever et de couchers solsticiaux, et les dates intermédiaires repérées sur la roue des saisons et signifiées par la bordure supérieure de l'objet. On sait que la relation n'est plus vraie aux latitudes plus méridionales : les heures de levers et de couchers solsticiaux ne sont alors plus en proportion de dates intermédiaires également réparties. La valeur didactique de l'objet chute drastiquement si on supprime cette convention de lecture. Quand la partition du cercle externe ne représente plus les directions cardinales et intermédiaires à parts égales, les cinq jours épagomènes ne sont plus repérables par une conjonction des plaques internes et externes, modifiée d'une année sur l'autre au cours d'un cycle de quarante ans. A une autre latitude que celle des indications

intermédiaires observables en carré, un objet de ce type devient aussi incongru que les assertions relatives aux dates intermédiaires. L'objet perd de sa pertinence et sa fonction n'est plus évidente. Ne citons qu'une occurrence mythique pour en juger :

Le jour de la Chandeleur, l'ours rit ou pleure.

S'il fait beau et luit Chandelours, six semaines se cache l'ours.

Si la nuit de Chandeleur, le temps est clair, l'ours reste encore quarante jours dans sa tanière.

A la Chandeleur, le soleil, l'ours pour quarante ours dans sa caverne.

Quand à la Chandeleur le soleil luiserne, l'ours rentre dans sa caverne.

Le jour de la Chandeleur, quand le soleil suit la bannière, l'ours rentre dans sa tanière.

A la Chandeleur, s'il pleut ou nivole, après quarante jours l'hiver s'envole ; s'il fait beau temps, l'ours entre dans sa tanière, mécontent.

Si le soleil clair luit à la Chandeleur, vous croirez qu'encore un hiver vous aurez.²⁸⁹⁸

En revanche, placé dans l'environnement adéquat, l'outil impose l'équivalence entre les heures lues sur le cadran horaire et les jours lus sur la roue des saisons : à prime du solstice d'été, c'est-à-dire à la Chandeleur sur la roue des saisons, l'ours est actif et a quitté sa caverne. La version contraposée dit qu'en hiver, à la Chandeleur, l'ours rentre dans sa tanière. En l'occurrence, l'impossibilité de savoir si « la Chandeleur » désigne ici une date ou une indication directionnelle ou horaire, fait le sel de l'analyse des mythes.

Dans l'hypothèse où le chaudron de Gundestrup aurait été utilisé comme outil didactique, une autre fonction narrative est révélée par la comparaison des deux calendriers précédents. Dans le premier, les dates cardinales et intermédiaires alternent d'une année à l'autre, au cours du premier lustre de chaque cycle de quarante ans. Dans le second, la série des années est commémorée pendant les années « impaires » en dates cardinales, et pendant les années « paires », en dates intermédiaires. Or, il est nécessaire pour assurer la cohérence de la métrique temporelle que les règles valables dans le temps courant, le soient dans la longue durée : ce n'est manifestement pas le cas pour ce critère. C'est pourquoi nous pensons que les plaques externes ne signifient que le temps astronomique, assimilé à une prérogative divine. La fonction figurative commune aux deux niveaux de l'échelle de grandeur temporelle, est la représentation des entités divines sous l'apparence humaine, au cours d'un cycle de quarante ans divisé en quatre décennies. On voit l'entité andromorphe vieillir à mesure de la croissance de sa barbe.

Ainsi une autre fonction narrative devient possible, qui assigne aux plaques externes un signifié de puissance et notamment un « genre sexué » selon l'antinomie masculin/féminin, ou une « couleur » selon le contraste clair/obscur, voire une modalité selon l'antinomie faste/néfaste. Si une série de valeurs est affectée aux dates fixes, la logique veut qu'on affecte les valeurs complémentaires aux dates déterminées par le glissement des plaques internes révélant chaque année, cinq jours épagomènes. Dans cette perspective, l'outil fonctionne comme un répertoire des « valeurs » des jours à venir : le premier tableau débute par un lustre féminin, sombre et néfaste, dont toutes les dates mobiles (les jours épagomènes) deviennent masculines, claires et fastes. Le second lustre est masculin, clair et faste, mais toutes les dates mobiles deviennent féminines, sombres et néfastes. Le troisième lustre est féminin, sombre et néfaste, mais se distingue du premier par les cinq fois cinq jours épagomènes, placés à des dates différentes. Et ainsi de suite, au cours des huit lustres d'un cycle.

L'alternance selon le genre sexué est l'argument proposé pour restituer la séquence figurative des plaques externes ; l'intervalle de quarante ans sera évoqué pour distinguer les âges respectifs des quatre binômes divins : si l'entité andromorphe est âgée de vingt ans au début du cycle, il quittera la scène à soixante ans. Enfin, l'emboîtement des cycles de quarante ans dans un cycle de vingt « saumons » justifie qu'on ait représenté les entités divines sur le cercle externe du chaudron. L'analogie vient des cercles concentriques dessinés par l'onde soulevée par une pierre tombant dans l'eau : le cercle externe représente le temps le plus « grand » et le premier, le cercle interne représente le temps le plus « petit » et le dernier.

Discussion :

Postulat et pétition de principe :

Nous faisons référence ici à un article publié au BSMF (Chetcuti, 2010) qui reprenait nos observations ethnologiques des deux décennies antérieures. Nous n'avions pas alors compris la différence entre les notions opératoires au quotidien et celles directement rattachées au comput calendaire, en particulier le calcul de la longue durée à travers les « valeurs qualitatives » des nombres associées respectivement au cerf, au corbeau, à l'aigle et au saumon. Nous n'avions vu que l'aspect rituel des récits bretons et avions méconnu la fonction narrative des nombres d'années qualifiés de « cerf », « corbeau », « aigle » ou « saumon ». C'est pourquoi le personnage de saint Télo comparé aux personnages mythiques des cycles fénian (Derg Corra) ou arthurien (Merlin, Taliesin), acquiert aujourd'hui une dimension qu'il était loin d'avoir quand nous le comparions à ses homologues hagiographiques (Cornély, Hernin, Gouesnou, Exupère, Fiacre, Ronan, Envel, Kentigern et quelques autres).

Le rapprochement entre le théonyme et hagionyme « Télo » peut être opéré à partir de la propitiation ou de la divination. La fonction d'un rite agraire, sous le climat tempéré, est d'associer la ressource végétale au solstice d'été et aux dates qui y renvoient. Ainsi, une propitiation appliquée aux techniques agraires ne peut se concevoir qu'en relation avec l'une des dates annonçant le laps de temps durant lesquels les plantes reprennent leur croissance, fleurissent et portent leurs fruits. Inverser les saisons, au sens où la propitiation aurait lieu lors de l'arrêt de la croissance ou durant la dormance végétale, est concevable mais inutilement complexe. Pour ce qui concerne la gestation au contraire, la propitiation peut très bien être envisagée au moment de l'accouplement et l'acte ex-voto, à celui de la parturition. Il nous semble que la saison « claire », celle des ressources agraires, et la saison « sombre », celle de la gestation assimilée à la dormance végétale, ne sont opposées l'une à l'autre qu'en vertu d'une pétition de principe. Le démontrer ou le réfuter, est un exercice vain. En revanche, la partition de l'année, entre des saisons « claire » et « sombre » et des semestres d'abondance et de disette, repose sur un postulat beaucoup plus facile à établir, et partant, difficile à réfuter : ce postulat est celui de l'année archaïque, dont le Nouvel An était situé à l'équinoxe de printemps (les calendes de mars, dans le comput numéen).

La réfutabilité du postulat valable pour le climat tempéré, tient au fait que d'autres systèmes calendaires étaient en concurrence, dans l'aire culturelle occidentale. Nous en voulons pour preuve l'un des fondements du comput calendaire julien, à savoir le choix du solstice d'hiver comme date de Nouvel An, l'une des trois

temps d'une cadence ternaire héritée de l'agronomie et de la gnomonique égyptiennes. Même si les autres principes du comput julien ne choquent pas l'entendement, à nos latitudes, il n'en reste pas moins que la date de Nouvel An (et en conséquence, l'heure de minuit comme début du « jour ») à de quoi surprendre. On sait que sous le climat méditerranéen, les phénomènes naturels sont décalés en amont des nôtres. La contrainte saisonnière y est moins la rudesse du climat hivernal que la sécheresse du climat estival : de fait, certaines indications naturelles s'inversent. La phase de « dormance » des plantes a lieu en été dans un climat sec, en hiver dans un climat tempéré. Le décalage entre la phénologie des plantes méditerranéennes et celle des plantes de nos climats, n'est pas le sujet. L'écart entre la culture celtique et les cultures méditerranéennes est en définitive la garantie d'un raisonnement purgé de sa pétition de principe : il est exclu de trouver en Grande Grèce ou en Lybie, des rites de propitiation fondés sur une partition du temps identique à celle des Celtes ou des Germains. L'interprétation ne porte pas sur la structure d'une économie agricole et pastorale, mais sur les dates auxquelles la prévision du futur sera pertinente.

Il est donc illusoire d'opposer l'économie fondée sur l'agriculture et le pastoralisme, à celle fondée sur la chasse. Evidemment, les techniques de prévision du futur, n'ont aucune raison d'être limitées dans leur objet, à la seule prévention des risques agraires. Les termes narratifs restent les mêmes (le cerf et l'arbre, l'automne et le printemps, le départ et le retour des oiseaux estivant à nos latitudes, etc.) même si les fonctions narratives évoluent. Les techniques divinatoires particulières à la quatrième des « fonctions » (au sens dumézilien du terme), c'est-à-dire assurées par le mage ou l'astronome, le seront aussi bien pour prévenir les risques liés à la ressource agropastorale qu'à la ressource cynégétique. Le rêve prémonitoire reste le seul moyen de savoir à l'avance où seront les proies, prévoir un déplacement de façon à couper la route du gibier. Rappelons que le moment de l'année où le chasseur peut faire venir à lui un cerf, est limité à quelques jours. Décomposer l'année cynégétique entre les calendes d'août (ouverture) et les calendes de février (fermeture de la chasse) ne présume en rien de la pirsch et doit être justifié par d'autres considérations que relatives à cette technique de chasse. C'est pourquoi les récits seront examinés au titre de la propitiation ou de la prémonition, et non en référence à une description naturaliste du comportement des cerfs.

Le pied du cerf selon François Poplin :

L'auteur (Poplin, 1987) contribue à renouveler la vision archétypale d'un cerf découpé par Tristan portant la venaison en grande pompe à la cour du roi. Le projet initial était de décrire le détail des opérations de découpe et de partage du cerf de vénerie :

« Je caressais même le projet d'examiner si, entre les diverses catégories de chasseurs, entre ceux à tir et ceux à courre notamment, des différences significatives n'apparaîtraient pas. »²⁸⁹⁹

« Tout bien considéré, le bénéfice à escompter n'était pas des plus grands. Les développements risquaient de tourner court, à moins de les gonfler d'une phraséologie que les lacunes de la documentation appelaient comme par un effet de pompe à vide. »²⁹⁰⁰

L'auteur préfère s'en tenir à la demande de son public courant :

« Ayant eu à plusieurs reprises, devant des auditoires variés, à exposer le partage du cerf, j'ai été frappé par l'intérêt que le sujet rencontrait [...] c'est-à-dire le jeu social qui se révèle sous le couteau. A la fois, je semblais

apporter une révélation de contrées lointaines [...] et je captivais par le récit de la dévolution des morceaux comme s'il s'agissait du commerce des perles fines ou de l'attribution des degrés des ordres de chevalerie. Il n'y a pourtant là qu'un système de distribution des plus élémentaires, gentiment installé dans nos traditions et exposé à tout observateur. »²⁹⁰¹

Poplin feint donc de croire que la découpe du cerf est celle d'un animal de boucherie pour mettre en parallèle l'observation d'une tradition gentiment installée dans nos campagnes avec l'observation que mènerait un ethnologue venu de Mars :

« A propos, pourquoi ne voit-on pas de pieds de bœuf dans le commerce ? On voit tout compte fait davantage de pieds de cerfs dans une ville comme Paris ; qu'en déduirait un Martien qui décompterait nos animaux de consommation d'après les pieds ? »²⁹⁰²

Le procédé permet de régler son compte à ethnologue se faisant passer, à cette époque, pour un spécialiste de la chasse du cerf :

« Répondant à l'appel de la curiosité d'autrui, donc, j'ai résolu de faire ici un pur exercice de présentation. Il consiste à expliquer au lecteur non averti ce qui se passe à la fin de chaque laisser-courre réussi dans nos forêts. Cela revient à transvaser, à partager le savoir d'un milieu dans un autre, sans aucune prétention de rien découvrir. Je ne voudrai pas tomber dans le travers qui consisterait à entourer de mystère des choses du domaine public pour en tirer des effets ethnographisants à bon compte. »²⁹⁰³

L'objet de l'agacement de la communauté scientifique est le « Jagdtfieber » et la « langue secrète des pirscheurs ». Poplin instille élégamment le doute sur la valeur de ces travaux :

« Je préfère en rester à un constat qui ne prenne pas trop parti, celui que la vénerie a encore une incidence notable dans notre culture profonde, qu'elle est chargée de sociologie à un point extrême, et que, pour ce qui intéresse plus directement ces pages, elle institue un système de répartition sur une échelle extraordinaire d'ampleur, puisqu'allant du prince au chien potentiellement. Ce système de répartition se fait d'une manière telle qu'un ethnologue étranger à notre culture pourrait, en étudiant la destination des diverses parties [du cerf] dans l'espace habité, saisir beaucoup de choses de la sociologie sous-jacente. »²⁹⁰⁴

C'est évidemment d'épistémologie des sciences sociales qu'il s'agit. Valentin Pelosse avait émis les mêmes réserves sur les travaux de Hell mais se contentait à remarquer la complaisance avec laquelle les chasseurs encourageaient cette « ethnologie » desservant si bien leurs intérêts.

Alors que « l'honneur du pied » des veneurs permettait d'initier une comparaison avec le « culte du trophée » des pirscheurs, aucun des chercheurs ne le faisait. La découpe d'un « pied » de cerf comme métaphore de l'émission du sang menstruel féminin, oblige à sortir du cadre saisonnier alors que comparer avec l'oestrus des biches ramène l'analyse vers la chasse lors du brame. Les veneurs, qui ne se soucient pas plus du rut des cerfs que d'un autre moment de la saison de chasse pour les prendre, auraient-ils découpé le gibier et fait les « honneurs du pied » de cette manière si la question de l'odeur des femmes en septembre n'avait pas été soulevée ? La saison de chasse des veneurs est nettement plus longue que celle de la saison de chasse de droit commun, car les quotas numériques exigés par les bailleurs domaniaux sont plus difficiles à atteindre en vénerie qu'en chasse à tir. A partir du moment où des équipages ne pouvaient exclure, pour des raisons de hiérarchie sociale, que des femmes participassent la représentation sociale rendant possible l'action de chasse sur le mode de la vénerie et dans le contexte républicain, il fallait

régler la question du « sentiment » féminin que les chiens pourraient suivre de préférence à celui du cerf. C'était d'autant plus nécessaire que certaines femmes, du fait de leurs quartiers de noblesse, ont été maîtres d'équipage.

Le déni de l'odeur du sang féminin, dans un équipage de vénerie, s'exprime par le biais d'un pied de cerf, antithèse de la chair humaine et notamment, de la chair féminine. Le mythe d'Actéon est alors inversé : alors qu'Artémis au bain était exempte de toute souillure, les chiens pistaient et tuaient Actéon. Les variantes contemporaines de ce récit consistent à présenter un pied de cerf là où les enjeux de représentation sociale font qu'on ne peut exclure les dames mais à exclure les femmes quand l'action de chasse ne rassemble que des roturiers. L'antinomie entre noblesse et roture se décline alors selon le pied ou la tête des cerfs, et non, comme feignait de le croire Poplin, entre les cerfs de vénerie et la viande de boucherie.

Le mythe du sauvage selon Alain Testard :

Alain Testard (1987) situe le travail de Hell en revenant à ceux de Tina Jolas (1982) qui avait situé le sang entrant dans la préparation de quelques plats ou sauces du repas d'après chasse, comme un lien symbolique entre les membres d'une équipe de chasse. Hell avait déjà emprunté la notion de « fraternité » censée constituer le lien entre les membres du groupe à Mme Jolas mais Testard souligne combien le fait de faire couler le sang est l'acte qui, de temps immémorial, sépare le genre humain du genre animal. Nous dirions plutôt distingue le cadavre inconsommable de la viande destinée à l'alimentation. La venaison est trop « forte » ou sent trop « mauvais » pour être consommée sans que les fluides en aient été extraits. Alors que Hell faisait le rapprochement avec l'odeur féminine, notamment quand les femmes sont menstruées, et posait la question de savoir si cette représentation était en France, l'argument justifiant l'exclusion des femmes de la communauté des chasseurs, Testard propose deux réponses. Soit l'odeur trop forte du cerf tué durant le brame est « incompatible » avec l'odeur trop forte de la femme durant ses règles ; soit au contraire :

« [Les odeurs] sont tellement semblables que l'exclusion des femmes renvoie à l'impossibilité de conjoindre le même avec le même, l'impossibilité de cumuler l'identique. Je veux montrer que la seconde interprétation est la plus féconde »²⁹⁰⁵

En effet, en situant le sang animal et le sang féminin comme deux termes substituables d'un seul paradigme, l'auteur dresse un catalogue des exclusions féminines (dire la messe, ouvrir une bouteille de vin, tailler la vigne, trancher la viande à table), toujours en rapport avec le sang ou ses substituts. Il note à juste titre que l'exclusion ne sert pas à désigner une fraction du corps social : la même relation s'applique aux dates liturgiques (on ne chasse pas à Toussaint, Noël et Pâques). Testard s'appuie alors sur une étude antérieure (1986) pour argumenter son propos :

« Dans l'Essai précité, j'ai tenté de montrer, au moins pour les sociétés de chasseurs-cueilleurs, que les femmes menaient toutes sortes de chasse pour autant que ces chasses ne mettaient en jeu aucune effusion de sang et qu'elles participaient aux chasses collectives selon des modalités telles qu'elles n'entrent pas en contact avec le sang versé. En d'autres termes, l'écoulement de sang représente le critère décisif qui permet de distinguer techniques féminines et techniques masculines. Je pense qu'une opération similaire est possible pour la chasse française, bien que l'opposition entre chasse sanglante et chasse non sanglante n'y partage pas les mêmes ensembles. »²⁹⁰⁶

Nous sommes tentés de souscrire à une telle conception, tant elle conforte l'ethnocentrisme qui fait du cerf et de ses cycles saisonniers, l'analogue d'Artémis et de ses cycles menstruels. L'auteur ne fait pas directement référence à la mythologie et emprunte à Hell les considérations relatives à la chasse sauvage :

« Si la chasse véritable se fait dans la fièvre et si cette fièvre signifie fort ou sauvage, l'expression « chasse sauvage » n'exprime rien d'autre que la redondance d'une même qualité, l'idée d'une sauvagerie ou d'une force au carré, un état S². De même, la « fureur sauvage » ou la « chasse de feu ». Toutes ces expressions disent littéralement « chaud sur chaud », « sauvage sur sauvage », « sang sur sang ». Désormais, on peut dresser un parallèle strict entre les deux séries, des chasseurs et de leurs gibiers. »²⁹⁰⁷

L'argument lui sert pour opposer les chasseurs animés par cette fureur saisonnière, aux autres qui ne seraient pas d'aussi « vrais » chasseurs : les chasseurs en proie à la fièvre saisonnière sont à la fraction masculine de la société, ce que la venaison à l'odeur forte est à l'alimentation carnée. Pour autant les « vrais » chasseurs, au sens de Testard, devront contrôler leur conduite car il est des jours dans l'année où ils risquent de basculer dans l'hubris et d'être damnés. Malheureusement l'auteur ne suit pas la piste des variations de l'état d'excitation sexuelle du cerf et laisse passer l'occasion de qualifier de rythme saisonnier ce qu'il conçoit comme le libre arbitre du chasseur ou son destin :

« Les légendes sur l'origine du chasseur sauvage disent en effet ceci : c'était un chasseur « coléreux et cruel », ou un chasseur passionné, qui un jour en vint à commettre un meurtre ou à rompre les interdits imposés par l'Église, c'est à dire à chasser à Pâques ou à la Toussaint (Hell, pp. 127, 128, 133). La légende de saint Hubert commence de même : il part chasser le vendredi saint ou le jour de Noël, et il serait de même devenu « chasseur maudit » s'il ne s'était converti à temps ; ce n'est pas pour rien que saint Hubert passe pour guérir de la rage (Hell, pp. 130-140). Donc, tous ces chasseurs qui sont devenus des « chasseurs sauvages » ou ont failli le devenir, tiennent leur destin du fait qu'ils ont conjoint S avec S, et le résultat, l'état de « chasseur sauvage », consiste précisément en un état S². En bref, l'accumulation de « chaleur » ou de « sauvagerie » résulte de la transgression des interdits. »²⁹⁰⁸

Nous remarquons la curieuse inversion de causalité qui fait que l'état de fureur est encore accentué par la transgression des interdits, comme si chasser à une date indistincte parmi celles de Toussaint, Noël et Pâques se traduisait mécaniquement par un état physiologique identique. Nous avons amplement montré que les caractéristiques endocrines du sang des cerfs, entre les dates de chasse dans l'Est de la France et les dates ultimes de damnation des chasseurs sauvages, sont des valeurs opposées. Il y a donc un contresens à vouloir faire de l'inhibition sexuelle printanière des cerfs, le modèle étiologique d'une transgression des interdits par un chasseur homologue de son gibier. On aboutit ainsi à ce que Testard n'a pas voulu voir : la relation n'est pas d'homologie mais de concomitance, qui fait du chasseur un sujet cyclique. Obnubilés par la différence des genres, en raison de l'ethnocentrisme occidental qui n'assigne de rythme qu'aux femmes, ces auteurs ont pris pour un ordre hiérarchique (les vrais chasseurs opposés au reste des hommes) ce qui relevait de la rythmicité (la période commune aux cerfs et aux hommes). Notons à la décharge de Testard que le déni des cycles masculins dans l'analyse des coutumes aboutit à des précautions de langage assez surprenantes :

« C'est le « sauvage », c'est cette modalité particulière du sang qui contraint le chasseur vers le sang, ce qui n'est pas sans évoquer, dans un autre registre de l'imaginaire, le loup-garou ou le vampire. Ou encore, les « envies » des

femmes enceintes qui, comme on sait et comme l'a bien montré Y. Verdier (1979 : 49-53), sont surtout des envies de choses rouges : fraises, framboises, cerises ou mûres. Encore faudrait-il montrer que la femme enceinte est investie par le sang, ne serait-ce que virtuellement, ce qu'on peut soupçonner déjà du seul fait qu'elle est censée produire les mêmes effets que la femme menstruée lorsqu'elle vient d'accoucher et possède alors, selon certaines croyances, la faculté de changer l'eau des puits en sang (ibid. : 150). La fièvre de la chasse comme les « envies » sont prises dans une même structure symbolique qui constitue une des dimensions fondamentales du social. »²⁹⁰⁹

La mention « ne serait-ce que virtuellement » est à cet égard l'aveu de l'incapacité de dépasser l'illusion référentielle constituée par le sang, quand un commentateur assimile ceux du cerf et du chasseur, à celui de la femme. Les substances ont beau être les mêmes, ce n'est pas de sa « nature » ou de sa couleur (le sang « noir ») qu'il s'agit mais de la périodicité de la crise masculine. Une note infrapaginale montre bien à quel point Testard passe près du thème temporel sans le voir, obnubilé qu'il l'est par une soi-disant différence entre masculinité et féminité relative à la constance ou l'équanimité. L'exigence de cohérence le conduit alors à concevoir une transsubstantiation selon laquelle le sang du cerf coule dans les veines du chasseur. Comment mieux énoncer la version contemporaine du mythe gaulois ?

« Peut-être le fait que le chasseur soit « chaud » de même que le gibier est « sauvage » donnera-t-il l'idée au lecteur que la chasse met en jeu une conjonction de type S avec S. Le chasseur qui a la fièvre, après tout, est aussi « chaud » que la femme menstruée : pourquoi pourrait-il chasser tandis que la femme ne le peut pas ? En réalité, il n'y a pas de cumul pour le chasseur dans la mesure où sa « chaleur » n'est rien d'autre que le sang sauvage du gibier qui le parcourt et l'appelle ». ²⁹¹⁰

L'énoncé de cette croyance correspond exactement au rite écossais contemporain, où le sang du cerf est apposé sur la veine jugulaire du chasseur. Ce rite intègre une rupture assumée de l'intégrité référentielle, car l'ambivalence référentielle consiste d'une part distinguer quelques hommes parmi la fraction masculine de la communauté (le droit de chasse au cerf reste élitiste, sinon aristocratique) et de l'autre, à incorporer les trophées de chasse à l'espace domestique (le « panache » des cerfs constituent autant de « blasons » individuels, complétant le blason héraldique).

L'analyse fondée sur l'indétermination référentielle du sang ne renvoie pas aux figures mythiques de la chasse et/ou de la musique, mais à son propre système référentiel. Hell oppose au commentaire de Testard, largement fondé sur le déni au sens psychanalytique du terme, son interprétation de la chasse sauvage :

« On mesure dès lors l'importance que revêt pour Testard - conforté en cela par la convergence de ses travaux avec ceux de Françoise Héritier - l'interprétation analytique du non-dit ou du dit-trop-fort. Ainsi, par-delà une exclusion apparente (Testard parle d'une « illusion » produite par la structure idéologique) à laquelle renvoie la multiplicité des interdits, c'est dans une même structure symbolique qu'il convient d'inscrire le sang de la femme, le sang/vin sacré et le sang sauvage, tout comme, dans un autre champ culturel, le sang menstruel, objet d'un non-dit manifeste dans la Grèce antique, doit être perçu comme « remplacé, symbolisé, déplacé (au sens analytique) » sur d'autres substances : sang d'un sexe masculin, chair animale... (Testard 1986 : 120). » ²⁹¹¹

« On sait que cette fureur antique ne se manifeste pas de façon permanente : le berserksgangr, temps fort de la période initiatique des guerriers, suit un calendrier précis dont l'hiver, et tout particulièrement la fête solsticiale de

Jô'l, marque le point culminant tout comme le Jagdtfieber, que seuls les « vrais » chasseurs affirment connaître, n'apparaît qu'à l'automne. Mais ne serait-il pas possible d'éclairer plus précisément la nature de cette parentèle élective des chasseurs actuels à la lumière de ce pacte de sang ? »²⁹¹²

Et l'auteur de citer trois occurrences différentes d'un récit où le chasseur boit le sang du gibier, sinon est oint de sang par les autres chasseurs. Les trois exemples cités ne sont pas situés dans le temps saisonnier. S'ils l'avaient été, il est vraisemblable qu'ils correspondraient à la coutume écossaise, elle-même déterminée par le mode de chasse durant le brame. Pour notre part, nous pensons qu'au lieu du sang qui coule (de la blessure du cerf, du ventre féminin ou d'un gobelet que l'on renverse sur le crâne d'un chasseur), il aurait été utile de s'intéresser au sang qui circule, dont les propriétés ne sont pas les mêmes d'un équinoxe à l'autre. Citons la conclusion de l'article en question :

« Il n'en reste pas moins que la pertinence des questions soulevées par Testart nous interpelle directement ; l'ouverture du champ d'investigation qu'il propose interdit, à mon sens, au chercheur de se retrancher derrière une ethnographie pointilleuse. De l'interrogation sur la classification sexuelle des espèces chassées à l'approche anthropologique des sangs (en particulier le sang qui coule), il semble possible d'articuler de manière féconde un certain nombre de recherches en cours ».²⁹¹³

Si l'exigence même d'une ethnographie précise devait s'effacer au profit des illusions référentielles (le sang des femmes confondu avec celui des cerfs), nul ne s'étonnera que ces auteurs soient passés à côté de l'apport des chronobiologistes. Dès lors, la causalité directe (hommes et cerfs synchrones, du fait de la photopériodicité annuelle) disparaît au profit de la fiction !

L'univocité des représentations selon Marlène Albert-Llorca :

Nous trouvons dans un compte rendu des travaux de Valentin Pelosse et Anne Vourc'h (1991) et de Claudine Fabre-Vassas (1994), sur la chasse contemporaine en France, l'intéressante remarque finale du rapporteur :

« C'est bien ce que suggère ce passage, qui clôt l'examen critique de l'article de C. Fabre-Vassas : « Ce qui à nos yeux fait problème, c'est la systématisation univoque par l'anthropologue des associations mises en œuvre par les individus enquêtés : et si la caractéristique du vécu culturel contemporain c'était justement la non-systématisation du jeu des associations (verbales, d'images, de gestes) fonctionnant à l'inverse sur un mode plurivoque? On touche là au cœur du problème. Opposer une « systématisation univoque » à une « non-systématisation du jeu des associations » c'est, en fait, refuser l'idée que gestes et pratiques pourraient être gouvernés par des systèmes symboliques cohérents qui, loin d'unifier abstraitement les façons de dire et de faire, leur permettent de se déployer dans une variété qui fait sens. »²⁹¹⁴

Nous souscrivons pleinement à l'appréciation de Mme Albert-Llorca tant il nous apparaît que le « système symbolique » qu'elle évoque pour la chasse en général, et que nous réduisons ici à celle des cervidés en particulier, permet effectivement d'aller bien au delà de l'exploitation d'une ressource ; la question soulevée semble être celle de la référence à l'objet d'étude. Dans le cas particulier de la chasse du cerf, l'objet mis en exergue est le cœur. Apparaît « en creux » ce qui n'est pas nommé, à savoir le sang. Nous n'avons trouvé dans les traités cynégétiques anciens, aucune description du mode opératoire de la mise à mort : on nous dit quel est l'instrument (la dague ou l'épée de vénerie), mais sans décrire s'il faut frapper au

cœur, trancher les artères du cou ou si les blessures infligées ailleurs sur le corps de l'animal suffisent à le vider de son sang. On ne dit rien de ce que devient le sang. Autrement dit, il semble que le cœur du cerf constitue un exemple « d'illusion référentielle ». Nous pensons qu'il ne s'agit nullement avec cet objet de signifier l'organe disséqué du gibier, fut-il celui d'un animal ayant servi d'apparence à la divinité gauloise, mais d'évoquer le cœur comme synecdoque de l'être humain, ou le sang rouge comme synecdoque de la « force vitale ».

En lisant l'analyse de Testard (1987) des travaux de Hell (1985, 1987) on s'aperçoit que les deux auteurs sont obnubilés par le cerf ou sa mise à mort, alors que se nouent des rapports autrement plus importants entre l'individu chasseur et le groupe des chasseurs. Le point de départ est la filiation qui unit, par les liens du sang, le père initiateur de l'acte de chasse, au fils, dépositaire de la tradition cynégétique. Loin de la métaphore filiale -car si celle-ci devait s'appliquer aux relations entre consanguins, la mère de l'initié aurait pris la place du père- nous pensons aux marques faites avec le sang de l'animal, sur le visage du jeune chasseur lorsqu'il tue son premier cerf, sur ses mains puisqu'il est conduit à dépecer l'animal, sinon sur un rameau qu'il exhibera sur son chapeau. La tradition est vivace en Ecosse, où la marque est portée sur le cou du chasseur ayant tué un cerf pour la première fois de sa vie : la trace sanglante est sur la gorge et la joue du chasseur, ce que le sang de la blessure est au cerf. Nous y voyons l'idée d'une communauté entre le chasseur et le cheptel sauvage, où les liens mythiques entre genre animal et genre humain, vont de pair avec des liens « fraternels » au sein de la communauté des chasseurs.

La dimension du monde celtique selon Jan De Vries :

Considérons la « période » suivante de la métrique temporelle des Celtes : selon Jan De Vries (1988), le « monde » des Celtes s'écoule en 59 049 ans. Nous n'avons pas trouvé la mention d'origine et pensons qu'elle a été extrapolée à partir de la valeur de trois « ifs ». Celui qui a calculé le soi disant cycle de 59 049 années, n'a pas identifié la fonction narrative des quatre « saumons » celtiques, la valeur qualitative d'un cycle précessionnel. En poussant le raisonnement à son terme, la valeur suivante est de 236 196 ans, soit neuf cycles précessionnels ou quatre « mondes ».

En rapprochant ces grands nombres avec le chaudron de Gundestrup, alors censé fonctionner comme un calendrier perpétuel conçu autour d'une année vague de 360 jours et cinq jours épagomènes, on peut aisément calculer des séries encore plus longues. On accorde des cycles de quarante ans avec les valeurs en nombres d'années des « animaux ». L'équivalent de 6561 cycles quarantennaires ou de dix cycles précessionnels devient un « cycle » de 262 440 ans, plus facilement compté en « valeurs qualitatives », en l'occurrence quarante « saumons ». L'exercice est plaisant mais sans fondement, car la série des plus vieux animaux du monde s'arrête au saumon. Tant qu'il n'est pas attesté que trois « ifs » valent le « monde » celtique, il semble plus prudent de s'en tenir à la distinction déjà établie par Aristote entre l'infini en acte (le monde physique) et l'infini en puissance (les nombres).

Nous devons à Jan De Vries d'avoir proposé cette « borne » de 59 049 ans, dénuée de fondement astronomique : il prouve indirectement que la métrique spatio-temporelle des Celtes est établie à partir des deux valeurs numériques, le 3 et le 4, car la dernière « valeur qualitative » astronomiquement fondée est celle de quatre « saumons ». S'ils raisonnaient à la manière d'Aristote, les Celtes bouclaient leur calendrier perpétuel en quatre « saumons » puis le faisaient recommencer à l'origine.

Il est tout à fait envisageable que chaque cycle précessionnel se répète à l'identique mais comme il n'y a aucun repère astronomique qui permette de voir au-delà de la voûte céleste, les cycles successifs sont les unités d'une séquence infinie. N'ayant pas de borne, cette séquence n'a d'autre existence que virtuelle.

La métrique calendaire selon Claude Gaignebet :

L'analyse du cycle de carnaval et du renouvellement de l'année proposée par Claude Gaignebet (1974, 1985) a marqué son époque. L'auteur invoque une « religion populaire », notion que nous considérons comme un oxymore et que nous ne reprenons pas car elle consiste à admettre deux cultes en concurrence, le culte chrétien et un culte préchrétien dont les officiants seraient les « sorciers », « devins » et autres victimes de la répression des autorités religieuses officielles. Ce concept rencontre le succès dans les études philologiques et/ou folkloriques, mais il repose sur une « boîte noire » et revient à justifier différentes formes de raisonnement circulaire.

Nous avons étudié son interprétation du calendrier. En transcrivant la plaque de Coligny dans sa version grégorienne, puis en décomposant la structure du chaudron de Gundestrup, nous nous sommes rendus à l'évidence : les huit dates repérables sur la roue des saisons par homologie avec les quatre orientations cardinales et les quatre orientations intermédiaires, sont fixes alors que les huit heures canoniales (prime, tierce, sexte, none, vêpres, complies, matines et laudes) varient en fonction des saisons. Ceci nous conduit à proposer une solution radicalement différente de celle de Gaignebet. La sienne est la suivante : huit dates (Toussaint, Noël, la Chandeleur, Pâques, l'Ascension, le jour st Jean, le jour st Pierre, le jour st Michel) découpent huit intervalles d'environ quarante jours censés épuiser l'année puisque la quarantaine pascalle débiterait au plus tôt le 22 mars et au plus tard, le 25 avril. Autrement dit, $(8 \times 40 \text{ jours}) + 34 = 354 \text{ jours}$. Il manque onze jours pour boucler le cycle annuel mais le calendrier lunaire y trouve son compte ($12 \times 29,5 \text{ jours} = 354 \text{ jours}$).

Nous considérons au contraire que les huit dates sont une structure fixe, à l'instar des huit orientations, sur laquelle viennent se greffer les signifiants variables. Plaçons-nous à la latitude de Gundestrup pour simplifier les choses : l'heure de prime varie entre son orientation estivale (Nord-Est) et sa date homologue au plus tôt (vers le 3 février dans le calendrier grégorien avec solstice au 21 décembre), et son orientation hivernale (Sud-Est) et sa date homologue au plus tard (vers le 4 mai). L'heure de tierce varie entre sa date au plus tôt (le 13 avril) et sa date au plus tard (le 28 mai). Seuls les points de repère diurne et nocturne sont fixes : si sexte marque le passage à la méridienne, au Sud (le 21 juin) alors matines marque le Nord (le 21 décembre). L'heure de none varie entre sa date au plus tôt (le 12 juillet) et sa date au plus tard (le 26 août). L'heure de vêpres varie entre son orientation hivernale (Sud-Ouest) et sa date au plus tôt (le 2 août) et son orientation estivale et sa date au plus tard (le 1^{er} novembre). L'heure de complies varie entre sa date au plus tôt (le 11 octobre) et sa date au plus tard (le 26 novembre). Enfin, l'heure de laudes varie entre sa date au plus tôt (le 11 janvier) et sa date au plus tard (le 26 février). Placer les événements culturels en fonction de ces dates variables est certes possible, mais ça n'est pas la solution la plus facile à harmoniser d'une cité à l'autre d'une fédération de peuples ayant les mêmes cultes. La solution est nettement plus simple où les jours épagomènes glissent de dates en date, à raison de la concordance des arcs de cercle de 72° avec ceux de 45° à la latitude ad hoc.

Claude Gaignebet n'a jamais envisagé une solution complexe établie à partir des dates variables homologues des heures canoniales, pas plus qu'il n'a envisagé celle en dates glissantes. En voici les dates exprimées selon le comput grégorien, avec le solstice au 21 décembre :

Tableau 50

orientation des heures solaires	date homologue	écart
matines	21 dec	
clé antérieure laudes	11 jan	21
clé antérieure prime	3 fev	23
clé postérieure laudes	26 fev	23
clé antérieure tierce	13 avr	46
clé postérieure prime	4 mai	21
clé postérieure tierce	28 mai	24
sexe	21 jun	24
clé antérieure none	12 jul	21
clé antérieure vêpres	2 aug	21
clé postérieure none	26 aug	24
clé antérieure complies	11 oct	46
clé postérieure vêpres	1 nov	20
clé postérieure complies	26 nov	25

Dans ce tableau nous avons encadré en gras, les dates grégoriennes actuelles du festiaire irlandais, puis recalculé les écarts avec les dates précédentes de la série : nulle part n'apparaît le moindre écart de quarante jours qui puisse justifier qu'on continuât à prendre le carême comme modèle d'une unité calendaire. Comment comprendre la différence entre le modèle calendaire suggéré par la structure du chaudron de Gundestrup (cinq dates parmi les huit signifiées, à la latitude ad hoc, par les levers et couchers solaires) et celui révélé par ce tableau (six dates solsticiales, dont les deux vraies et les quatre signifiées par l'orientation des levers et couchers) ? Il s'agit d'une réduction.

Le modèle suggéré par le chaudron de Gundestrup a été simplifié en fixant la date de Nouvel An et en abandonnant le glissement, qui faisait signifier tour à tour des dates que l'Eglise aura jugées impies. Si l'intégration du calendrier archaïque dans le calendrier liturgique chrétien n'est pas parfaite –ce qu'on peut admettre volontiers- cela ne signifie pas pour autant que le modèle calendaire sous-jacent était connu ailleurs que dans l'aire de peuplement celtique. La rémanence d'un système en dates glissantes mettant à l'honneur l'équinoxe de printemps, n'est justifiable que si l'élaboration du calendrier liturgique chrétien résulte de tractations entre les tenants d'une liturgie d'inspiration évangélique et ceux d'une liturgie respectant les croyances indigènes. A ce titre, les dates mobiles de Pâques, calculées à partir du Nouvel An archaïque en fonction des phases lunaires et du découpage hebdomadaire de l'année, semblent être la seule rémanence du comput antérieur. Le mythe christique aura été façonné afin de redonner une connotation divine à une date printanière purgée de sa valeur liturgique, lors de la réforme julienne. En Gaule et dans l'aire de peuplement celtique, la coutume a pu conserver jusqu'à nos jours quelques éléments du comput celtique en dates glissantes. Je pense que les rites se

déplacent d'une date fixe à l'autre, mais que les huit dates primitives ont été réduites à six seulement. Cette opinion est fondée sur la récurrence du contenu des rites, d'une date fixe à l'autre.

Si les rites sont fixes, alors chaque date aurait les siens : c'est la thèse de Van Gennep et des chercheurs qui en adoptent les hypothèses de classement des croyances, faits ou récits. Des rites fixes, il ne subsiste pas grand-chose dans la coutume contemporaine, de ceux célébrés à l'équinoxe d'automne si ce n'est la chasse à la pirsch, le Horn Dance en Angleterre et d'innombrables foires aux bestiaux, célébrant l'entrée dans la seconde partie de l'année. En revanche, la date symétrique est saturée d'éléments agrégés autour du mythe christique, qui tendent à éclipser d'éventuels rites indigènes antérieurs. Faut-il en conclure que la transmission culturelle est interrompue ? Nous ne le pensons pas, car une autre interprétation est envisageable. En effet, si les rites glissent de date en date, leur contenu (des feux ou leur extinction, des célébrations de hiérogamie ou de naissance divine, des fêtes ou des deuils, etc.) est réparti en fonction des contingences, sur les six dates mises en évidence. En conséquence, il n'y aura pas lieu de s'étonner d'occurrences à la Chandeleur, à Pâques ou à l'Ascension si allumer un feu signifie l'aurore, et d'occurrences au jour saint Pierre, au jour saint Michel et à la Toussaint, si l'extinction des feux signifie le crépuscule vespéral. Toutefois, pour les mettre en évidence, il faudra bouleverser la logique du classement adopté par Van Gennep et la plupart des folkloristes, ethnographes ou ethnohistoriens d'expression française. Voilà un vaste programme de recherche. En définitive, il faudra considérer les métaphores animales du lever solaire (un ours ou un loup au jour saint Blaise, un corbeau au jour saint Benoît, une abeille à l'Ascension), dans leurs relations avec les métaphores animales du coucher solaire, aux dates mythiques. Pour notre part, nous n'avons exploré que les motifs et les fonctions narratives particuliers au cerf et aux dates solaires fixes. Pour valider ou réfuter notre interprétation de la mythologie des Celtes, il faudra établir la correspondance entre les héros (auxquels ont été substitués ceux des romans médiévaux et/ou de l'hagiographie chrétienne) ou les animaux qui les accompagnent, et les événements astronomiques signifiant l'épiphanie des entités divines, dans un système calendaire de rites glissant d'une date à l'autre.

Le cycle calendaire chrétien selon Philippe Walter :

Philippe Walter (2005), en étudiant la « mythologie chrétienne », cite Claude Gaignebet au sujet du décompte de l'année vague en huit quarantaines. La rigueur scientifique voudrait que neuf quarantaines, soit 360 jours, soient raccordées à l'année de 365 jours et quelques six heures, grâce à cinq jours épagomènes. La thèse des huit quarantaines constitue le plan de l'ouvrage :

« Dans cette perspective, les grandes dates du calendrier carnavalesque deviennent :

1. la Toussaint (1^{er} novembre) et la Saint-Martin (11 novembre) ;
2. Noël et les Douze Jours (25 décembre-6 janvier) ;
3. la Chandeleur-Saint-Blaise (3 février), mardi gars ;
4. Pâques (fête mobile du 22 mars au 25 avril)
5. l'Ascension (et les fêtes de mai, quarante jours après Pâques) ;
6. la Saint-Jean d'été (24 juin) ;
7. la Saint-Pierre-aux-Liens (1^{er} août) ;
8. la Saint-Michel (29 septembre). »²⁹¹⁵

Et l'auteur de préciser son projet : « On s'efforcera surtout de souligner l'interdépendance des rites et des mythes affectés à ces quarantaines sacrées du calendrier ». La dissonance est résolue à la fin du livre :

« Le Moyen Age chrétien reçut en héritage le calendrier julien et fixa des commémorations importantes surtout aux ides (du treizième au seizième jour du mois) et calendes (le premier jour du mois). Il déplaça sur ces dates essentielles bien des fêtes anciennes dont il héritait ainsi que les figures païennes christianisées qu'il voulait apprivoiser. Cela explique certains décalages dans la règle théorique des quarantaines (correspondant à un mois lunaire et demi) que nous avons cru pouvoir retenir. En tout état de cause, le principe d'une relative continuité entre le calendrier païen et le calendrier chrétien du Moyen Age est difficile à contester. »²⁹¹⁶

La dynamique est d'ordre idéologique :

« Le christianisme n'aurait eu aucune chance de s'imposer en Occident s'il n'avait pas répondu, sur certains points précis en matière de dogme ou de rites, aux besoins religieux des païens évangélisés. De mystérieuses correspondances entre les deux religions (indo-européenne et judéo-chrétienne) ont permis à la seconde d'englober la première en douceur. Ces points de jonctions mériteraient à eux seuls une étude car ils sont à l'origine des malentendus méthodologiques chez les historiens. »²⁹¹⁷

Et l'auteur de conclure :

« Il apparaît aujourd'hui que la fusion des deux mondes parachève un bouleversement radical dans la manière de penser le temps, la mort et le sacré en vigueur durant l'Antiquité tardive et qui allait gouverner tout le Moyen Age avant d'agoniser (ou de se transformer encore) lentement aujourd'hui, sous nos yeux. »²⁹¹⁸

Nous ne pouvons que souscrire à cet exposé, puisque c'est l'objet même de notre travail que de restituer ces « points de jonction » entre la culture celtique et la culture médiévale. Encore faut-il s'assurer de la commensurabilité d'un cycle calendaire divisé en neuf parties, avec une division en huit parties. Revenons sur ce point à partir de l'intervalle entre les dates sacrées. Si l'intervalle est régulier, c'est un arc de cercle de longueur constante. La partition en neuf (des arcs de cercle de 40° pour reconstituer l'année vague de 360 jours) n'a rien à voir avec la partition en huit (des arcs de cercle de 45°), puisque la première est une subdivision à partir des repères stellaires (le lever de Sirius, en Egypte notamment), et la seconde, une subdivision à partir des repères solaires (les levers et couchers équinoxiaux, la culmination méridienne et solsticiale) et par antithèse, par rapport à la Polaire. La partition en neuf est soumise à la précession, tandis que les repères solaires sont stables. En conséquence, les arcs de cercle observés à partir d'une partition de l'année en neuf, ne peuvent que dériver dans la longue durée, par rapport à ceux rapportés aux directions solaires.

L'une des modalités serait-elle typiquement celtique et la seconde, romaine ? Le calendrier fondé sur une partition initiale en trois révèle l'influence, à Rome, de l'astronome Sosygène et du comput égyptien. Elle peut tout aussi bien révéler la métrique temporelle celtique, dont la règle caractéristique est le triplement des périodes. La partition en trois peut être explorée à partir d'un « pentagone de dates mobiles », à l'instar de ce que révèle structure du chaudron de Gundestrup. L'exercice est convaincant : en calant « l'apex » du pentagone au solstice d'hiver à sa date grégorienne (le 21 décembre), on révèle le solstice d'été (le 18 juin). Le « pied droit » et le « pied gauche » vont permettre de lire les dates connexes : le 19 avril et le 16 octobre à « droite » et le 18 février et le 17 août, à « gauche ». L'écart

entre la date du 18 juin lue sur le modèle et la date effective, le 21 juin, tient aux cinq jours épagomènes, qu'il faut réintégrer en dates glissantes. A quelle cadence faire glisser le pentagone interne dans un polygone externe ? Si on s'en tient à la métrique temporelle gauloise, le « temps de génération » vaut trente ans. En conséquence, on fera glisser les années du lustre gaulois, dans une « période » intermédiaire de six ans. Résumons-nous : sous réserve des cinq jours épagomènes, les trois dates majeures en révèlent trois autres, du fait des propriétés du pentagone. Ces six dates sont autant de dates glissantes pour Nouvel An, ce qui permet de rajouter les cinq jours épagomènes manquants dans la tripartition initiale. Les six dates, en révèlent six autres : on obtient ainsi une division de l'année celtique en douze « signes » de trente degrés. Si chaque signe est assimilé à un mois, et compte tenu des cinq jours épagomènes réintégrés à l'étape précédente, on obtient un calendrier solaire perpétuel constitué de douze mois de trente jours. Par rapport à la période synodique de la lune, ce calendrier dérive de six jours par an : il faut donc rajouter cinq jours par an pour caler ce calendrier avec l'année vague solaire et ôter un jour tous les deux mois, pour ne pas trop dépasser l'année vague lunaire (354 jours). Ces onze jours se cumulent en six ans mais à raison de deux mois lunaires intercalaires (soit 59 jours), il est possible d'en venir à bout. Au cours d'une période de cinq ans, le décalage entre l'année vague solaire ($5 \times 365 = 1825$) et l'année vague lunaire ($5 \times 29,5$) n'est pas de quatre jours mais de deux jours et demi, en raison des quelque six heures d'écart entre la durée de l'année solaire et le décompte calendaire en jours entiers. Ces deux jours et demi sont du temps lunaire en trop qu'il faut purger au cours d'un lustre, c'est-à-dire une année sur deux. A condition de compter les mois solaires selon un cycle de cinq ans et les mois lunaires selon un cycle de six ans, il est possible d'accorder les périodes des deux astres avec une clé de proportions constantes exprimée en jours entiers. Bien évidemment, si le raccord calendaire est possible, cela ne signifie nullement la concordance des dates réelles d'occurrences remarquables des deux astres, avec les dates censées les signifier. Pour obtenir le retour aux mêmes apparences conjointes de la lune et du soleil, il faut compter le temps selon le cycle de Méton. Les preuves archéologiques d'un décompte celtique selon le cycle métonien ont été trouvées en Angleterre : les chaussées des ponts ou des passages fangeux des zones humides, étaient refaits tous les 19 ans. Des vestiges du comput luni-solaire immédiatement offertes à l'interprétation, existent dans les dates de sortie des masques en zone alémanique ou dans les processions bretonnes fêtées avec plus de solennité tous les six ans que les autres années. Une des rares attestations populaires de la complexité du comput calendaire celtique, se trouve dans un conte situé à Plouhinec, où les allées mégalithiques sont mises en relation avec le « fleuve » céleste ; le héros évalue le cours de sa vie selon un rythme trentenaire :

« Quand on devrait s'exposer à trente morts, je suis prêt car j'ai moins de goût à vivre qu'à me marier. »²⁹¹⁹

Qu'en conclure ? Le raccord luni-solaire de l'année celtique ne se trouve nullement dans les dates mobiles chrétiennes, de Carême prenant jusqu'au dimanche de la Trinité, quelques puissent être les arguments des catéchistes, des prêtres, des clercs ou des folkloristes. C'est pourquoi la partition de l'année en huit quarantaines devra céder la place à une analyse en dates mobiles. Celles-ci seront déterminées de deux manières. La première fait appel au chaudron de Gundestrup, la seconde, aux périodes intermédiaires inventées pour les besoins du comput calendaire. En définitive, on admettra que s'il manque environ 45 jours par an pour boucler le

décompte solaire en huit quarantaines, il n'y a plus aucune référence possible aux apparences astronomiques. Il devient alors inutile de faire des calculs. Envisager la régularité calendaire sans la moindre référence aux apparences solaires revient à réfuter l'une des cadences astronomiques : Claude Gaignebet en avait pleinement conscience et avait abandonné son interprétation « carnavalesque » de l'année. Le système calendaire arabe est d'ailleurs fondé de cette manière et s'il fonctionne à la grande satisfaction des théologiens musulmans, il est impropre au rapprochement avec une chronologie en années solaires. Nous avons rencontré une dissonance du même ordre en rapprochant la métrique en base log 360 avec celle en base log 3, et en concluons que l'insertion de l'une dans l'autre était fautive. En conséquence, il fallait deux métriques, l'une pour la réalité temporelle et l'autre, pour la fiction calendaire. Il est évident que le cycle liturgique chrétien, qui ne tient guère compte de la réalité temporelle. Le doublet celtique est aujourd'hui oublié ; en revanche, le calendrier sanctoral, à la cadence des naissances et des résurrections d'une entité divine, joue le même rôle que la métrique en base log 360 : il permet des récits étiologiques sur le temps des hommes et son renouvellement printanier, ou sur le temps des hommes et son accord avec les rites religieux.

La « rythmanalyse » selon Gaston Bachelard :

L'auteur (2001) évoque le concept de rythmanalyse, notamment avec cette assertion péremptoire : « c'est pour les psychismes œuvrant que la rythmanalyse est utile ». La barre est placée haut ; Bachelard cite Lucio Alberto Pinheiro dos Santos comme l'auteur, en 1931, du concept de « rythmanalyse ». Nous n'avons pas pu accéder aux ouvrages de ce philosophe brésilien et devons nous contenter de ce qu'en rapporte son collègue français. Nous empruntons à Stéphane Partiot (2008), une remarque sur la conception du temps chez Bachelard, quand celui-ci s'oppose à Bergson :

« Le temps ne se remarque que par ses instants car il n'est qu'instant. Et voici le vieux problème augustinien résolu. Ainsi, dès le troisième chapitre de l'Intuition de l'instant, la sentence est définitive : « la durée n'est qu'un nombre dont l'unité est l'instant. »²⁹²⁰

Ce en quoi Bachelard marche dans les pas d'Héraclite. L'apport de la physique d'Einstein, par rapport à celle de Newton, est de dépasser la notion d'une mesure du temps, au profit de la relativité de sa mesure. On attend donc de Bachelard qu'il récuse la thèse bergsonienne de l'objectivité du temps, au profit d'une théorie de la relativité des intervalles temporels ou de celle des périodes. Cette conception émerge dans son livre « La dialectique de la durée », où il oppose la durée, mesurable par des unités, au « temps suspendu », lequel n'est pas défini. Ces deux conceptions ne seraient pas exclusives l'une de l'autre :

« Le repos est inscrit au cœur de l'être [...] nous devons le sentir au fond même de notre être, intimement mêlé au devenir imparti à notre être, au niveau même de la réalité temporelle sur laquelle s'appuient notre conscience et notre personne. »²⁹²¹

Le temps mesurable et absolu, celui de Newton, ne serait pas suffisant pour le psychisme humain, selon Bachelard. Pour que les mythes aient une autre fonction narrative que de décrire le déterminisme, il faut s'affranchir du temps mesurable et absolu de Newton. En quoi la rythmanalyse a pu contribuer à notre propre travail ?

« La matière n'est pas étalée dans l'espace, indifférente au temps ; elle ne subsiste pas toute constante, tout inerte, dans une durée uniforme. [...] Elle est non seulement sensible aux rythmes ; elle existe, dans toute la force du

terme, sur le plan du rythme, et le temps où elle développe certaines manifestations délicates est un temps ondulant, temps qui n'a qu'une manière d'être uniforme : la régularité de sa fréquence. »²⁹²²

Bachelard semble obnubilé par la cadence :

«Le rythme est vraiment la seule manière de discipliner et de conserver les énergies les plus diverses. Il est la base de la dynamique vitale et de la dynamique psychique. Le rythme - et non pas la mélodie trop complexe- peut fournir les véritables métaphores d'une philosophie de la durée. »²⁹²³

A travers deux œuvres poétiques, l'une vernaculaire et l'autre d'Hésiode, chacune avec un rythme différent, nous sommes arrivés à restituer les valeurs de la précession des équinoxes dans deux contextes culturels différents. Le comput celtique suit une cadence régulière : la série numérique des puissances de trois. La valeur celtique de la précession est de 4×3^8 années. Le comput grec archaïque suit une cadence irrégulière ; la valeur de la période précessionnelle est $9/2^2 \times 10 \times 11 \times 12$ années. Les deux textes, sous couvert de poésie, ont un signifié métrique justifiant qu'ils soient reconnus comme des « monuments » de la gnoseologie occidentale. Nous ne savons évidemment pas où, quand et comment ont été élaborés les résultats que les poètes transmettent. Cependant, les deux méthodes arrivent à des résultats quasiment identiques et sont fondées sur des postulats que n'aurait pas reniés Héraclite. En effet, nous avons montré que par invariance de structure, l'instant cent fois plus court qu'un battement cardiaque, a une existence ontologique au même titre que le point ou le nombre unitaire.

Bachelard alimente la réflexion philosophique à partir de ce qu'il nomme intuitivement les « métaphores de la durée ». Ce faisant, il adopte un point de vue libéré de la contrainte aristotélicienne d'exclusion du tiers. Si nous adoptions le même point de vue, il serait possible de raccorder trois périodes au lieu de deux : il suffit d'imaginer que les solstices sont les temps morts du comput solaire annuel. Alors le nyctémère, la lunaison et l'année peuvent être raccordés. La méthode a été mise en place dans le comput celtique, à partir de cinq années solaires et 62 mois lunaires. Dans le comput julien, les rythmes sont assimilés à une onde et ne sont constitué que des deux phases complémentaires, sans temps mort entre les phases. Le principe est appliqué dans le comput calendaire, par l'emboîtement des périodes nyctémérale et annuelle avec répétition d'un jour supplémentaire tous les quatre ans, le jour bissextile de février. Il n'y a pas de temps mort, sinon involontairement du fait qu'on compte plus lentement les jours que ne s'écoulent les années et qu'il a fallu supprimer treize jours non comptés au cours de quinze siècles. Dans notre culture, l'habitude a été prise de ne plus tenir compte que de deux rythmes, nyctéméral et annuel.

Dans la culture archaïque, il fallait arrêter le temps solaire annuel durant environ onze jours par an, alors que le temps solaire quotidien et le temps lunaire ne s'arrêtent pas... C'est une gageure, car le principe de non-contradiction est pris en défaut. Supposons que des jours soient « en trop » dans le décompte annuel. Ils existent dans le décompte calendaire quotidien, il faut les ôter pour s'accorder avec le décompte mensuel lunaire, mais il faut les compter dans le décompte des trimestres et des années. Comment faire ? Nous avons proposé une méthode reposant sur une métaphore, la suspension du temps aux solstices. La rupture d'intégrité référentielle consiste donc à soustraire les signifiés associés à la période annuelle, à quatre reprises dans l'année quand le décompte des années se fait à date anniversaire. Dans un système à dates de Nouvel An glissantes, les signifiés manquants sont toujours les mêmes. Si le temps solaire annuel est assimilé à une entité céleste

masculine, un grand cerf comme Elcmar par exemple, les jours solsticiaux non comptés sont ceux durant lesquels il fait le tour des provinces. Le signifié en puissance est l'adultère, tandis que le signifié explicite est l'arrêt du temps. Le signifié contraposé est la fécondité d'Etaine : c'est ainsi que nous comprenons la notion de « métaphore de la durée » proposée par Bachelard.

Du point de vue technique, nous avons montré comment les heures de lever et coucher solsticiaux, ou ce qui revient au même les azimuts de lever et coucher solsticiaux, ont pour homologues calendaires des dates comprises dans une fourchette extrêmement large pour prime et vêpres, nettement moins large pour tierce, none, complies et laudes, et nulle pour sexte et matines. Après avoir emprunté la notion de « métaphore de la durée », nous la déclinons en assimilant la « durée » aux « périodes ». La cadence, devient un critère de scientificité dans l'étude des rapports de l'homme au temps. Bachelard prônait une « rythmanalyse » dont il n'a malheureusement pas donné d'exemples. Nous avons choisi une voie certes complexe mais qui s'appuie sur des documents archéologiques. Restreindre l'analyse calendaire aux récits hagiographiques et aux données collectées par les folkloristes, ethnographes et historiens des religions, revenait à diviser l'année vague en quotités plus ou moins bien définies. User des « métaphores de la durée » ou de métaphores des « périodes » permettait de dompter l'un des animaux les plus vieux du monde celtique. Pour le cerf mythique, la « période » vaut 243 ans. Par emboîtement des périodes, nous avons fait du cerf la valeur d'unités plus courtes que l'année : dans le décompte en dates de Nouvel An glissantes, le cerf est associé à l'une des cinq plaques intérieures et à l'une des quatre plaques externes du chaudron de Gundestrup. En proposant que l'un des arcs de cercles de 72° soit assimilé à un cerf et qu'un autre arc de cercle, valant cette fois 45°, le soit aussi, nous instaurons une « rythmanalyse ». En rapprochant la conjonction de ces deux plaques, de l'orientation du géoglyphe de Cerne Abbas, nous signifions une occurrence de Nouvel An à l'équinoxe d'automne. Il devient facile alors de motiver les fêtes traditionnelles à Cerne Abbas et les dates des troménies de Locronan, dont l'échéance annuelle est emboîtée dans un cycle de six ans. Par déplacement d'un niveau sur l'échelle des grandeurs géographiques, nous motivons de la même façon le parcours du Tro Breizh alors que celui-ci ne requiert aucun cerf. Il reste à développer la rythmanalyse selon les quatre motifs restant sur le cercle intérieur du chaudron de Gundestrup : un motif masculin à la roue, un motif masculin à trois taureaux, un motif guerrier avec survie de l'âme et un motif féminin aux animaux mythiques.

*Préambule aux
derniers chapitres*

Dans cette dernière partie, nous examinerons l'ethnohistoire européenne du cerf à partir d'arguments inférentiels. Nous laissons de côté la valeur ordinale des nombres, comme ça avait pu être évoqué au sujet des cerfs, des corbeaux, des aigles et des saumons quand ils étaient assimilés aux puissances énièmes d'un nombre d'années ou de battements de cœur. En revanche, la valeur cardinale du nombre d'années reste toujours d'actualité, car l'intervalle entre la disparition du frère Gédéon (ou Géréon, inscrit le 1^{er} septembre au calendrier sanctoral) et son retour à l'abbaye Saint-Wandrille, vaut 243 ans... ceci, sous réserve d'une recherche complémentaire aux archives départementales de la Seine-Maritime.

Nous laissons de côté l'éventuelle alternance des genres sexués (1 pour la biche, 2 pour le cerf, 3 pour le retour au même, la biche) au profit de la succession générationnelle : 1 pour la grand-mère, 2 pour la mère, 3 pour le retour au même, la fille héritant de l'âme de sa grand-mère. Ceci nous conduit à situer la « mère-grand » ou la « sorcière » des contes populaires, comme une femme encore vivante alors que ses petites-filles sont en âge de procréer. Doit-on en penser que la fonction narrative porte sur la rétention abusive d'une âme, la sienne ?

La fonction narrative porte évidemment sur la distinction des genres sexués : la différence entre les bonnes et mauvaises façons de mourir pour un homme, et les bonnes ou mauvaises façons de procréer, pour une femme, révèle un seul signifié de puissance, bien ou mal faire, à la guerre ou dans un lit. Mourir à la guerre ou donner la vie, mourir dans son lit ou dévorer ses enfants nouveau-nés deviennent les motifs narratifs pertinents. Il est évident que les trois fonctions duméziliennes sont insuffisantes à rendre compte de la continuité des générations. Une quatrième fonction, assurée par les femmes, manque à la théorie ; la continuité dynastique, assurée par les rois, ne suffit pas à assurer la cohérence des mythes.

Nous verrons que le devin des récits celtiques trouve dans le cerf mâle, le corbeau, l'aigle et le saumon, les manières de se régénérer en échappant à l'apparence féminine et à la continuité générationnelle. Comme le rite « cervulum facere » permettait de conjuguer les deux genres sexués, les divers genres taxonomiques, la continuité temporelle et le renouvellement calendaire, on comprendra qu'il était difficile de prétendre l'éradiquer. Quand l'Eglise ne faisait que dénoncer la confusion des genres taxonomiques, on pouvait toujours perpétuer la coutume au moyen des motifs figuratifs du temps, de la durée ou du retour au même.

Quand elle prétendait s'attaquer à la confusion des genres sexués, on pouvait la perpétuer la coutume au prétexte des modes de production agropastorale.

*Chapitre 19.
Prévoir l'effet
d'une offrande
propitiatoire.*

L'hypothèse est fondée sur la boucle de causalité reliant les calendes de février au solstice d'été, et le solstice d'été, aux calendes de novembre. L'hypothèse est autoréalisatrice. Elle est validée par la fonction narrative associée aux indications de lever et coucher solaire estival. Elle est réfutée quand la même fonction narrative est dissociée des dates festives du calendrier celtique insulaire. Le mytheme traite des offrandes propitiatoires et des actions de grâce, par rapprochement avec l'inférence logique « si...alors, sinon... ».

Où le récit au cerf est suivi d'un rite au solstice d'été :

La divination aux fontaines :

La fontaine de Notre-Dame-de-Daoulas est placée sous une double protection, à titre vernaculaire : une stèle andromorphe ithyphallique et saint Télo chevauchant son cerf. L'oracle consiste à jeter une brindille à la surface. Le présage est favorable si elle flotte et funeste dans le cas contraire. A Trigavou, l'oracle est rendu à l'aide d'un rameau d'aubépine : les jeunes filles désireuses de se marier invoquent sainte Apolline. Si le courant emporte le rameau, le mariage est proche. Sinon, il tardera encore. Le rite peut être exécuté avec une croûte de pain, une fois la saison passée. On attribue les mêmes vertus oraculaires aux eaux de plusieurs localités de Bretagne :

Tableau 51

Le Faouët	Sainte Barbe	4 dec	épingle	mariage ou célibat
Servel	(Cinq Plaies)		épingle	mariage ou célibat
Perros-Guirrec	Saint Guirec	28 aug	épingle	mariage ou célibat
forêt de Paimpont	(Barenton)		épingle	mariage ou célibat
Le Folgoët	Sainte Vierge		épingle	mariage ou célibat

L'oracle peut également être rendu au moyen d'un vêtement appartenant au malade : à Montertelot, on pose la chemise de l'intéressé sur l'eau de la fontaine. Le

présage est favorable si elle flotte. La coutume est bien connue et plusieurs fontaines bretonnes ont été consacrées par l'usage :

Tableau 52

Saint-Barthélemy	Saint Adrien	8 sep	vêtement	vie ou mort
Plounéour-Ménez			vêtement	vie ou mort
Tréfléz	Sainte Ediltrude	23 jun	vêtement	vie ou mort
La Malhoure	Saint Ewen (Event)	3 mai	vêtement	guérison ou non
Quimerc'h	Saint Léger	2 oct	croix de rameaux	vie ou mort

Le motif est comparable avec le retour du héros, après une longue absence ou un voyage au-delà. Dans le roman d'Yvain, l'indication calendaire est ambiguë ; il peut s'agir des calendes de mai, mais Chrétien de Troyes ne parle que du « début de l'été » :

« C'était un dimanche soir, au début de l'été, exactement entre Pâques et l'Ascension. Il comptait traverser la forêt de telle sorte que ceux de Camaalot ne pussent absolument pas le voir. Ce soir-là, il faisait un peu chaud, comme cela arrive quelque fois au début du mois de mai, et il était extrêmement fatigué, car il avait fourni une longue étape. Il aperçut par hasard une source, très belle, fort limpide et parfaitement cachée, car elle jaillissait en l'un des lieux de la forêt où le couvert des arbres était le plus dense. »²⁹²⁴

L'épisode se situe à la fin de la quête d'Yvain, qui s'endort près de la source après une nuit de veille. Il dort malgré le vacarme de la chasse d'Arthur ; il dort encore quand arrivent sur les lieux, la reine et sa suite. :

« Ce jour-là, le roi Arthur avait quitté Camaalot en compagnie d'un grand nombre de chevaliers et d'hommes d'armes ; il était allé chasser dans la forêt et avait débusqué un grand cerf adulte. La reine, en très somptueux équipage, chevauchait à sa suite. »²⁹²⁵

La reine est en quête d'un chevalier tandis que le roi chasse un cerf. Chacun aura trouvé ce qu'il cherchait, puisque la reine réussit à convaincre Yvain de revenir à la cour qu'il avait quittée pour goûter l'aventure :

« Le soir quand le roi fut revenu de la chasse avec ses compagnons, la reine s'approcha de lui et lui dit [...] Sire, monseigneur Yvain, le fils du roi Urien, est revenu dans ce pays et il a été vu aujourd'hui dans la forêt de Camaalot. »²⁹²⁶

Yvain revient et raconte à Arthur les étranges aventures de la Pierre du Cerf et de l'enchantement de Gauvain et du Morhout à la Pierre aux Pucelles.

Nous n'avons pas réussi à reconstituer l'éventuelle biographie du saint homme, l'homologue du saint Ewen breton, saint Yvain (fêté le 22 août). Le chevalier au lion, Yvain chez Chrétien de Troyes, Owein dans la tradition galloise, est incontestablement un chasseur de cerfs. Il est d'ailleurs l'un des seuls personnages à marquer d'une borne indestructible, le « lieu » de l'un de ses exploits. Nous voyons dans cette « Pierre au cerf » non localisable, un repère calendaire : le 22 août est la fin de l'intervalle calendaire réservé au Lion.

La Pierre du Cerf :

Parmi les récits où les personnages sont transformés en pierre, dont il existe de nombreuses variantes, nous avons retenu celui où Arthur poursuivant sa sœur Morgane pour la châtier, ne réussit pas à s'emparer d'elle : sur le point d'être rejointe par Arthur, Morgane s'est métamorphosée, ainsi que ses compagnons, en autant de blocs rocheux qu'il y a de personnes dans sa suite. Arthur reconnaît chacun des blocs pour ce qu'il est mais ne peut se venger. Il fait donc demi-tour. Dans « La suite du

roman de Merlin », Morgane saura quitter l'apparence minérale pour recouvrer sa vitalité. Le même texte propose un motif analogue, alors que le développement du récit situe l'action en été. Le Morhout d'Irlande accompagné de son écuyer et d'une demoiselle sont en quête d'aventures, ils parviennent au pied d'une pierre engravée d'un texte. La demoiselle prie le Morhout de déchiffrer le message :

« Je ne doute pas que vous ayez bien lu cette inscription : j'ai entendu parler autrefois de ce message. Savez-vous comment on appelle ce bloc de marbre ? -Assurément non, répondit le Morhout. -Sachez qu'on l'appelle la Pierre du Cerf ; mais la raison pour laquelle il est question de cerf, je l'ignore. »²⁹²⁷

Les protagonistes décident de s'installer au pied de la pierre pour assister aux prodiges qui ne manqueront pas de survenir au cours de la nuit. Surgissent alors deux chevaliers qui combattent longuement sans un mot puis s'esquivent : le Morhout les reconnaît pour des spectres :

« Ce qui m'étonne le plus, dit la demoiselle, c'est qu'ils n'aient absolument rien dit, pas plus que s'ils étaient morts »²⁹²⁸

Arrive ensuite un cerf qui se couche sur le perron de pierre, où il est assailli par quatre lévriers blancs qui se gorgent de son sang. Survient enfin un dragon qui engloutit les lévriers :

« Après les avoir tous dévorés, il se coucha sur le cerf et le couvrit de son corps, comme s'il avait voulu le réchauffer. Il se mit à lécher toutes les blessures que les chiens lui avaient faites et exhala son souffle de part et d'autre de sa dépouille, à tous les endroits où il avait été blessé [...] »²⁹²⁹

Le dragon régurgite les quatre chiens :

« Dès qu'il se fut délivré des chiens, ceux-ci remontèrent près du cerf, qui, réchauffé par le dragon, avait recouvré la vie. Quand il vit les lévriers à ses côtés, l'animal bondit du bloc de marbre sur le sol, s'enfuit à toute vitesse et s'enfonça dans la forêt. Les chiens se lancèrent à nouveau à sa poursuite en aboyant et en faisant plus de bruit que n'en auraient fait dix autres. Quant au dragon, il reprit son envol. »²⁹³⁰

Ce spectacle n'est pas le moins stupéfiant mais le pire est à venir. Le Morhout et ses compagnons sont frappés à mort sans qu'ils aient vu venir les coups. La même mésaventure se reproduit à l'encontre d'Yvain, Girflet et Keu. Ces derniers ont été exemptés de l'épreuve par l'intervention inopinée de deux demoiselles énigmatiques. Yvain, la demoiselle qui l'accompagne, et l'écuyer, passent la nuit, à leur tour, à la Pierre du Cerf. L'aventure tourne au drame. Quand Girflet et Keu reviennent au matin, ils constatent la mort des compagnons d'Yvain. Celui-ci toutefois a survécu à ses blessures :

« Quand ils virent, étendus morts, la demoiselle et l'écuyer, ils demandèrent à monseigneur Yvain qui avait fait cela : -Je l'ignore [...] je n'ai pas vu qui l'a fait et je ne parviens pas à comprendre comment cela a pu se faire, car ils ont été tués près de moi et je n'ai vu personne, de près ou de loin, qui aurait pu être l'auteur de ce crime. C'est pourquoi je dis que c'est un diable ou quelque démon qui les a ainsi tués. »²⁹³¹

La suite du texte bouleverse toute idée reçue sur le cerf. Au lieu d'une explication académique où le renouvellement du cerf est relié au venin des serpents ou à l'haleine brûlante des dragons, l'auteur de « La suite du roman de Merlin » propose un changement de paradigme. Écoutons le dialogue d'Yvain avec une demoiselle omnisciente :

« Et qu'est ce que je cherche, demanda-t-il, sur quoi vous dites ne pas pouvoir me renseigner ? -Cela concerne ce qui vous est arrivé à la Pierre du

Cerf, quand votre demoiselle et votre écuyer ont été tués sans que vous puissiez savoir par qui : vous cherchez quelqu'un qui puisse vous renseigner là-dessus. Ai-je dit la vérité ? »²⁹³²

La demoiselle révèle à Yvain la venue future d'un Parfait Chevalier :

« Comment ! Mademoiselle, il y aura donc en ce royaume un chevalier capable d'achever toutes les aventures où nous autres auront échoué ? [...] Et fera-t-il cela par sa bravoure personnelle ou par la magie ? –Ce ne sera pas par la magie, répondit la jeune fille, ni par le pouvoir du démon, mais bien par sa valeur et par sa bravoure, parce que Notre Seigneur lui donnera une telle force [...] qu'aussi longtemps qu'il vivra il n'y aura pas de chevalier pourvu d'autant de qualités qu'il le sera.»²⁹³³

Chrétien de Troyes abandonne alors le thème du cerf. De la même façon que l'évocation de la lyre des enchanteurs avait servi à signifier les flammes de l'enfer, celle du cerf renouvelé par le souffle du dragon sert à évoquer la personne du Christ : le formidable combattant qu'est le Parfait Chevalier, est désigné par ses exploits futurs et non par sa nature. L'ellipse permet d'insérer un thème chrétien au sein d'un récit oraculaire.

Où le récit au cerf concerne d'autres dates estivales :

Dans nombre de récits au cerf, l'événement remarquable se produit en été, mais selon des indications imprécises ou ambiguës. On ne sait pas par exemple, si le gué ou le passage montré par un cervidé, est lié à l'étiage du cours d'eau. De fait, la cohérence globale nous échappe encore.

Les cervidés sont guidés par l'odeur des pâturages :

Les plantes aromatiques sont particulièrement associées à l'été et leur senteur guide les cerfs dans leur traversée maritime :

« [Les cerfs] traversent les mers à la nage, en troupeaux formant une longue file ; ils mettent la tête sur la croupe de celui qui les précède, chacun à son tour allant prendre l'arrière-garde. Cette manœuvre s'observe surtout chez les cerfs qui passent de Cilicie dans l'île de Chypre. Ils ne voient pas la terre mais ils se guident sur son odeur. »²⁹³⁴

« Les cerfs sont amphibiens, car ils foulent aux pieds la terre ferme et traversent l'eau profonde. Ils naviguent ensemble lorsqu'ils se déplacent sur la mer. A l'avant, l'un d'eux mène les rangs des cerfs, comme le pilote guide le gouvernail du bateau. Derrière lui, un autre s'appuie sur son dos, son cou et sa tête, puis l'accompagne en traversant la mer ; en suite ils fendent les flots en se supportant l'un l'autre. Lorsque la fatigue emporte le premier nageur, il abandonne le rang et s'en va au bout de la ligne où il se repose un peu de sa fatigue. Alors un autre prend le gouvernail, puis chemine sur l'eau profonde et tous les nageurs dirigent à tour de rôle. Ils rament sur l'eau noire en utilisant leurs pattes comme des avirons et ils tiennent bien haut la silhouette charmante de leurs bois, en les confiant aux vents comme la voile d'un navire. »²⁹³⁵

« [...] Et quand [les cerfs] franchissent un grand fleuve, celui qui marche derrière place toujours la tête sur la croupe de celui qui va devant, et ainsi, ils se soutiennent mutuellement de telle sorte qu'ils ne se fatiguent que très peu [...] »²⁹³⁶

[De même chez Elien]

« Migration maritime des cerfs de Syrie : les cerfs de Syrie naissent sur des monts très élevés : l'Amanos, le Libanos et le Carmel. Lorsqu'ils décident de traverser la mer, le troupeau se rend sur la côte et attend que le vent tombe ;

et lorsqu'ils sentent que le vent est faible et souffle doucement, les cerfs se risquent sur la mer. Ils nagent à la queue leu leu en se tenant les uns sur les autres, ceux qui sont derrière appuyant leur menton sur la queue de ceux qui les précèdent ; [lorsque celui qui était devant commence à fatiguer] il passe en bout de file et, se reposant sur celui qui était auparavant à la toute dernière place, il ferme la marche. Ils mettent le cap sur Chypre, attirés par les herbages qui se trouvent dans l'île. [...] Il existe une autre variété de cerfs qui montre cette capacité à nager. Les cerfs d'Epire traversent en effet la mer à la nage jusqu'à Corcyre, ces deux régions se faisant face à face de part et d'autre du détroit [...]. »²⁹³⁷

[Et encore chez Buffon]

« Il ne boit guère en hiver, et encore moins au printemps, l'herbe tendre et chargée de rosée lui suffit ; mais dans les chaleurs et les sécheresses de l'été, il va boire aux ruisseaux, aux mares, aux fontaines, et dans le temps du rut il est si fort échauffé qu'il cherche l'eau partout, non-seulement pour appaiser sa soif brûlante, mais pour se baigner et se rafraîchir le corps. Il nage parfaitement bien, et plus légèrement alors que dans tout autre temps, à cause de la venaison dont le volume est plus léger qu'un pareil volume d'eau : on en a vu traverser de très-grandes rivières ; on prétend même qu'attirés par l'odeur des biches, les cerfs se jettent à la mer dans le temps du rut, et passent d'une île à une autre à des distances de plusieurs lieues. »²⁹³⁸

Les cerfs sont censés traverser les fleuves, à l'instar des rennes dans leur migration estivale.

Le héros trouve un gué en suivant un cervidé :

Une biche guide Clovis en 507, au moment de la bataille de Vouillé contre les Wisigoths :

« L'armée étant arrivée sur les bords de la Vienne, on ignorait entièrement dans quel endroit il fallait passer ce fleuve, car il était enflé par une inondation de pluie. Pendant la nuit le roi ayant prié le Seigneur de vouloir bien lui montrer un gué par où l'on pût passer, le lendemain matin, par l'ordre de Dieu, une biche d'une grandeur extraordinaire entra dans le fleuve aux yeux de l'armée, et passant à gué, montra par où on pouvait traverser. »²⁹³⁹

Selon une version contemporaine, l'endroit se trouve en aval de Pont-Chrétien :

« Clovis à la poursuite d'Alaric ne savait comment traverser la Vienne. Alors apparut une biche. Descendant de la forêt, elle traversa la rivière devant lui, lui indiquant un gué qui jusqu'à ce jour, s'est appelé Gué de la Biche. »²⁹⁴⁰

On retrouve le même motif dans la « Chanson de Roland » : Charlemagne a pu franchir la Gironde en crue grâce à l'intervention prodigieuse d'un cerf. De même dans la « Carlomagnum saga », qui raconte comment l'archevêque Turpin et Olivier longent le Rhin à la tête des troupes pour découvrir un lieu où traverser le fleuve. Ils rencontrent un anachorète :

« Olivier lui dit : "-Nous appartenons à la suite du roi Charlemagne". L'ermite reprit : "-Tu dis la vérité et je sais que le roi Charlemagne veut franchir le Rhin, mais il faut encore faire cent milles avant de pouvoir trouver un pont qui permette de traverser, mais je veux être honnête avec vous : je me suis levé ce matin avant l'aube et j'ai vu un petit troupeau de cerfs roux traverser le Rhin, et ils ne mouillèrent ni leurs cuisses ni leurs flancs". Les Francs s'en réjouirent et cherchèrent ensuite le gué [...] »²⁹⁴¹

Dans le récit suivant, le motif est inversé : c'est à l'opposé du calendrier que la rivière est infranchissable. L'héroïne est sauvée par le truchement d'une biche.

La légende de sainte Begge (fêté le 17 décembre) :

Begge est la sœur de sainte Gertrude de Nivelles et l'aïeule de Charlemagne. « [...] Poursuivie par Gonduin son fils adoptif, qui avait conçu pour sa mère une passion coupable et avait assassiné son époux Anségise, Begge s'enfuit vers le château de Chèvremont où elle espère trouver un refuge sûr. Arrivée au bord de la Vesdre, elle ne sut comment franchir la rivière. C'est alors qu'une biche apparut et lui indiqua un gué. »²⁹⁴²

En pèlerinage à Rome, Begge promet au pape Adéodat de faire bâtir sur ses domaines un monastère de religieuses et d'y élever sept églises en mémoire des sept basiliques de la Ville Éternelle. Elle laisse à la Providence le choix du lieu de fondation de l'abbaye. Un jour, un serviteur de sa villa de Seilles, part à la recherche d'une truie égarée. Le troisième jour de ses recherches, il trouve enfin la truie en compagnie de sept porcelets et entend une voix lui ordonner : « C'est ici que doit se réaliser le vœu de Begge ! ». De même, Pépin de Herstal, à la chasse, découvre une poule sauvage suivie de sept poussins : par prodige, la meute des chiens refuse d'y toucher. On y voit une intervention divine et Begge fait construire un monastère à cet endroit, en face des collines de Seilles, sur la rive droite de la Meuse.

Dans l'église actuelle, on trouve le « tombeau de sainte Begge » ou « table de sainte Begge » à laquelle on attribue des propriétés curatives. Le vendredi, après la messe de sept heures et demie, les mères y amènent leurs enfants chétifs, qu'elles font glisser entre la « table » et le soubassement, autour du pilier central. L'opération se répète trois fois, soit 27 passages pour la durée d'une neuvaine. Les fidèles se présentent en foule le jour de la translation des reliques (7 juillet), ainsi que le 17 décembre (natalice), indépendamment de la fête de la Nativité.

Nous retrouverons le thème hivernal dans un conte situé à Plouhinec, où les pierres se déplacent à la fin de la dormance hivernale, vont boire au fleuve et en revenant à leur place, écrasent les imprudents qui ont tenté de s'accaparer le « trésor ». Dans la version collectée par Souvestre, le renouvellement de l'année est indiqué en date julienne, au solstice d'hiver, ce qui ne facilite guère l'interprétation : les récits hivernaux où les êtres vivants sont figés comme la pierre, auront comme expression du retournement de situation, un prodige où la « pierre » devient eau.

Les pierres de Plouhinec :

Le conte met en scène quelques motifs dérivés du mythe celtique de génération, soigneusement travestis sous l'apparence chrétienne. Les héros en sont Bernez (saint Bernard, fêté le 15 juin) et Rozenn (sainte Rose, fêtée le 6 mars, Rosine fêtée le 11 mars), deux jeunes dont le mariage est contrarié par Marzinn (saint Martin, fêté le 11 novembre), le frère de Rozenn. L'histoire se déroule à Plouhinec, littéralement la « vieille paroisse », à moins que le saint homme ne soit « Ethinuc » ou « Ethinoc », un fils de Gwen, d'où une graphie en « Guenetoc ». Bernez est originaire d'un autre village et doit être agréé par son futur beau-frère. On le dit pauvre, mais le texte révèle implicitement l'apparence caprine du jeune gars :

« [...] quand il était arrivé de Ponscorff-Bidré pour travailler dans la paroisse, elle l'avait souvent poursuivi avec la chanson que les enfants répètent à ceux de son pays : Ponscorff-Bidré, chair de chèvre, Bée ! »²⁹⁴³

Un soir de Noël, l'orage empêche qu'on se rende à l'office ; Marzinn honore les gens de sa maison, alors qu'arrive un mendiant originaire de Pluvigner (Vigner ou Vénisse, fêtée le 4 février). Cet homme a mauvaise réputation :

« On l'accusait de jeter des sorts sur les bestiaux, de faire noircir le blé dans l'épi et de vendre aux lutteurs les herbes magiques. Il y en avait même qui le soupçonnaient de devenir loup-garou à volonté. »²⁹⁴⁴

Le mendiant observe l'assemblée et remarque le couple des amoureux. Après avoir mangé, il rejoint l'étable pour passer la nuit ; il feint le sommeil et écoute le dialogue du bœuf et de l'âne à son sujet. Il apprend où trouver les trésors de Plouhinec, la nuit de Nouvel An :

« [...] -Tous ses sortilèges n'ont pu encore l'enrichir, reprit le bœuf, et il se damne pour bien peu. Le diable ne l'a même pas averti de la bonne chance qu'il y aura ici près, dans quelques jours. – « Quelle bonne chance ? » demanda l'âne ? – « Comment, reprit le bœuf, ne savez-vous donc pas que tous les cent ans, les pierres de la bruyère de Plouhinec vont boire à la rivière d'Intel et que pendant ce temps, les trésors qu'elles cachent se trouvent à découvert ? »²⁹⁴⁵

Le sorcier part en quête des herbes magiques, « herbe de la croix et trèfle à cinq feuilles », qui le protégeront des pierres, à leur retour :

« Il lui fallu chercher longtemps et s'enfoncer dans le pays, là où l'air est plus chaud et où les plantes restent toujours vertes. Enfin, la veille du jour de l'an, il reparut à Plouhinec. »²⁹⁴⁶

Muni de son viatique, le sorcier choisit Bernez comme âme damnée, en lui faisant miroiter l'espoir d'une richesse suffisant à convaincre Marzinn. En effet, à Plouhinec :

« [...] si les gens du pays manquent de blé et de bestiaux, ils ont plus de cailloux qu'il n'en faudrait pour rebâtir Lorient, et l'on trouve au-delà du bourg, une grande bruyère dans laquelle les korrigans ont planté deux rangées de longues pierres qu'on pourrait prendre pour une avenue si elles conduisaient quelque part. »²⁹⁴⁷

Au moment de leur rencontre, Bernez, désœuvré, passe son temps à graver une croix chrétienne sur la plus haute des pierres. Il accepte le marché proposé par le sorcier :

« [...] Dites-moi ce qu'il faut faire ! s'écria Bernez en laissant tomber son marteau. Quand on devrait s'exposer à trente morts, je suis prêt car j'ai moins de goût à vivre qu'à me marier. »²⁹⁴⁸

Les deux hommes vont attendre l'heure de Nouvel An. Les pierres quittent la lande et vont boire à la rivière d'Intel. Quand elles ont fini, elles retournent à leur place en écrasant tout sur leur passage. Le sorcier s'en protège grâce à l'herbe de la croix et au trèfle à cinq feuilles. Bernez va être broyé, mais la plus haute des pierres s'interpose :

« Bernez, étonné, releva la tête et reconnut la pierre sur laquelle il avait tracé la croix ! C'était désormais une pierre baptisée, qui ne pouvait nuire à un chrétien. »²⁹⁴⁹

Comme la dette d'une âme est encore en jeu, la pierre s'en charge :

« [...] elle s'élança comme un oiseau de mer pour reprendre aussi [sa place] et rencontra sur son chemin le mendiant que les trois bissacs chargés d'or retardaient. En la voyant venir, celui-ci voulut présenter ses plantes magiques; mais la pierre devenue chrétienne n'était plus soumise aux enchantements du démon, et elle passa brusquement, en écrasant le sorcier comme un insecte. »²⁹⁵⁰

Bernez récupère l'or et enrichit « tous les parents de Rozennik et tous les amis de ses parents jusqu'aux dernières limites de la paroisse » :

« [...] il devint assez riche pour épouser Rozenn et pour élever autant d'enfants que le roitelet a de petits dans sa couvée. »²⁹⁵¹

Au lieu d'un rouge-gorge, le conte évoque un roitelet. On sait que :

« Le roit'let si gentil qui fait son nid, si joli et tout p'tit,

Sous le chaume de ton toit, y r'vient la nuit des Rois. »²⁹⁵²

En outre, les repères terrestres marqués par les pierres dressées, renvoient à des repères stellaires. Il s'agit vraisemblablement du « fleuve » céleste, la Voie Lactée. Sa représentation est ici la ria d'Étel, qui longe la commune de Plouhinec. Une chapelle est dédiée à saint Cornély, le patron des bêtes à cornes, fêté le 16 septembre. Une autre chapelle est dédiée à saint Fiacre ; une autre, en Kervarlay, accueille les processionnaires lors du pardon, le 21 septembre.

Où le récit estival concerne une bête mordante :

Le lai de Guingamor :

Guingamor est le neveu du roi de Bretagne. Un jour que celui-ci est à la chasse, Guingamor se repose au château. La reine en profite pour lui offrir son amour. Guingamor se dérobe :

« par mauteleut se departi,
de la chambre s'en vost issir ;
la dame le vet retenir,
par le mantel l'avoit saisi
que les ataches en rompi. »²⁹⁵³

La reine le met, devant la cour, au défi d'aller chasser le sanglier blanc et de sonner du cor. Aucun chevalier ne relève le défi car dix de leurs compagnons y sont déjà morts. Guingamor veut tenter seul l'aventure. Il demande par un vœu contraignant, que le roi lui prête ses chiens et son cheval pour la traque du sanglier. Le roi refuse, qui craint de perdre ses chiens et cheval mais la reine s'interpose, qui veut la mort de Guingamor. Celui-ci entame la chasse, les gens l'accompagnent mais le roi leur interdit d'entrer dans la forêt. Guingamor continue seul, croit perdre la chasse puis retrouve le sanglier et le chien du roi. Il sonne du cor, traverse la lande et la rivière périlleuse. Il parvient à proximité d'un palais désert, où il cherche à se renseigner. Il ne trouve personne et retourne à sa chasse. Il arrive près d'une source où se baigne une pucelle. Guingamor cache ses vêtements afin de la retrouver, après qu'il ait pris son porc :

« Sor .I. grant arbre vit ses dras
cele part vint, ne targe pas,
le crus d'un chiesne les a mis.
Qant il avra le sengler pris,
arière vorra retorne
et a la pucele parler. »²⁹⁵⁴

Mais celle-ci l'interrompt et l'invite à venir loger chez elle. Il objecte qu'il veut auparavant prendre le sanglier et apprend qu'il n'y parviendra pas sans son aide. Guingamor accepte l'invitation car la pucelle s'engage à ce que d'ici trois jours, le sanglier soit pris et le chien lui soit rendu. Alors qu'il n'avait jusque là jamais songé à l'amour, ni regardé une femme, Guingamor s'éprend de la dame. Ils arrivent au palais que Guingamor avait vu vide, qui est maintenant somptueusement décoré, peuplé de plus de trois cents chevaliers avec leurs amies, parmi lesquels les dix chevaliers de la cour qu'on croyait perdus à la chasse du sanglier.

Guingamor pense ne rester que deux jours, prendre le sanglier, puis retourner faire savoir son exploit à son oncle et revenir ensuite chez son amie. Quand Guingamor demande à rentrer chez lui, celle-ci lui apprend que trois cents ans se sont écoulés. Guingamor ne veut pas la croire et persiste : la dame y consent et le prévient, quand il aura franchi la rivière, de s'abstenir de boire ou de manger.

Guingamor emporte la tête du sanglier et le chien du roi. La dame le mène à la rivière qu'il franchit en bateau. Guingamor traverse la forêt où il rencontre un charbonnier à qui il raconte son aventure, en lui confiant la tête du sanglier. Il continue son chemin mais il a tellement faim qu'il cueille trois pommes sauvages. A peine en a-t-il goûté qu'il se trouve vieux et décrépi. Il tombe de cheval. Il va mourir quand arrivent deux demoiselles qui le blâment d'avoir désobéi, l'emportent et lui refont repasser la rivière. On ne l'a jamais revu. Le charbonnier a fait connaître l'aventure dont la tête du sanglier est la preuve :

« Si tost comme il en ot gouté
tost fu desfez et envielliz,
et de son cors si afoibliz
que du cheval l'estut chëoir,
ne pot ne pié ne main movoir.
[...] deus damoiseles voit errant,
de riche ator et bien vestues,
lez Guigamor sont descendues.
Molt blamerent le chevalier,
et commencent a reprouchier
le conmandement trespasé,
que mauvesement l'a gardé.
Belement et souëf l'ont pris,
si l'on sors .I. cheval asis,
a la rivière le menerent,
en .I. bastel outre passerent. [...]»²⁹⁵⁵

Les motifs animaliers sont ici commutés. En revanche, la structure narrative fait correspondre le vêtement arraché à Guingamor lors de la tentative de séduction du héros par la reine, avec le vêtement volé à la nymphe et caché dans un chêne. Evidemment, le passage de Guingamor du monde terrestre à l'au-delà s'effectue à son insu puisque les décors sont les mêmes que dans le temps courant. Cependant le temps ne s'écoule pas de la même façon. Le motif temporel est inintelligible quand le signifiant est un porc, alors qu'il l'est parfaitement quand la durée est abolie à raison des renouvellements successifs d'un « cerf » valant 243 ans.

La légende de saint Martin (fêté le 11 novembre) :

Les prodiges attribués à saint Martin sont innombrables ; nous retenons la version choisie par Mme Kabakova (1998) en raison de son critère de choix des récits :

« Les contes et les légendes réunies dans ce livre ont au moins un point commun : ils expliquent l'origine du monde. Cette vision du monde se caractérise par un dualisme très prononcé. Les légendes montrent que le Mal est un principe propre à l'univers tout entier au même titre que le principe divin. »²⁹⁵⁶

Ainsi saint Martin est conduit par son cheval jusqu'au diable :

« Bientôt saint Martin se trouve en présence d'un homme roux qui avait une vilaine figure toute velue, des yeux louches, des ongles de buse tout crochus, un habit couleur de suie et qui, d'un air pensif, s'appuyait sur un gros bâton de houx que nous appelons du grioul. »²⁹⁵⁷

L'homme noir raconte ses malheurs :

« Mes porcs étaient embourbés dans un segnâ, et on ne leur voyait plus que la queue [...] quand j'ai voulu sortir de là mes cochons je me suis aperçu que c'étaient toutes leurs queues qu'on avait coupées et qu'on avait plantées dans la boue. »²⁹⁵⁸

Saint Martin tâche d'arranger les affaires du diable mais le berne à tout coup, une fois avec les plantes qui poussent par en dessous (les raves), en ne lui laissant que les feuilles, et l'autre fois avec celles qui poussent par en dessus (les céréales), en ne lui laissant que la paille. Le diable alors bâtit un moulin de glace et fait en sorte, aux calendes de novembre, de mettre en coupe réglée le pays. Saint Martin intervient :

« Ce jour de Toussaint était glacial ; mais à peine le saint fut-il agenouillé que la température s'adoucit ; les nuages se dissipèrent, un clair et tiède soleil se mit à briller. Pendant que saint Martin priait, le moulin de glace fondait à vue d'œil. Il resta onze jours en oraison, s'interrompant à peine pour son sommeil et sa nourriture, mais le onzième jour le moulin était fondu jusqu'au dernier glaçon. Dès que Satan vit son toit se changer en eau, il se mit à bramer comme une vache qui a perdu son veau ; ce fut bien pire encore lorsque le reste suivit la toiture. »²⁹⁵⁹

Nous retenons trois motifs : les cochons équeutés et embourbés, l'opposition dessus/dessous pour la croissance des plantes et l'été de saint Martin. Le « *segnâ* » ou « *sâgne* » désignent un borbier. Ce mot s'emploie encore pour désigner les lieux où se tiennent les cerfs en été. L'opposition solsticiale est ici indiquée par le houx :

« [Le houx a des piquants] parce que Jésus-Christ ayant fait le laurier, le diable voulut en créer un à son tour ; mais il ne réussit qu'à créer le houx. »²⁹⁶⁰

La chasse des porcs ou leur élevage, est un leurre : ceux du diable sont mal bâtis ou malfaisants. De même avec les grandes cultures : les travaux du diable ne rendent rien, tout profite à saint Martin. De même avec la rose des vents ou la roue des saisons : les « moulins » du diable ne sont pas fiables, l'été revient quand saint Martin le veut. Qu'il s'agisse du saloir, du grenier ou de la resserre aux fagots, mieux vaut faire confiance à saint Martin plutôt qu'à son compère. L'interprétation bute sur la date antagoniste de celle des calendes de novembre. Les trois signifiants (porc, grandes cultures, moulin à vents) ont l'été pour signifié de puissance. En conséquence, nous donnons à l'action ex-voto (honorer saint Martin, quitte à y consacrer onze jours plutôt que trois aux calendes) une valeur de réassurance, face à laquelle l'action propitiatoire n'offre aucune garantie de succès. Notre interprétation diffère de celle de Mme Kabakova, qui voit un principe ontologique là où nous proposons deux actes religieux liés par l'inférence « si ... alors, sinon... ». Il manque toutefois la preuve que les cochons du diable, sont ceux que maîtrisent Brigitte, Desle, Blaise ou Antoine aux dates homologues du lever solsticial estival.

Sainte Brigitte et saint Blaise, au début de février :

Sainte Brigitte (fêtée le 2 février) a aménagé sa cellule dans le tronc d'un gros chêne et fonde le premier monastère de femmes d'Irlande : « Kildare », la cellule du chêne. On y élève des porcs. Alors qu'un sanglier poursuivi par des chasseurs se réfugie parmi les porcs, l'irruption de la meute crée un grand tumulte. La sainte femme intervient. Elle prend le sanglier sous sa protection et rétablit l'ordre dans le troupeau. Les chasseurs laissent la vie sauve au sanglier devenu cochon parmi les autres.

On raconte aussi qu'un seigneur a offert des cochons à sainte Brigitte, qu'il faut aller chercher. Les serviteurs de Brigitte font la moitié du chemin, mais l'autre partie est faite par les porcs menés en troupeau par des loups. Au point de rendez-vous, les loups regagnent en forêt et laissent les porcs en de bonnes mains. On raconte encore que le roi sur les terres duquel se trouve Kildare, avait un renard apprivoisé qu'un quidam a tué par mégarde. Le seigneur s'empare du bonhomme, le

condamne à mort, saisit ses biens et veut réduire sa famille en esclavage. On intercède et le roi consent à remettre les peines à condition que lui soit donné un renard semblable à celui-là. Alors qu'elle se rend chez le roi, Brigitte voit venir à elle un renard tout aussi familier. Elle l'offre en remplacement de l'autre et obtient en retour les prisonniers. Quand Brigitte rentre chez elle, le roi perd son renard. N'est-ce pas plutôt un loup ?

Nous retrouvons dans la légende saint Basle (fêté le 26 novembre) un motif comparable : le saint homme, soldat converti à la vie religieuse et fondateur du monastère de Viergy, vit en ermite dans la forêt de la montagne de Reims. Pendant qu'il prie, un énorme sanglier vient se réfugier à ses côtés, traqué par les veneurs. Un noble des environs, nommé Attila, réclame la bête mais il est arrêté par le regard du saint homme. Le seigneur érige en sanctuaire les terres autour de l'ermitage. La tradition a duré au moins quatre siècles, qui faisait de la forêt marquée par la croix de pierre dédiée à saint Basle, une réserve de chasse pour tout animal.

La légende de saint Desle (fêté le 18 janvier) rapporte des faits quasiment similaires : le saint homme, né en Irlande et disciple de saint Colomban, a fondé une abbaye à Lure. Alors que le roi Clotaire chasse dans son domaine, le sanglier qu'il poursuit va se réfugier dans la cellule de Desle. Le saint homme étend la main sur lui. Le roi reconnaît le prodige et lui fait don des terres, forêts, pâtures et pêcheries nécessaires au monastère.

Dans la légende de saint Blaise (fêté le 3 février) se trouvent des motifs congruents : le saint homme force un loup à rendre à une pauvre femme, le cochon dont c'était la seule richesse et que ce loup convoitait. Obéissant, le loup rapporte sa proie et regagne la forêt.

La légende des saints Antoine :

Les deux homonymes permettent bien des combinaisons narratives. Ainsi saint Antoine de Padoue (fêté le 13 juin, au solstice d'été) et son compère saint Antoine l'Egyptien (fêté le 17 janvier) sont bien utiles pour les « *exempla* » qui ornent leurs biographies, quand il s'agit de convaincre un auditoire païen. Saint Antoine de Padoue est vénéré comme protecteur du bétail, notamment des chevaux et bêtes de trait. Le prodige lui valant cette belle réputation, est le suivant : saint Antoine fut confronté aux moqueries d'un certain Bonvilli qui prétendait ne se convertir que s'il voyait sa mule s'agenouiller devant l'hostie consacrée par le saint homme. Le défi fut relevé ; au jour dit, le saint homme élève l'hostie et toute la foule s'agenouille, la mule y compris. Bonvilli, qui avait pris soin d'affamer sa bête, lui tend de l'avoine pour qu'elle se relève, ce que la bête refuse de faire. Bonvilli ne peut que se convertir, sauf à faire preuve de plus de bêtise qu'une mule.

On raconte que le fils de Louis le gros fût blessé dans une chute de cheval provoquée par un cochon, chute dont il mourut. Son père le roi fit alors interdire la divagation des cochons en ville. Les moines de Saint-Antoine s'en offusquèrent et obtinrent le droit de divagation pour les leurs, à condition qu'ils fussent munis d'une clochette. Saint Antoine l'Egyptien est le protecteur des cochons. Il est aussi invoqué pour la délivrance des femmes en couches, malgré une ambiguïté certaine quant à la raison pour laquelle la dame est au lit.

La femme du roi d'Espagne est habitée du démon ; on fait appel au saint homme. Saint Antoine laisse son ermitage et vient rendre son bon sens à la reine. Alors que saint Antoine quitte le palais, une truie le tire par son vêtement en lui indiquant son petit. Le saint s'aperçoit que le porceau est aveugle et boiteux ; il le

guérit des deux infirmités. Le pourceau l'accompagne ensuite à son ermitage et partage sa solitude. Le prodige selon lequel saint Antoine est à la fois guérisseur d'une reine débauchée et du petit d'une truie, pourrait être rapproché des récits mythiques insulaires, où les entités gynémorphes accouchent au solstice d'été. La légende de saint Antoine rappelle celle de la fondation de l'abbaye de Nassogne par saint Monon (fêté le 18 octobre). Le saint homme est né en Ecosse. Il fait le pèlerinage à Rome et à son retour, choisit la forêt des Ardennes pour y bâtir son ermitage. Installé à Nassogne, il prie et évangélise. Devant lui, un porc déterre une clochette ancienne dont saint Monon se sert pour appeler les gens à la prière. Il meurt en martyr ; son culte est peu à peu négligé, jusqu'à ce que le roi Pépin découvre sa tombe au cours d'une chasse. Il décide de doter richement l'oratoire et de le restaurer dans la splendeur qu'il mérite.

Toutes ces légendes aux porcs ou aux loups soulèvent de redoutables problèmes d'intégrité référentielle. En effet, la taxonomie cynégétique, pour ce qui relève des chasses nobles, distingue entre deux catégories : les bêtes noires, caractérisées par les dents saillantes des sangliers et des loups, et les bêtes rousses, caractérisées par les cornes des cerfs. Le signifié de puissance porte sur l'attribut défensif du gibier acculé par un chasseur ou un prédateur. Malgré cette distinction, nous n'avons pas réussi à établir une typologie des légendes hagiographiques et des lais ou romans médiévaux à partir d'une apparence animale où le loup, le porc ou le serpent sont opposés au cerf, comme sur le chaudron de Gundestrup. En effet, les figures animalières qui avaient des signifiés calendaires, en particulier le cerf et le serpent, n'en ont vraisemblablement plus après la réforme julienne. Il devenait absurde d'illustrer le renouvellement de l'année avec un cerf quand celui-ci signifiait l'équinoxe et que le Nouvel An officiel rétrogradait au solstice d'hiver. La légende hagiographique aura été adaptée alors que le rite s'accommodait moins bien des contingences : le « *cervulum facere* » réformé aux calendes de janvier était repris en carnaval, avec quelque deux mois de décalage. Ainsi des figures mythiques dont les signifiants sont aujourd'hui incompris, sont reprises par l'hagiographie à des dates incongrues. Je songe à Agathe, dont le nom est synonyme de celui d'Esus : mon opinion sur ce point s'appuie sur l'hypothèse de la transmission culturelle, depuis les Celtes jusqu'à nous. « Télo » est la figure commune à la théologie gauloise, à l'onomastique médiévale et au folklore religieux contemporain.

Où les dates mythiques sont ambiguës :

Le pied de l'ours et la patte du lion :

Les signifiants correspondants à la coutume de couper le pied du gibier, sont multiples. Le plus connu est la « main » de l'ours, qu'il s'agit d'offrir en hommage au souverain. La coutume a persisté chez nous tant qu'il y avait des ours. L'hagiographie des saints hommes accompagnés d'un ours, dont ils ont auparavant soigné le pied, est suffisamment copieuse pour que le doute soit levé.

La version orientale met en scène un lion, dont un anachorète retire l'épine du pied. En retour, le lion nourrit le saint homme et le protège des pillards. Le signe zodiacal correspondant aux calendes d'août est représenté à Tréhorenteuc : le cerf blanc et les quatre lions rouges sont un motif du roman de la Quête du Graal, permettant à Galaad de comprendre l'objet de sa quête, la foi chrétienne et l'enseignement des Evangiles. La chapelle de Tréhorenteuc est dédiée à sainte Onenn, fêtée le 9 septembre. Sa légende en fait une fille aux oies, la « *Swann-maid* »

des répertoires de contes-types. Son nom désigne le frêne (« *onn* », en breton) ce qui permet un calembour sur sa « maison au frêne » dans la forêt de Brocéliande : « Kernon », « Kernonen », « Kernonène », « Carnonen » sont autant de toponymes sibyllins. Les hydronymes correspondant sont le « Cernon », le « Sânon », le « Sagnon », etc. Nous avons montré plus haut l'équivalence fonctionnelle en Vengu et Vougay capables de s'affranchir des limites spatiales en escaladant la Roche au cerf, pour aller délivrer un malheureux voué à être pétrifié au delà. L'héroïne claire et bienveillante (Candide ou Gwenguff, fêtées le 22 septembre) a pour compère, Vouga. Or saint Vouga (fêté le 15 juin) a pour homonymes « Nougua » et « Nonna ». A Saint-Vougay, les châtelains ont baptisé leur domaine « Kerjean » en référence sans doute au saint officiel du solstice d'été. Une appellation bretonnante aurait donné « Kernonna » en référence à l'année équinoxiale.

Le pied du cerf et le membre viril de Cernunnos :

Les quatre chevaliers protégeant la biche blanche du conte de Méliant ressemblent aux quatre lions entourant le cerf blanc de Tréhorenteuc. Ces animaux ont-ils un signifié calendaire ? L'image superposerait alors deux référentiels distincts : le zodiaque astrologique où le signe du Lion est borné par les dates des 23 juillet et 22 août, et le calendrier gaulois postérieur à la réforme julienne, où le dixième mois est nommé Elembiu. Le mois opposé, quand le calendrier est assimilé à la roue des saisons, est nommé Anagantio. Dans le lai de Tyolet, le mot « jointe » laisse entendre que le « blanc pié du cerf » a pu être prélevé à cette date :

« S'espée tret isnelement,
du cerf le blanc pié destre prent,
parmi la jointe li trancha,
dedenz sa huese le bouta.
le cerf cria molt hautement,
et li lion tout erroment
grant aleüre sont venu [...] »²⁹⁶¹

Les valeurs calendaires opposées sont la « jointe » tranchée et le mois du cerf. S'il convient de couper le pied du cerf à une date opposée à Elembiu, il s'agit de la date homologue de l'azimut du lever solsticial estival (la Chandeleur dans le référentiel julien). Nous y voyons l'offrande propitiatoire en vue d'un effet au solstice d'été. Les dates de début et fin du mois Anagantio correspondent au signe du Verseau, entre le 20 janvier et le 18 février, et celles du mois Elembiu, au signe du Lion.

En changeant de référentiel calendaire, c'est à dire en revenant à l'année équinoxiale, le sang versé en tranchant la tête à l'équinoxe de printemps (dans le roman d'Erec) et levant le cœur du cerf pour l'offrir au roi (dans celui de Tristan), correspond au sang versé quand d'autres tranchent métaphoriquement le pied (dans le lai de Tyolet) aux calendes de février. Les dates équinoxiales ont parfois résisté à la reformulation du thème calendaire : c'est le cas de la chasse printanière d'Arthur dans le roman d'Erec chez Chrétien de Troyes, alors que la légende hagiographique a été décalée aux calendes d'août : saint Geraint est fêté le 10 août. Dans le roman de Fergus, les indications temporelles relatives au cerf blanc introduisant le récit et au lion le concluant, ne sont pas explicites : il n'est fait référence qu'à un saint Mangon, que nous sommes bien en peine d'identifier. Il ne s'agit manifestement pas de Mungo (Saint Kentigern, fêté le 13 janvier), mais probablement de Magnoald (fêté le 6 septembre) dont la légende comporte des motifs congruents avec l'ancienne année équinoxiale : son bâton a le pouvoir d'éradiquer toutes les pestes nuisibles aux récoltes. L'évocation de saint Mangon n'apparaît que dans l'épisode relatif au lion

que doit vaincre Fergus, ce qui laisse entendre que le cerf blanc tué par Arthur au début de ce roman, signifiait les calendes de mars, comme celui d'Erec signifiait le printemps. Apparaît une dissonance car le cerf aurait le pied tranché et bramerait à la même date ! On nous objectera qu'il ne s'agit pas de castration mais de faire l'honneur du pied à la fin d'une chasse, ce à quoi nous répondrons que la représentation la plus explicite de cette métaphore se trouve sur l'une des plaques intérieures du chaudron de Gundestrup : le pied droit de l'entité andromorphe est parfaitement impudique. Si le dieu a le pied tranché, il ne risque pas de monter sa jument avant longtemps :

Figure 95



La dissonance calendaire doit être résolue, car le cerf ne peut à la fois se renouveler et être en rut : il s'en faut de six mois ! Nous supposons deux motifs congruents, dont le point commun serait de signifier l'équinoxe de printemps et l'équinoxe d'automne, dans le référentiel calendaire archaïque, et le lever solsticial estival et le « lever » solsticial hivernal dans le référentiel julien. Nous avons vu que le signifié de puissance du cerf correspond aux équinoxes, puisque à l'automne il se sert de son bois, au printemps, il le jette. Le cerf ne produit d'effet de sens que dans le référentiel calendaire archaïque ; chaque réforme calendaire contribue à la complexité des fonctions narratives.

Le motif congruent est celui du Lion zodiacal, dont le signifié de puissance correspond aux calendes d'août. Deux fêtes celtiques intermédiaires opposées, les calendes de février et celles d'août, ont le même signifié : l'une désigne le début de l'été (le cerf et février), l'autre celui de l'hiver (le Lion et août, malgré une rupture d'intégrité référentielle). Les indications couplées assurent la transition entre l'année équinoxiale archaïque et l'année julienne. Le Lion zodiacal, équivalent au cerf du

dixième mois du calendrier de Coligny, est substitué à l'équinoxe d'automne et le pied du cerf coupé, équivalent au mois Anagantio, est substitué à l'équinoxe de printemps. Le lai de Tyolet en donne une narration. Dans le roman d'Yvain, le motif est reproduit à l'inverse du mythe d'Actéon. Une dame chasserresse découvre un jeune homme endormi.

Résultats :

La prédiction autoréalisatrice :

La relation est autoréalisatrice tant que l'effet attendu est imaginaire. Quand l'effet attendu est réel (approvisionnement ou procréation) seules les occurrences néfastes (l'orage, la fausse couche) sont à prendre en compte : alors l'arrêt du temps, au sens où les malheurs auront été suspendus momentanément, pourra toujours être plaidé. Il ne s'agit plus de la prévision d'un événement attendu mais de prévention d'un désastre. L'effet attendu a pour signifié de puissance la prospérité (selon l'antinomie fertilité/stérilité et fécondité/stérilité) et la prévisibilité (selon l'antinomie aléatoire/déterminé) : il suffit d'inverser les valeurs associées à l'effet attendu pour passer d'un effet de sens (le retournement de situation est déterminé par le climat) à l'inférence (l'effet attendu dépend d'une occurrence climatique ou météorologique associée à une date intermédiaire)

L'effet estival (la croissance et la maturation des plantes) est tellement différent de l'effet hivernal (la dormance) que leur comparaison aboutit directement à la cause climatique. L'effet printanier (la floraison), bien que radicalement différent de l'effet automnal (l'aoûtement ou la maturation), a cependant la même cause (la longueur du jour vaut celle de la nuit). Comparer des valeurs équinoxiales revient à confondre la cause et ses effets. L'inférence rituelle devient réfutable quand la synecdoque est effective (sacrifier une partie de la récolte à date intermédiaire pour s'assurer de la récolte prochaine, au solstice d'été) sans que l'effet soit systématique (à la date intermédiaire, un événement météorologique aura affecté la propitiation). D'où les deux assertions, « si...alors, sinon... ». L'inférence rituelle, en vue d'une récolte estivale, est assise sur la contingence et ne peut exister sans le récit des désastres antérieurement subis ou connus par les voisins. Quelque en soit la légende, la fonction narrative de la légende de fondation consiste à réaffirmer que les lieux placés sous la protection du saint homme, sont viables. La prospérité d'une paroisse tient à la vertu de son fondateur. La fonction de celui-ci consiste à éloigner les désastres ou les réparer : chaque orage repoussé après la récolte ou chez les voisins, sera porté à son crédit. Comme les risques se succèdent au rythme des récoltes (le foin, les céréales, les fruits, le raisin, les raves etc.) ou des parturitions (les agneaux, les veaux, les poulains etc.), les récoltes ne seront jamais toutes à l'abri.

Faire un acte de propitiation au printemps détermine le renversement de situation, de l'hiver à l'été, mais le faire au solstice d'hiver est absurde. Confondre la causalité (le retournement de situation, déterminé par le changement de phase, à l'équinoxe) et l'inférence (l'effet est obtenu, si la propitiation a été faite) est dangereux. Dans l'ancien calendrier, l'acte propitiatoire devait avoir lieu à l'équinoxe, même s'il avait été progressivement décalé aux calendes de mars. Le raisonnement consistant à assimiler le motif propitiatoire à l'intercession plutôt qu'au changement de phase, était superflu. Mais quand le changement de millésime et l'acte propitiatoire, autrefois synchrones, furent disjoints, l'acte propitiatoire fut lié au renouveau végétal et à l'intercession du saint homme. La réforme julienne aura

facilité l'évolution de la fonction narrative d'entités comme Abundantia, Fortuna ou Cornucopia. Le raisonnement inférentiel justifie la fonction sociale des intercesseurs, leur fonds de commerce. Le découplage de Nouvel An et du renouveau végétal a pu favoriser l'invention de récits de fondation appropriés à chaque terroir. Le décalage calendaire se voit dans les récits où on cherche à savoir s'il vaut mieux croire l'hiver passé, en mars -alors qu'avril peut lui prêter des jours terribles- plutôt qu'en février - alors que mars peut lui prêter main forte-.

Le calendrier insulaire offre une solution intermédiaire : Nouvel An au solstice et rite propitiatoire, aux calendes de février, à la date homologue du lever solsticial estival. Présumer que le Nouvel An ait continué à être fêté à l'équinoxe chez les peuples qui adoptaient la fête de Beltaine, est absurde : comment alors motiver la fête des calendes de février ? Présumer que le Nouvel An ait été fêté au solstice d'hiver chez ces peuples avant la réforme julienne, aboutirait à une impasse. Aux dates intermédiaires, l'inférence n'est pas autoréalisatrice : ainsi des Vieilles, des bergers ou des bouviers croient l'hiver passé parce que le mois de février ou celui de mars se sont écoulés sans dommages... Ainsi l'homme noir du roman d'Yvain, met en garde les chevaliers d'Arthur de ne pas exécuter le geste magique, qui déclenchera inmanquablement une catastrophe pour le gibier, la forêt, les ressources agraires de son peuple. Les chevaliers Calogrenant, Yvain, Arthur et Gauvain tentent l'aventure : ils répondront au combat de la condition. L'effet sera bénéfique s'ils gagnent leur duel face à l'époux de la reine. S'ils le perdent, ils auront dévasté la région sans nul profit pour quiconque.

Parfois aucun intercesseur n'intervient et aucune fonction narrative ne rend compte de la mise en garde. Le ressort dramatique consiste à raconter la chose comme si le pire allait de soi. La Vieille pouvait-elle ne pas se réjouir trop tôt et éviter de perdre son troupeau ? Les chevaliers pouvaient-ils tenir compte des avertissements de l'homme noir et s'abstenir de dévaster le pays ? Evidemment oui. Bien que la Vieille ou les chevaliers ne soient la cause du désastre, tous auraient dû se taire ou s'abstenir. Les deux types de récits obéissent à des logiques différentes. Alors que les gens se réjouissent d'avoir échappé à l'hiver ou se désolent d'avoir perdu leurs bêtes, les paroles de colère de la Vieille, du berger ou du bouvier, sont autant de défis lancés aux entités tutélaires du temps, du climat et des phénomènes météorologiques :

« -Milliard de Dieux ! Le valet, la servante et le chien ne reviennent pas, mille milliards de Dieux ! Je ne reverrai plus ma vache ni mon taureau ni mon chien. Mal faire ne peut durer. Le Bon Dieu se mit en colère contre ces gens et ces bêtes. »²⁹⁶²

Dans le roman d'Yvain, le dilemme des chevaliers n'est pas d'assurer la prospérité ou le malheur du pays. Il est d'être le meilleur chevalier du monde et c'est dans l'adversité qu'ils démontrent leur bravoure. Dieu n'intervient pas dans ces affaires.

Hauteur du son et genre taxonomique :

Du Fouilloux oppose les tons hauts et réjouissants pour le cerf, aux tons bas et rudes pour le sanglier. Le rapprochement entre les tons hauts et la haute saison, laissait comprendre que la cervaison est estivale quand la porchaison est hivernale. L'auteur le confirme en prescrivant les couleurs de l'habit de chasse :

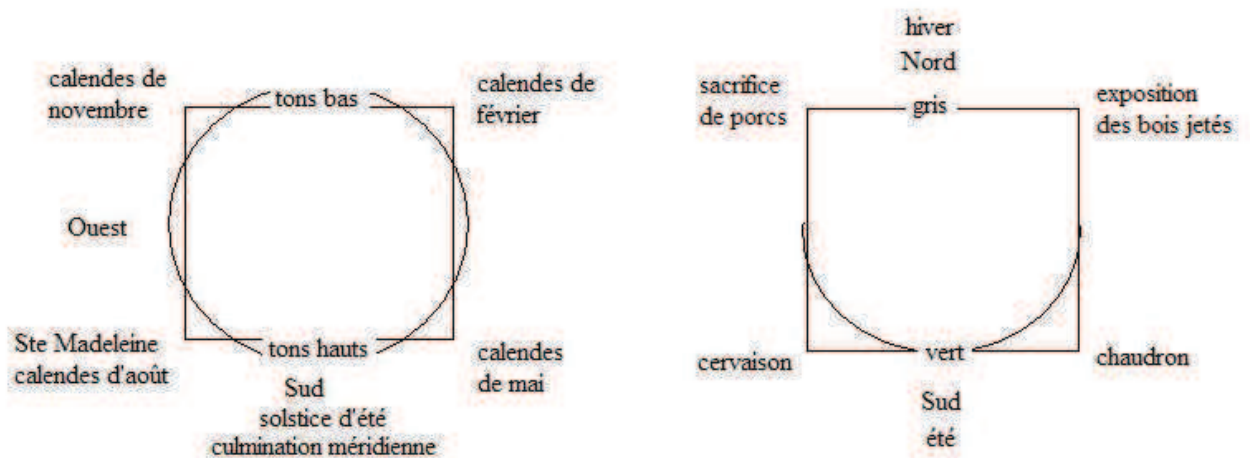
« Et doit estre vestu de vert en esté pour le cerf, et pour le sanglier en yver de gris. »²⁹⁶³

Les signifiés de puissance qui résultent du contraste saisonnier, sont l'opposition Nord/Sud et haut/bas, et la distinction vert/gris. Les changements de couleurs, à la

chute des feuilles pour le cerf, à leur apparition pour le sanglier, sont équinoxiaux. A ces changements de couleurs sont associées des tonalités musicales qu'ignoraient les veneurs avant que Tristan ne les leur enseigne. Les tons criés ou sonnés par les veneurs sont, apparemment, opposés à ceux qu'émettent les animaux. Le ton haut de la fanfare du cerf s'oppose aux sons graves de son raire, tandis que le ton bas de la fanfare du sanglier s'oppose aux sons aigus de sa mise à mort. Comme le rut des sangliers, hivernal, n'est pas aussi nettement marqué dans la roue des saisons que ne l'est celui des cerfs, il est difficile d'aller plus avant dans la déclinaison des motifs narratifs. La correspondance entre le Sud et le haut du jour, la haute saison, le vert et l'été, établie par Du Fouilloux, contredit la correspondance entre la hauteur sur l'horizon du soleil au solstice d'été et sa position, la plus au Nord dans sa course annuelle.

L'auteur suggère une autre correspondance : le thème opposé à la cervaison, au sens de l'embonpoint des cerfs avant leur rut, ne serait pas la porchaison, au sens de l'engraissement, mais la prolificité des laies. En effet, la biche, après une gestation longue, n'engendre qu'un faon unique tandis que la laie, après une gestation courte, engendre une portée nombreuse. On appelle « chaudron », le « nid » que bâtit la laie pour mettre bas, abriter et allaiter ses marcassins. Nous en trouvons l'évocation dans les contes où la fille déshonorée et perdue en forêt, confectionne ce genre de « logette » qu'un homme des bois finit par découvrir, guidé par les gémissements de l'enfant ou de la parturiente. Il recueille alors le nouveau-né, voire la fille-mère et sa progéniture, donnant ainsi un père adoptif à l'enfant né sans père. Reportons ces indications sur un schéma :

Figure 96



Les deux modalités narratives de l'abondance, au sens restreint à la prolificité des laies et à l'embonpoint des cerfs, se complètent sur ce point : Abundantia et Fortuna démontrent leur prodigalité de l'équinoxe de printemps à l'équinoxe d'automne. A partir d'inférences rituelles, nous proposons la conjecture suivante : à la date opposée à la mise-bas des porcs sauvages, il convient de tuer les porcs domestiques et de les offrir en prémisses de l'abondance à venir. A la date opposée à la cervaison, il convient de chercher les bois de mue jetés par les cerfs et de les offrir en prémisses de leur cervaison future. Dans le folklore contemporain, ces dates sont les « *Hirtzmontag* » et « *Hirtzdienstag* » du carnaval rhénan, soit lundi et mardi gras, des dates variables dont l'occurrence la plus précoce correspond aux calendes de

février. Aujourd'hui en carnaval, on ne fête ni les saintes personnes du calendrier sanctoral, ni les parents ou les membres identifiés de la communauté.

Il manque donc un terme dans la circulation des biens, au cours du cycle annuel : appelons-le « entité » comme s'il s'agissait d'Abundantia ou Fortuna chez les Gallo-Romains, du « cerf » ou de la « capra » dans les cortèges de quête. Le comportement de chacun échappe, durant quelques jours, à la rigueur du quotidien : selon l'âge, on donne ou on reçoit. Les adultes donnent volontiers aux enfants mais ceux-ci ne se privent pas de réclamer voire de menacer, comme s'ils avaient quelque droit. Comment faire pour que les dons de carnaval n'engendrent aucune dette au sein de la communauté ? Il suffit de n'associer au don (à l'enfant) aucune obligation de rendre, puis de recevoir, aux calendes d'août, le don en retour (de l'entité), en vertu du principe « do ut des ». On inverse alors la causalité : l'entité fêtée en carnaval est censée rendre en août de quoi s'acquitter de la dette consentie aux calendes de février, en « acceptant » l'offrande propitiatoire. Par analogie entre l'enfance et le renouveau printanier, les enfants reçoivent en février à la place de l'entité ce qui est « offert » à celle-ci, tandis que les adultes récoltent en août la part domestique et agricole des ressources annuelles. La prodigalité de février concrétise le rite de propitiation adressé à « l'entité » : celle-ci ne peut être que l'entité assurant la croissance végétale, la reproduction du petit bétail et la lactation. L'inversion causale rendue liée à l'anticipation calendaire exonère la communauté d'une dette impossible à rembourser s'il fallait rendre, après coup, ce que l'entité octroie spontanément en été.

Discussion :

La finalité selon Paul Césari :

Notre réflexion part du passage suivant de son ouvrage (Césari, 1950), où il paraphrase Lachelier (in « Fondement de l'induction », p 97) :

« La finalité exprime surtout une nature tandis que l'esprit tend à transformer la nature. C'est au fond ce qu'exprime à sa manière Lachelier, lorsqu'il décrit une double existence de l'idée, d'une part dans la nature l'idée s'est faite être, d'autre part dans l'esprit, l'idée se borne à diriger l'action d'un être dans lequel elle réside. Dans le premier cas, la finalité exprime une nature. Dans le second cas, la finalité est l'attribut d'un être capable en poursuivant des valeurs, de se transformer et de transformer le monde. »²⁹⁶⁴

Les valeurs au nom desquelles l'homme accroît sa longévité au détriment de ses commensaux, n'apparaissent pas dans les récits celtiques médiévaux... à moins que nous ayons été incapables de les identifier. En revanche, ces valeurs sont nettement exprimées par les auteurs des romans et lais, sans pour autant que ces textes ne disent avec netteté au détriment de quels vilains et rustres, les valeurs courtoises sont mises en avant. La tradition orale rapporte l'inverse, quand les contes mettent en exergue la modestie des héros, soit parce qu'ils manquent de force physique (les tailleurs et couturiers) ou de patrimoine (les journaliers, les soldats) ou parce qu'ils sont les derniers d'une fratrie (les valets, les cadets). En définitive, les uns et les autres, au prix d'une certaine imprécision, réussissent à échapper à une « nature » ingrate – on se souvient de Gauvain dont les premiers faits d'arme sont particulièrement condamnables – pour devenir de parfaits gentilshommes, voire épouser la fille du roi. Il s'agit de récits imaginaires car même les récits hagiographiques sont fondés sur un prodige et ne prétendent pas décrire la réalité du quotidien. Dans ces récits, la

causalité se résume à la détermination du conséquent par l'antécédent. Evidemment. Tout conteur n'est pas l'élève d'Aristote ou de Cicéron :

« Rien en effet n'arrive sans cause, rien ne se produit qu'il est impossible qui se produise et, s'il arrive n'importe quoi, ce qui est arrivé étant possible ne doit pas nous paraître un prodige. Il n'y a pas de prodiges. Si l'on devait juger prodigieux un fait rare, un sage serait quelque chose de prodigieux : une mule qui met bas, c'est chose qu'on a vue, je crois, plus souvent qu'un sage. Telle est donc ma conclusion : ce qui ne pouvait être n'est jamais arrivé et ce qui a pu arriver n'est pas un prodige, il n'y a donc jamais eu de prodige. On cite cette réponse assez spirituelle d'un homme qui faisait lui-même profession de trouver un sens aux prodiges, de les interpréter : quelqu'un était venu lui apporter comme une chose prodigieuse que dans sa maison un serpent s'était enroulé autour d'un verrou. Le prodige, répondit-il, serait que le verrou se fût enroulé autour du serpent. »²⁹⁶⁵

Ces récits sont imaginaires, et même quand ils décrivent la réalité des naturalistes – nous l'avons vu en citant Hainard, qui restait une référence à la fin du XX^e siècle – une partie de ces récits sont encore « construits » selon des analogies ; inutile de les recenser toutes, puisqu'elles sont toutes fondées sur un concept et que les objets mis en rapport par l'analogie, sont choisis pour illustrer le concept. Une liste de concepts aura plus d'intérêt qu'une liste d'objets, pour cerner la notion de finalité. Toutefois Césari introduit un terme médian, l'esprit : dans un cas, la finalité s'exprime directement dans les êtres de nature, dans l'autre, elle s'exprime par le truchement de l'esprit. Nous voilà à nouveau confrontés à l'indépendance de certains phénomènes naturels, par rapport à leur cause physique apparente !

Nous avons vu que la « métaphore de la durée », dans le cas d'Etaine, consistait à ce que Dagda arrête le temps à prime le 21 juin, afin que neuf mois s'écoulaient avant vêpres le même jour. Quelques siècles plus tard, Phileas Fogg faisait moins bien, qui n'en gagnait qu'un sur quatre-vingt. Nous en concluons que le temps annuel s'arrêtait onze à douze jours par an, au moins dans la tradition celtique ; mis bout à bout, même après 33 ans, le gain est infime. Dans la tradition grecque, le gain est conséquent quand des animaux nettement plus gros que l'homme, et dont le cœur bat nettement moins vite que le sien, lui donnent des années de vie en échange de la commensalité et de l'ingéniosité. Est-ce cela, l'esprit ? Nous concluons que les animaux sauvages échappent à l'arrêt annuel du temps et expriment mieux que les animaux domestiques, le déterminisme lié aux notions de procréation et de génération (au sens du « siècle »). Le gain lié à la domestication animale est conséquent mais il n'est pas quantifié.

Les déterminismes naturels, selon les « métaphores de la durée » chères à Bachelard, sont à l'œuvre chez les cerfs, corbeaux, aigles et saumons ; la contingence (comprise comme l'absence d'une nécessité constitutive de la nature animale) est à l'œuvre chez les chiens, les chevaux et les hommes. En tant qu'objets façonnés par l'éleveur, les chiens et les chevaux seraient, pour partie, des œuvres de l'ingéniosité humaine, dont les loups et les onagres seraient la contrepartie naturelle. Les animaux domestiques consomment une partie des ressources domestiques mais sont élevés dans l'espoir qu'ils rendront plus qu'ils n'ont coûté. On comprendra que les guerriers, dont la vie est toujours susceptible d'être écourtée, soient des « chiens » comme Cunomorus, père de Drustanus, ou saint Tegonnec, alter ego de saint Télo La contrepartie est assurée par les chevaux, dans l'au delà. Le mytheme est illustré sur la plaque du chaudron de Gundestrup où l'infanterie celtique est transformée en cavalerie, après immersion dans le baquet magique.

L'esprit, ici compris comme ce qui s'oppose à l'instinct naturel étroitement déterminé, est à l'œuvre dans le mythe de Rhiannon par le truchement des chiens et des chevaux. Dans le cas de la plaque de Gundestrup citée, la contingence a pour signifié de puissance, l'aléa du combat selon l'antinomie victoire/défaite. Dans d'autres récits, notamment celui des récoltes de Manawyddan dévorées par les souris, la contingence a pour signifié de puissance, l'aléa de l'approvisionnement selon l'antinomie récolte/disette. Si la contingence peut être opposée au déterminisme naturel, par le truchement de certains animaux domestiques capables d'aider (accroître la longévité humaine) en échange de ce qu'ils consomment (la ressource fourragère), l'économie s'organise autour de la disponibilité foncière et de sa défense. Dès lors la chasse n'a plus pour fonction d'assurer une ressource alimentaire directe, mais d'assurer la transmission du savoir-faire en matière d'élevage, de dressage et de conduite des équipages, hommes, chiens et chevaux confondus. Peu importe alors qu'on chasse les bêtes douces ou mordantes, à cornes ou à dents ; l'essentiel est de savoir le faire et d'en maintenir les capacités : ceux qui savent conduire une chasse sauront faire la guerre.

Émerge une sorte de nécessité sociale de cultiver et transmettre l'art de chasser à courre, la vénerie. La contingence, ici comprise comme l'art cynégétique et en l'absence de nécessité d'approvisionnement, ne relève plus alors que des aléas météorologiques et climatiques. À l'époque protohistorique, on aura pu croire que les aléas n'en sont pas, puisqu'ils sont régis par deux entités andromorphes, l'une suivant le cours ascendant et l'autre, le cours descendant des cycles solaires. Après la conquête romaine, chez les Celtes contraints de s'adapter à un calendrier solaire, le rythme annuel est trop rapide pour rendre compte des rites indigènes inscrits dans un décompte luni-solaire qui ne revient à l'identique que tous les 19 ans. Même en simplifiant le décompte luni-solaire, en adoptant une unité calendaire intermédiaire (le lustre), la solution la plus simple semble être d'interrompre le décompte solaire quatre fois l'an, comme le soleil interrompt sa course deux fois l'an. Nous pensons que ces quatre temps sont nécessaires prendre des oracles ou d'accomplir les actes ex voto, en songeant au culte rendu à Taranis et Nodons, en Gaule. Dans la mythologie classique, il pourrait s'agir de Zeus (Jupiter) et de Poséidon (Neptunus). Citons Cicéron au sujet de la nécessité des oracles :

« Si les dieux existent et ne révèlent pas aux hommes les événements futurs, c'est ou bien qu'ils n'aiment pas les hommes, ou bien qu'ils jugent qu'il ne leur importe en rien de savoir ce qui arrivera ou encore qu'ils considèrent cette révélation comme peu compatible avec leur propre majesté ou enfin qu'ils ne disposent pas de moyens de le faire. Or, il n'est pas vrai que les dieux n'aiment pas les hommes (ils sont bienfaisants pour le genre humain et agissent envers lui en amis), ils n'ignorent pas ce qu'ils ont eux-mêmes arrêté, décidé, il est faux que la connaissance de l'avenir ne nous importe en rien (nous serons davantage sur nos gardes si nous l'avons), ils ne peuvent croire que la révélation en soit incompatible avec leur majesté (rien n'est plus beau que la bienfaisance) et il est inadmissible qu'ils ne sachent point ce qui arrivera. Donc il est impossible qu'il y ait des dieux et qu'ils ne nous annoncent pas les événements à venir. Mais il y a des dieux, donc ils nous les annoncent. Et puisqu'il en est ainsi on ne conçoit pas qu'ils ne nous donnent pas le moyen de comprendre les signes annonciateurs (ces signes seraient inutiles) et, s'ils nous le donnent, qu'il n'y ait pas une science divinatoire. Il y a donc une science divinatoire. »²⁹⁶⁶

Cicéron croit démontrer que les dieux existent et qu'ils aiment les hommes. Est-ce une démonstration ? Évidemment non. Le raisonnement est le même avec la chasse

du cerf à la pirsch et la pulsion sexuelle masculine automnale. La fonction narrative du cerf de l'ethnologue alsacien n'est pas d'illustrer la longue durée. On crée une figure mythique (le « Sauvage ») en s'en servant. De même le déni de la pulsion sexuelle masculine en automne sert à étayer le mythe de la constance masculine, voire la virilité constante. Il n'y a plus aujourd'hui de contrainte d'approvisionnement, qui puisse justifier la vénerie (non saisonnée) ou la chasse à la pirsch (strictement automnale). Inverser l'argument en arguant de la protection des jeunes plants forestiers, ne change rien : pourquoi chasser de ces façons-là ? Il n'y avait pas plus de contraintes d'approvisionnement autrefois : la part de l'alimentation réellement assurée par les proies sauvages était négligeable. La venaison est une ressource de prestige : les archéologues le vérifient en comparant la fréquence des restes osseux des animaux sauvages, à celle de ceux des animaux domestiques. Les veneurs le confirment en déclarant que la viande d'un cerf forcé est inconsommable. Quant aux chasseurs alsaciens, ils vendent la venaison des bêtes, mâles et femelles, certes pour les ressources financières, mais surtout parce qu'ils sont contraints d'abattre plus de gibier qu'ils ne feraient s'ils n'étaient tenus de réaliser les plans de chasse. Le gibier consommé provient en partie d'élevages spécialisés. La transmission culturelle n'est pas fondée sur la ressource alimentaire procurée par la venaison :

« [...] Marchands de gibier, industriels, « consommateurs » se sont élevés contre la possibilité pour le chasseur, de vendre sans contrôle vétérinaire, son gibier à des particuliers ou commerçants locaux. [...] Les fédérations [de chasse] ne sont nullement pour l'extension de la commercialisation du gibier, qu'elles restreignent à juste titre, le plus possible. »²⁹⁶⁷

La transmission culturelle est fondée sur le besoin de « chasser » et de paraître en grand équipage. Celui-ci est-il déterminé par la pulsion sexuelle masculine ? Fonder le besoin de chasser sur la pulsion concomitante du brame du cerf, soulèverait la question suivante : si le besoin de tuer est légitimé pour ce qui concerne le gibier, par la pulsion sexuelle automnale, comment la possibilité de tuer s'exprime-t-elle chez les non-chasseurs, soumis eux aussi à la pulsion sexuelle automnale ? Si certains contrôlent leur conduite en ne tuant pas de gibier en automne, alors pourquoi d'autres ne la maîtrisent-ils pas ? Hell répond à la question à travers l'exclusion, subie ou revendiquée, des chasseurs entre août et février. La thèse de Césari est exactement la même : nous le paraphrasons en disant que certains hommes expriment une nature, au nom d'une finalité. Les autres accèdent à l'humanité malgré leur « nature ».

A travers les vers d'Hésiode, depuis vingt-huit siècles au moins, on évoque le cerf autrement que comme motif cynégétique. Tous les veneurs ne sont pas incapables d'accéder à l'esprit : Du Fouilloux ne prescrivait-il pas d'exposer l'os corbin du cerf ? Or l'unité triple de la vie d'un « cerf » celtique est un « corbeau » celtique ; nous en inférons que la transmission culturelle des motifs mythiques celtiques persistait peu ou prou jusqu'à la Renaissance. « Parler Fouilloux » aura eu l'avantage de conserver la mémoire en France d'une bribe des motifs mnémotechniques du comput précessionnel antique. La transmission culturelle ne va pas de soi : notre argument est que le temps liturgique des Celtes aura été bouleversé après que César ait modifié le calcul calendaire civil sans pour autant bouleverser la liturgie romaine. Le temps quotidien et lunaire du calendrier celtique ne s'arrêtant pas, le nouveau mode de calcul des années a eu pour signifié de puissance un arrêt du temps annuel, douze jours par an. Les douze jours romains supprimés permettent de compter le temps liturgique celtique sur une base de 354

jours, soit douze mois lunaires vrais : les deux calendriers dérivent l'un par rapport à l'autre et justifient l'invention de modes de conversion, dont la table de Coligny est vraisemblablement un aide-mémoire.

Le calcul romain fait des 364 jours d'une « année » solaire vague, l'équivalent de treize cycles menstruels de quatre semaines ! Le calcul ne s'accorde plus avec la lunaison. Grâce à Mac Farland (1990) on sait maintenant que le rythme féminin est alors défini selon l'antinomie sauvage/domestique. Nous proposons la conjecture selon laquelle il a fallu « domestiquer » la fraction féminine fertile, en supprimant l'exposition directe à la lumière lunaire au cours des jours du milieu du cycle, pour que le cycle féminin soit compté sur quatre semaines, alors qu'il l'était auparavant selon la période lunaire synodique. Or le comput celtique, dont la plaque de Coligny conserve des traits archaïques, ne requiert nullement la périodicité hebdomadaire. Reprenons la distinction proposée par Césari : « la finalité exprime surtout une nature tandis que l'esprit tend à transformer la nature. » En ce sens, les femmes soumises au calendrier celtique sont plus proches de la nature, alors que celles vivant sous le régime romain sont sur la voie de la maîtrise de la procréation. Qu'en résulte-t-il ? Un bouleversement de la causalité, ou de l'immanence, pour les peuples soumis.

Alors que le cosmos archaïque associait les cycles du soleil et de la lune, la réforme julienne supprime le comput lunaire. Le « cosmos » astronomique est remplacé par un comput abstrait, anthropisé et doté de genres sexués puisque le trimestre julien est compté avec la même unité que les cycles menstruels. Il devient alors facile d'associer le genre féminin à une « unité » ad hoc alors que les 28 jours ne correspondent ni à la nature féminine, ni à la lunaison. Il semble que le comput calendaire julien ait pour hypostase une paire gémellaire dont l'entité masculine régit le cycle quotidien, et l'entité féminine, le cycle « mensuel », par glissement de sens. Il s'agit évidemment d'Apollon (Phébus) et d'Artémis (Diana). La tutelle féminine ne peut être que vierge, puisque la cadence hebdomadaire garantit l'écoulement régulier du temps des quatre saisons. On voit alors quelle menace pesait sur les Grecs, si Actéon engrossait Artémis.

La plaque de Coligny prouve qu'en Gaule, on n'associait pas la période lunaire au décompte hebdomadaire. Nous ne savons pas si la période lunaire synodique était féminine pour les gaulois, et si, par antithèse, les périodes nyctémérale et annuelle étaient masculines. En conséquence, il est difficile de se prononcer sur la fonction calendaire des représentations andromorphes à bois de cerf par contraste avec les représentations gynémorphes à bois de cerfs.

Le festiaire celtique insulaire selon Le Roux et Guyonvarc'h :

Nous citons intégralement l'annexe IV de la thèse de Noémie Beck (2010) car les seules références dignes de foi au sujet des quatre fêtes celtiques, s'y trouvent :

« The text below is a fine poem describing the specific foods and drinks ingested on the four Celtic feasts. The poem is preserved in two manuscripts: Bodleian codex Rawlinson B. 512, folio 98b, 2 and in the British Museum MS. Harleian 5280, folio 35b, 2, written in the 16th c. by Gilla Riabach O'Clery, and edited and translated by Kuno Meyer in 1894. In his introduction, Meyer demonstrates that both transcripts are derived from one common source. From the character of the Old-Irish forms, he deduces that the poem goes back to an original composed in the 8th c. The four Celtic feasts are: Beltaine (May 1st), which now corresponds to May-Day; Lughnasad (1st Sunday of August), which is now Lammas-Day; Samhain

(November 1st), which celebrates the end of summer and the return to cold and darkness, and is now Halloween; and Imbolc (February 1st), which has been replaced by the feast of Saint Brigit (Candlemas). In the Celtic world, the day begins with the onset of darkness, and thus each of these festivals begins their celebration on the night before the actual (modern) date. Atberí frib, lith saine, ada buada belltaine: coirm, mecoin, suabais serig, ocus urgruth do tenid. I tell to you, a special festival, The glorious dues of Mayday: Ale, worts, sweet whey, And fresh curds to the fire. Lugnassad, luaid a hada cecha bliadna ceinmara, fromad cech toraid co m-blaid, biad lusraid la Lugnasaíd. Lammas-day, make known its dues, In each distant year: Tasting every famous fruit, Food of herbs on Lammas-day. Carna, cuirm, cnoimes, cadla, it e ada na samna[Samhain], tendal ar cnuc co n-grinde, blathach, brechtan urimme. Meat, ale, nut-mast, tripe, These are the dues of summer's end [Samhain]; A bonfire on a hill pleasantly, Buttermilk, a roll of fresh butter. Fromad cach bíd iar n-urd, issed dlegair i n-Imbulc, díunnach laime I coissi is cinn, is amlaid sin atberim. Tasting every food in order, This is what behoves at Candlemas, Washing of hand and foot and head, It is thus I say ».²⁹⁶⁸

Inutile de paraphraser un texte donnant explicitement l'indication utile, la Toussaint comme fin de l'été. Le mérite de Mme Beck aura été de revenir au texte fondateur de l'interprétation du festiaire celtique médiéval ; Le Roux et Guyonvarc'h ont tenté d'élucider ce thème. Ces auteurs ont contribué à la connaissance du monde celtique par de nombreux livres. L'un traite du festiaire celtique (1995) et un autre, de la magie chez les Celtes et notamment, de la divination (1997). Dès la quatrième de couverture, les auteurs révèlent une aporie :

« Avec un décalage d'environ quarante-cinq jours sur la date calendaire réelle, ce sont deux dates solsticiales : Samain au 1^{er} novembre et Belteine au 1^{er} mai, puis deux dates équinoxiales : Imbolc au 1^{er} février et Lugnasad au 1^{er} août. »²⁹⁶⁹

Les auteurs comprennent les dates du festiaire irlandais sont intermédiaires : pourquoi éprouvent-ils le besoin de les qualifier de « solsticiales » ou « équinoxiales » ? Pourquoi prendre en compte une date calendaire « réelle » pour calculer l'écart ? En annonçant « un décalage d'environ 45 jours », Le Roux et Guyonvarc'h savent que l'année vague compte quatre trimestres de 91 jours. En précisant l'ampleur du décalage, ils situent les fêtes au milieu des saisons, et donc chacune d'elle aussi proches d'un solstice que d'un équinoxe ! C'est pourquoi l'assertion suivante est une pétition de principe, à la base du raisonnement circulaire des auteurs :

« Il ne sera guère envisagé ici, du point de vue qui est le nôtre, qu'une correspondance très précise, mais limitée, de la Gaule et de l'Irlande, celle de Samain et du gaulois Samonios. »²⁹⁷⁰

Ils savent que la plaque de Coligny ne reflète que l'état préchrétien, mais certainement pas le festiaire gaulois.

« Samain, Imbolc, Lugnasad, Belteine sont des noms inconnus des Gaulois [...] Les druides de l'Antiquité occidentale ne nous ont pas laissé le nom de leurs fêtes. Tout au plus, avons-nous des raisons d'inférer que les dates étaient à peu près les mêmes que celles des fêtes irlandaises et que pour une fête au moins, Samonios, le nom était le même qu'en Irlande. »²⁹⁷¹

On ne fera pas l'injure de prêter à Le Roux et Guyonvarc'h l'idée d'une transmission directe de la théologie polythéiste de la Gaule indépendante, à l'Irlande chrétienne. La dissonance vient du constat que les bases de leur raisonnement étaient saines,

« La seule correspondance lexicale notable est, dans ces douze noms de mois gaulois, celle du nom néoceltique de l'hiver et de Giamonios. Mais il faut accepter alors que Giamonios, qui correspond à notre actuel mois de mai, soit considéré comme une « fin d'hiver. »²⁹⁷²

alors que la conclusion se révèle erronée :

« En fait il n'y a que trois fêtes clairement hiérarchisées et organisées : Samain, fête totale et trifonctionnelle, Belteine, fête de la lumière, du feu et plus spécialement des druides, début de la saison claire, Lugnasad, fête des moissons et de l'abondance retrouvée. »²⁹⁷³

La synecdoque substituant le contenant (« Samonios », un mois de fin d'été) au contenu (la fin de l'été signifiée par la date homologue de vêpres au solstice d'été) est connue par la plaque de Coligny. En revanche, celle correspondant à la fin de l'hiver (Belteine) n'est pas connue par l'épigraphie celtique continentale : ceci n'a rien d'anodin car la rupture d'intégrité référentielle est en cause.

Bernard Sergent (2009) croyait identifier quatre fêtes quand il n'en avait reconnu, à travers les saints sauroctones, que trois. Et encore, c'étaient d'autres que celles de Le Roux et Guyonvarc'h ! Si les dates sont, selon nous, couplées selon la référence à prime et vêpres de chacun des solstices, c'est parce que nous sommes en mesure d'en restituer la fonction narrative. Autrement dit, c'est parce que nous savons à quel solstice l'oracle, la prémonition ou le pressentiment sont valides, que nous pouvons examiner les « signes » correspondants aux dates intermédiaires. Faute d'avoir comparé le cycle calendaire des Celtes au cycle des « heures » grecques, ces auteurs n'ont pas rapproché le début (« thallos »), le milieu (« auxos ») et la fin (« karpos ») de la phase « claire » du nyctémère avec les notions identiques pour la phase « claire » de l'année (la croissance des plantes, de « thallos » à l'équinoxe vernal à « karpos » à l'équinoxe automnal). S'ils l'avaient fait, ils auraient compris qu'il suffit d'inverser les termes pour décrire la phase « sombre » de l'année : dans le système archaïque, « karpos » devient le début de la phase « sombre » et « thallos », sa fin. Aux basses latitudes, il n'y a pas de rupture d'intégrité référentielle ; à la latitude de 55° N., les apparences sont toutes autres. Le début de la « saison » sombre correspond à « karpos » pour les récoltes aux calendes d'août et la fin de la saison « claire », à « karpos » pour celles des calendes de novembre. La fin de la saison « sombre » correspond à « thallos » pour les semailles des calendes de mai et le début de la saison « claire », à « thallos » pour celles des calendes de février. Quant à savoir de quelles plantes il s'agit, il faut examiner la liste des dictons saisonniers pour chaque région.

En conséquence, l'espace à trois dimensions, là où évoluent les oiseaux de la mantique, devient un espace plan où les indications horaires valent les indications directionnelles. Le jour de l'année où l'oracle est prononcé aura son importance, puisque le régime horaire est celui des « heures canoniales ». Citons Vitruve :

« L'astrologie lui servira [à l'architecte] aussi pour la confection des cadrans solaires par la connaissance qu'elle lui donne de l'Orient, de l'Occident, du Midy & du Septentrion : des Equinoxes, des Solstices & de tout le cours des astres. »²⁹⁷⁴

Levons toute équivoque. Claude Perrault prend soin de préciser que Vitruve n'est un adepte de l'astrologie divinatoire mais qu'il transmet l'art des « cadrans au soleil » :

« L'astrologie. Le mot d'astrologie qui est dans le texte est général & commun à l'astronomie qui est la connoissance du cours des astres, & à l'astrologie, qui est particulièrement la science que l'on prétend avoir de leurs vertus pour prédire l'avenir ; qui n'est point celle dont Vitruve entend parler, parce que cette connoissance ne sert point à faire des cadrans au soleil.

Platon est le premier qui a fait la distinction d'astrologie & d'astronomie. »²⁹⁷⁵

Le Roux et Guyonvarc'h n'ont pas étudié rigoureusement les quatre dates affectées chacune d'un « décalage de quarante-cinq jours » entre un solstice et un équinoxe. C'est regrettable car l'autorité qu'ils avaient acquise aurait facilité la diffusion de notions encore mal comprises des spécialistes de ce domaine d'études.

Le festiaire celtique en Gaule selon Bernard Sergent :

L'auteur (2009) a tenté de définir le festiaire gaulois, sur la base des quatre fêtes en carré de l'Irlande médiévale. Sachant la rigueur de son dépouillement de la littérature spécialisée, nous sommes certains que sa contribution à la connaissance tirait parti de tout écrit de pertinent sur le sujet. Nous concédons volontiers qu'il n'est pas facile de comprendre la différence entre quatre dates « en croix » (les solstices et les équinoxes, observables dans le réel) et quatre dates « en carré » (quatre journées que rien ne distingue de leur veille et de leur lendemain respectifs). Bernard Sergent a confondu les dates « en carré » avec le temps normal, en assignant aux premières une définition très extensive, plusieurs jours en amont et autant en aval. Il perd de vue qu'il devait s'agir de dates « hors du temps » solaire, équivalentes aux jours épagomènes. Nous pensons qu'à ces dates le calendrier s'écoulait différemment des autres jours pour permettre au temps lunaire de rattraper son retard sur le temps solaire. Cette interprétation n'ayant pas été formulée jusqu'ici, le reproche ne peut être fait à Sergent de l'ignorer.

Sergent connaît parfaitement la différence entre l'espace profane courant (« *ager* » romain) et l'espace sacré (« *nemeton* » gaulois et « *templum* » romain) : pourquoi élude-t-il la sacralité de son objet d'étude ? L'erreur consiste à banaliser les dédicaces des églises et sanctuaires, et les dates patronales des saints qu'on y honore. Il ne fait que figer de façon systématique la confusion entre les cultes, les jours de fêtes, et les activités courantes, la veille et le lendemain des fêtes. En outre, il utilise des références quasi contemporaines, en France, pour tenter une comparaison entre l'Irlande médiévale où ont été recueillis les quatre noms de fêtes, et la Gaule qui n'en a donné qu'un seul. Là encore, pourquoi ne tient-il pas compte des changements culturels profonds, entre un calendrier gaulois antérieur à la réforme julienne dont on ne sait strictement rien, puis le calendrier de Coligny et enfin, le calendrier sanctoral ayant servi à constituer son corpus ? Tient-il vraiment à annuler toute différence entre la dédicace contemporaine d'une église et un (des) élément(s) de mythologie gauloise ? L'auteur ne se donne pas même la peine de formuler l'hypothèse sur laquelle il travaille, car il utilise d'une pétition de principe :

« L'Irlande s'accorde quadruplement avec la décision de Munacius Plancus : sur la date, sur le caractère annuel, sur la définition de la fête comme étant d'abord une assemblée, une réunion, et enfin sur la référence à Lug, protecteur divin de la fête, directement en Irlande, indirectement à Lyon. »
²⁹⁷⁶

Comment alors envisager les cas qui pourraient ne pas valider son raisonnement ? Selon l'auteur, le festiaire irlandais médiéval existait en Gaule... avant la conquête, ça va de soi. Que ces fêtes aient pu être introduites en Gaule à l'effondrement de l'Empire n'est manifestement pas le propos. L'interprétation par la réaction à la réforme julienne n'est même pas suggérée, elle est écartée comme si la réforme julienne n'avait pas existé.

« Ce simple fait [l'assemblée des Gaules à Lugdunum, décidée par Munacius Plancus] prouve a) que Lugnasad existait déjà, sinon sous un nom semblable,

du moins en tout son concept, dans la Gaule indépendante, et que Plancus, souhaitant organiser la nouvelle Gaule en accord avec les élites locales, a choisis une date qui coïncidait avec leurs pratiques ; b) qu'entre le premier siècle avant notre ère et le V^e de notre ère, époque approximative de l'adoption du calendrier romain par les Irlandais, la date de la fête n'a pas changé. Autrement dit, sa distance par rapport au solstice d'été et à l'équinoxe d'automne est restée fixe durant ces dix (sic) siècles ; autrement dit encore, l'écart entre les dates des fêtes celtiques et les événements solaires ne relèvent pas d'un hasard, d'une dérive incontrôlée, mais d'une décision voulue et maintenue. »²⁹⁷⁷

Nous le citons pour souligner le vice de raisonnement. En effet, l'auteur pose en prémisses ce qu'il se propose de démontrer : les fêtes existaient en Gaule indépendante et aux dates qu'on en connaît, dix siècles plus tard, par les écrits médiévaux des clercs irlandais. La dérive des calendriers est réelle : entre l'an - 46 et la date à laquelle les clercs ont consigné les quatre fêtes, on est toujours au 1^{er} août quand on se réunit à date anniversaire. Qu'il s'écoule six, dix ou quinze siècles n'y change rien. Ce sont les repères astronomiques qui dérivent et non le calendrier dont le but est précisément de compter les jours, d'en oublier ou d'en rajouter pour accorder le nombre des jours au nombre d'années, d'en oublier et d'en rajouter, pour accorder le nombre de jours d'un mois lunaire au nombre de jours d'une année solaire. Autrement dit, si Plancus, vingt ans après la réforme julienne, fixe une date au premier août, quelque soit le nombre de siècles qui s'écoulent, la date anniversaire sera le 1^{er} août. Evidemment, l'intervalle entre le 1^{er} août et l'équinoxe (un phénomène astronomique aisément confondu avec une date) ou entre le 1^{er} août et le solstice (l'autre phénomène confondu avec une date), aura d'autant plus changé qu'on sera éloigné de l'an - 27. Si l'affaire se passait sous le régime religieux de l'église orthodoxe, la différence entre dates et phénomènes astronomiques aurait vite comprise. La réforme grégorienne a effacé les traces de la dérive du calendrier julien par rapport aux phénomènes.

Oublions les « dates » (un item calendaire) au profit des indications (le référentiel solaire, dans une perspective géocentrée). Supposons que le 1^{er} août de l'an - 46 ait été le jour de l'année situé sur la roue des saisons, à la même place que vèpres, au solstice d'hiver. Selon l'homologie abondamment évoquée, l'azimut pertinent est le Sud-Ouest. Qu'observe-t-on de remarquable sur l'horizon à cette date ? Rien. Plancus n'avait absolument pas à tenir compte des phénomènes astronomiques les plus simples pour adopter la règle coutumière. En revanche, supposons que les Gaulois à l'initiative de la coutume aient voulu signifier quelque événement au moyen de cette date : quand devaient-ils observer le ciel ? Au solstice d'hiver. Replaçons-nous maintenant à la date de transcription de la coutume irlandaise. Si Lugnasad est un terme du XI^e siècle de notre ère, et qu'un clerc de cette époque regarde depuis l'Ulster, au solstice d'hiver dans quelle direction se couche le soleil, ce sera toujours au Sud-Ouest. La transcription dans le calendrier romain non réformé par le pape Grégoire, indiquera le 24 juillet (8,4 jours de décalage en onze siècles) comme date homologue et non le 1^{er} août.

Sergent fait explicitement l'hypothèse que les clercs irlandais ont adopté le calendrier julien vers le V^e siècle de notre ère. On les sait suffisamment savants s'ils étaient druides, pour ne pas se laisser prendre aux pièges du calendrier julien. Or, ces clercs sont chrétiens et rien ne prouve qu'ils connaissent quoique ce soit au comput astronomique celtique. Y a-t-il eu en Irlande chrétienne médiévale, transmission du calendrier et des cultes celtiques, ou acculturation romaine, exclusive de toute

connaissance du calendrier et des cultes celtiques ? Voilà la question. Selon la réponse, la Lugnasad médiévale a dérivé par rapport aux repères astronomiques, parce que le calendrier julien a été introduit en même temps que la religion chrétienne. A contrario, si les dates festives des Celtes médiévaux étaient comptées dans le calendrier celtique jusqu'à l'époque de leur mention par un clerc, l'indication directionnelle, horaire et calendaire n'a pas dérivé par rapport aux repères solaires.

Notre postulat est bien différent : il est fondé sur la réaction des Celtes insulaires à la réforme julienne. Nous n'avons pas compris l'importance qu'avait Plancus dans la mythologie française et étions loin de comprendre qu'une réunion des trois Gaules, le 1^{er} août en 27 avant notre ère, aurait une telle influence sur notre thèse. En l'absence de mention calendaire, ou astronomique, des fêtes gauloises aux premiers siècles de notre ère, nous rejetons l'argument de Sergent. S'il réussit à prouver que le 1^{er} août de l'an - 27 correspond au lever de Sirius et que la Lugnasad médiévale insulaire, commémorait le lever de Sirius, alors son argument sera fondé... tout autrement qu'il ne l'a énoncé. Pour notre part, nous considérons que les fêtes gauloises protohistoriques étaient stellaires, en suivant Kruta plus prudent sur ce point que Mme Cernuti. En revanche, dans le contexte médiéval, nous n'avons pas trouvé mention des occurrences stellaires mais une floraison de dates liturgiques chrétiennes, remédiant par le comput luni-solaire pascal à la pauvreté sémantique du comput julien. En conséquence, c'est faire preuve d'une grande imprudence que de donner aux dédicaces des églises contemporaines l'importance que Sergent leur accorde. Entrons dans le vif du sujet :

« Dès l'époque celtique, c'est le premier point, ces quatre fêtes, on l'a vu, s'étalent sur une large plage temporelle, selon un texte quinze jours avant et quinze jours après le jour central de chacune. Ensuite, l'Eglise a eu une double politique, contradictoire, de christianisation : soit elle a christianisé « sur place », en quelque sorte, des mythes et des rites, et les dates sont restées proches de celles de la tradition celtique ; soit au contraire, pour dissimuler, détourner, elle a écarté la date le plus possible de celle de la tradition celtique. »²⁹⁷⁸

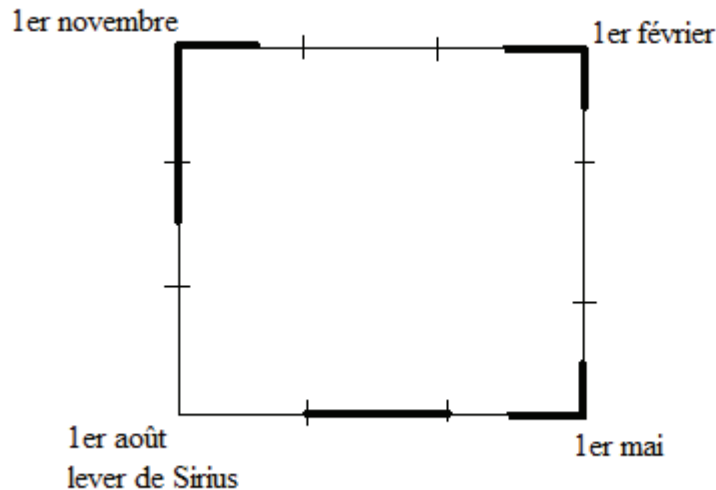
« Faute d'autre mode de classement, je répartirai cette foisonnante matière selon le nombre de fêtes impliquées, et, en seconde lecture, en fonction des fêtes connectées. »²⁹⁷⁹

L'auteur met au point le cycle de reproduction des dragons, finalement assez bien réparti dans l'année :

« Je l'ai montré dès 1997 : l'immense majorité des saints d'Europe occidentale dont il est rapporté qu'ils ont tué ou dominé un dragon se répartissent sur les périodes situées entre 15 jours avant et 15 jours après les 1^{er} octobre, 1^{er} février, 1^{er} mai et 1^{er} novembre, mis à part un nombre aussi important en juin, ce qui rappelle à la fois le phénomène du déplacement évoqué ci-dessus du matériel mythique du 1^{er} mai à la Pentecôte et l'importance vraisemblable de l'événement que constitue le solstice d'été. »²⁹⁸⁰

L'exégèse est difficile. Plutôt que les « saints » gaulois de Robreau, dont on se demande s'ils ont été christianisés avant ou après la conquête, intéressons-nous à la chronothèse :

Figure 97

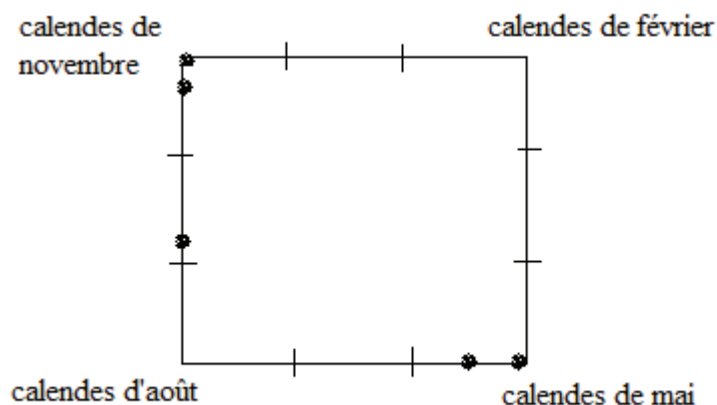


Hormis la dissonance relative à un déficit entre le 15 mai et le 1^{er} juin, compensé par un surcroît entre le 15 et le 30 juin, la répartition des saints sauroctones est parfaitement homogène. Le planning de leurs prodiges est ternaire. Il est centré sur le lever de Sirius, annonçant la crue du Nil en aval de Memphis. On se rapportera à Hérodote et Pline pour les détails relatifs à la hauteur des eaux sur les rives du fleuve. Les dragons naissent dans les conditions de basses ou moyennes eaux, puisqu'il n'en apparaît pas au lever de Sirius. Il leur faut ensuite le temps de voler jusqu'à chez nous, où ils sont soigneusement ceints de quelque étole ou ceinture sacrée, avant d'être remis à l'eau. Par le Rhin ou la Seine, ils retournent à l'Océan. Le périple est assez long, qui dure environ six semaines. Le délai d'incubation est à décompter des neuf semaines d'écart entre les trois éclosions annuelles. Ceci prouve, hormis l'anomalie d'une moindre longévité des dragons s'aventurant aux calendes de février sous nos latitudes, que le festiaire irlandais n'est strictement pour rien dans le rythme ternaire des vols de dragons. Leur « longévité », soit environ deux mois pour ceux d'automne et de printemps, mais un mois seulement pour les dragons d'hiver, est une illusion référentielle. Il ne s'agit pas de leur durée de vie sous notre climat mais de l'intervalle calendaire durant lequel les dragons femelles pondent. Durant l'étiage (ce sont les hautes eaux sur le Nil, mais les basses eaux sur nos fleuves) les œufs n'éclosent pas. Le récit étiologique est commun aux légendes hagiographiques : les dragons sont noyés. En saison intermédiaire, il s'en trouve depuis l'amont jusqu'à l'aval. Leur vol migratoire se traduit par des arrivées régulières, durant deux mois chez nous, selon l'afflux et le reflux progressif du Nil. En basses eaux, seuls quelques couples réussissent à mener à bien les couvées. Les envols sont plus rares et l'on n'en voit chez nous qu'entre le 15 janvier et 15 février, dans le rite catholique. Ils n'arrivent que quinze à vingt jours plus tard, dans le rite orthodoxe. Sergent ne cite pas Pastoureau qui les voit au coin de chaque rue médiévale mais Robreau...

« Bernard Robreau a montré que les dates les plus fréquentes chez les saints gaulois se situent les 1^{er} mai (14 occurrences) ; 23 octobre et 7 septembre (11 occurrences chacune), 1^{er} novembre et 16 mai (10 occurrences). On voit que sur ces 5 dates, deux correspondent aux dates moyennes des principales fêtes irlandaises et que deux autres (23 octobre et 16 mai) correspondent à un dédoublement de cette date vers un autre ancrage assez proche. »²⁹⁸¹

Rétablissons la chronothèse selon les « données » proposées :

Figure 98



Ayant assimilé la répartition bipolaire de Robreau à une quadripartition de l'année « en carré », l'auteur rentre dans le vif du sujet :

« [...] à l'échelon populaire des paroisses, les données sont tellement abondantes que je me limite à un exemple : Mme Anne Marchand donne pour chaque commune de la Seine-Maritime les fêtes attestées et la dédicace de l'église. J'y prends donc les exemples pertinents pour le présent article, mais uniquement pour la lettre A ! Double limitation donc, (au département et à une lettre) mais pourtant la matière y est telle que les données ici retenues touchent 11 communes sur 51. Cela seul donne une idée de la masse que j'aurai dû prendre en compte si j'avais examiné toutes les paroisses de France ».²⁹⁸²

A tout mettre aux mêmes niveaux de l'échelle des grandeurs, on perd tout crédit. Onze cas de son échantillon valident son hypothèse de transmission culturelle, quand quarante la réfutent :

Tableau 53

	validant	réfutant	total
observé	11	40	51
attendu	90	271	365

La proportion « attendue » est celle des 4 x 30 jours sur les 365 possibilités dédicatoires d'une année. Il y a en effet une tolérance de 15 jours en amont et 15 jours en aval, pour chacune des quatre dates. Nous nous limitons à un saint par jour et une dédicace par site. L'auteur remarque qu'il peut y avoir jusqu'à dix voire quinze fois plus d'occurrences hagionymiques aux dates qui valident son hypothèse, plutôt qu'aux autres. L'argument peut être contre-productif, car il se retourne contre la démonstration.

Calculons l'ordre de grandeur de ce qu'on cherche : 40 000 sites (36 000 communes, d'où 36 000 paroisses, plus celles des 100 villes qui en comptent plus d'un clocher). Nous ne retenons que 350 noms possibles (365 jours moins les noms en doublon, dans le calendrier sanctoral). Si nous devons retenir les « saints gaulois », la proportion des occurrences favorables à la démonstration grimperait en flèche... Un quart des couples (site, nom) suffisent détecter une occurrence remarquable. Pour en détecter deux, un quart au carré. Pour trois, un quart au cube. Pour quatre, un quart, puissance quatre. D'où le calcul : 4×10^4 sites $\times 0.33^4$ possibilités font 492 occasions d'observer des quadruplets de dates, mais n'importe comment (aussi bien aux dates attendues, qu'à d'autres dans un intervalle d'un

mois). On réitère le calcul pour les triplets, puis pour les doublets, puis pour les « singletons ». Comme il y a quatre façons de valider les dates (selon qu'elles appartiennent à un singleton, un doublet, un triplet ou un quadruplet) et une seule façon de la réfuter (elles font parties des 231 dates non remarquables), la proportion des cas favorables à la démonstration, augmente au-delà du tiers initial :

Tableau 54

	dates	dates	sites	sites
stock		350		40 000
	validant	réfutant	validant	réfutant
pas de date ad hoc	0	231	0	20 400
à 1 date	116		9 604	
à 2 dates	38		4 706	
à 3 dates	13		2 306	
à 4 dates	4		1 130	
total des cas >0	170		17 746	
probabilité	0,49		0,44	

L'ordre de grandeur des occurrences favorables à la démonstration est de 18 000 cas en France. La probabilité de voir son « hypothèse » confirmée est de $p = 0,44$. Il y aurait donc environ 20 400 occasions en France de réfuter « l'hypothèse » ... si elle avait été formulée. C'est dire si Karl Popper serait satisfait. Il est très facile d'améliorer le « rendement » de la théorie des quatre fêtes gauloises : il suffit d'augmenter la proportion des cas jugés favorables, notamment en appelant les « saints gaulois » de Robreau à la rescousse. On pondère alors les dates favorables : par exemple, d'un coefficient 14 au 1^{er} mai, pour tenir compte de quatorze « saints gaulois ». La démarche semble légitime puisque le répertoire des saints officiels excède largement le nombre de jours disponibles dans l'année. L'auteur a procédé autrement. Son dessein est de prouver que les dédicaces n'ont pas été attribuées au hasard. Il lui fallait donc examiner plusieurs façons de classer les observations. Il a pris le crible aux mailles les plus larges possible. Il envisage une combinatoire aléatoire : quand deux fêtes sont attestées, il retient la paire, quelques en soient les dates. Il a même poussé le raffinement jusqu'à discerner cinq façons différentes de les coupler, sur les quatorze possibles. Il n'a pas tenté de le faire pour les occurrences triples.

En définitive, si une seule date mythique est attestée, l'hypothèse est validée. Si deux dates, c'est-à-dire deux paroisses « proches » l'une de l'autre, sont attestées, il la valide également. Il réitère avec trois dates, puis quatre. Qu'est-ce que la « distance » entre deux paroisses, qui ferait que la dédicace ou le rite observés ici aux calendes de février, seront proches de ce qu'on observe là, aux calendes de novembre ? L'auteur ne le dit pas. Quant au couple calendes d'août et calendes de mai, pas plus. Que retenir en définitive de tout cela ? A minima, Sergent postule que les croyances des Celtes sont communes aux nations celtiques insulaires et continentales. Si on ne s'en tient qu'à ça, la transmission culturelle n'est nulle part démontrée et aucune des occurrences citées ne présume que les édifices de culte chrétien aient été érigés au dessus de fondations d'un sanctuaire gaulois, ou que la coutume chrétienne ait conservé un rite gaulois, sur le même site. L'auteur a voulu aller plus loin :

« Le nombre de faits qui concourent à démontrer que la Celtie indépendante a connu quatre grandes fêtes, situées aux mêmes dates que celles que l'apport du calendrier latin donnera à celles d'Irlande, est massif, il appartient à plusieurs registres, et ces faits sont convergents. Si le processus qui a opéré le transfert de la chronologie festiaire celtique, à travers l'époque gallo-romaine, jusqu'au christianisme, est assurément mal connu (mais l'immense inconnue est bien celle de la survivance celtique à travers la romanité, c'est-à-dire les rythmes de la religiosité populaire du 1^{er} au V^e siècle), nous en constatons le résultat et, grâce aux textes irlandais, nous avons une idée de son commencement. »²⁹⁸³

Cette phrase reste obscure. Nous comprenons que les dédicaces des églises ou les rites religieux contemporains ont été fondées sur le festiaire celtique, par le biais de la religion populaire. Si la pensée de l'auteur est bien celle-ci, il s'autorise 120 dates possibles parmi les 365 jours de l'année vague. Il « connecte » une date avec une autre, ailleurs, dans n'importe quel ordre. D'autres que lui, Dontenville, Fromage ou Lelu notamment, avaient déjà procédé ainsi. La séquence temporelle disparaît, quand chacun sait que les fêtes se suivent, quelque soit la date de Nouvel An prise en référence. Quant à savoir la date de Nouvel An celtique, les textes irlandais n'en disent mot. Aucun des auteurs cités n'avait eu l'audace de généraliser son propos. La contradiction est apportée directement à la fin de l'article par Patrice Lajoye :

« [...] j'ai procédé il y a maintenant un an à un inventaire des inscriptions votives attestées sur les anciens territoires celtiques (et donc bien entendu, la Gaule). Or les quatre grandes fêtes y sont d'une rare discrétion, pour ne pas dire absentes. »²⁹⁸⁴

Ayant préalablement transcrit le calendrier de Coligny dans les dates actuelles, nous approuvons les réserves émises par Lajoye. Autrement dit, si nous devons reproduire l'expérience proposée par Sergent, nous utiliserions notre table de conversion des dates sanctorales grégoriennes, en dates à la façon du calendrier de Coligny, afin de savoir où pouvaient être placées dans le calendrier des premiers siècles, les dates figées dans les dédicaces d'églises. Une fois ce filtre appliqué, les données seraient étudiées. Pour notre propre travail, nous avons procédé différemment, en rapprochant les indications temporelles mythiques des dates calendaires données par les récits hagiographiques, puis en les confrontant à la coutume contemporaine.

Le caractère pragmatique de la prière chrétienne selon Olivier Boulnois :

Le poète et harpiste s'adressant aux animaux sauvages et les subjuguant par son chant, a été transformé par les Pères de l'Eglise, pour dissimuler les figures païennes et assurer le monopole de la « parole divine » à la figure divine chrétienne. Nous avons développé plus haut une théorie du rite particulier aux peuples celtiques puisque transcrit dans les quatre fêtes de leur calendrier, qu'il faut maintenant confronter au rite chrétien. Olivier Boulnois (1994) analyse les formes médiévales de la prière chrétienne. Il remarque justement que la prière suppose dès le départ que Dieu y réponde. L'auteur en fait même la condition pour que le chrétien s'adresse à son dieu. Il fait ensuite remarquer que la prière est un engagement individuel, même si l'intercession est assurée par le clergé. On peut prier les uns pour les autres, mais, selon lui, aucun chrétien ne prie à la place d'autrui. Enfin, il remarque que l'orant est dans une relation de « dialogue » unilatéral car sans interlocuteur. Citant Levinas, l'auteur en arrive à la dissymétrie caractéristique de la prière chrétienne :

« La signification de son discours est déportée par celui à qui il le rapporte : le Dieu inconnu et inconnaissable. « On peut se demander si la prière n'est pas une façon de rechercher ce qui ne peut entrer dans aucune relation

comme terme et où nous n'aurions donc à faire qu'à une quasi référence ». La prière est, pour l'orant, une manière unilatérale d'établir une relation avec Dieu, mais celui-ci est l'absolu irrelatif qui échappe à tout rapport. Comment sortir de cette contradiction ? En voyant dans la prière une relation paradoxale, non réciproque. »²⁹⁸⁵

Boulnois pose la question de la capacité performative de la prière chrétienne : « La prière signifie-t-elle une vérité ou accomplit-elle un acte ? Suppose-t-elle des propositions susceptibles de vérité et de fausseté, ou est-elle au-delà de cette alternative, comme le suggère Aristote ? Relève-t-elle de la sémantique, ou bien de la pragmatique ? »²⁹⁸⁶

Il répond en décrivant la prière comme un récit qui relie entre eux les trois temps :

« Elle unit un passé (l'incarnation du Christ, an zéro de l'ère chrétienne); un présent (l'assemblée de l'Eglise en prière) et un futur (la fin des temps et le salut éternel). En elle, l'orant s'approprie la totalité de l'histoire, reconnaît une créance, établit une confiance et traduit une croyance (selon la triple acception du mot fides). Le temps de la prière est un présent transhistorique, qui peut être répété à l'infini. Il ne cherche pas à raconter l'histoire dans sa succession événementielle, mais à recueillir les événements du salut, à les déployer tous dans le même présent de l'énonciation, malgré l'écoulement du discours. Ainsi la prière s'oriente vers la rénovation de toutes choses, vers un avenir absolu. »²⁹⁸⁷

Par un premier glissement de sens, le temps de la prière devient chez Boulnois, un acte performatif où l'orant revendique pour son propre futur, la promesse faite dans le passé, de sauver les hommes. Il ne s'agit là que d'une formule générale ; Boulnois sait qu'il existe des cas où l'orant prie pour un objet particulier (le signifiant de la prière). L'auteur alors voit le signifié comme l'objet censé être divin, l'objet de l'échange entre Dieu et l'orant. En définitive, la capacité performative de la prière tiendrait dans l'idée que le signifiant est à la parole humaine, ce que le signifié est à la parole divine. Par ce second glissement de sens, l'auteur sort la parole du contexte de la communication, dans son paradigme actuel :

« Le langage n'est pas le miroir du sujet parlant, mais une adresse à l'autre qui nous échappe. Pourtant, ces trois dimensions prennent un sens particulier dans le cas de la prière chrétienne, qui renvoie à la situation paradoxale du verbe chrétien : la réponse y précède la demande, l'interlocuteur du dialogue y est invisible, et le tiers absent n'en est jamais exclu. La prière supposant une posture de discours singulière, elle exige raffinement des catégories linguistiques habituelles. »²⁹⁸⁸

Dans un premier temps, le passage d'une figure à l'autre (en l'occurrence Orphée, Apollon ou Ogmios s'effaçant au profit du Christ) mettait en valeur le verbe chrétien, au détriment de l'art du poète ou du musicien. Dans un second temps, l'assimilation entre le langage, la prière chrétienne et la « parole divine », font que les deux premiers de ces objets ne sont plus ceux des sciences du langage, sans que Boulnois pour autant ne s'explique sur le point de vue qu'il adopte alors. S'il pense que la prière et la « parole divine » ont en commun un caractère ontologique, comme si l'une était le reflet de l'autre, qu'il le dise. S'il croit au contraire que la parole divine ressort des études sur l'imaginaire, alors qu'il mette en évidence l'écart entre la prière de l'orant et la « réponse » divine. Tant qu'ils sont indéfinis chez Boulnois, les termes « parole », « prière » et « divinité » perdent toute pertinence :

« Dans un commerce énigmatique, la parole humaine et la parole divine échangent leur rôle. Appuyée sur la parole divine donnée à l'homme, la parole humaine s'identifie à elle structurellement. Pourtant, la prière elle-même s'insère dans un contexte plus vaste que ce qui relève de la seule

linguistique. Demande ou gratitude, elle s'insère dans la logique du don divin. Celui-ci n'est pas seulement le don d'une parole, mais pour le locuteur, le don de l'être, la réponse qui précède toute demande, fonde toute responsabilité et prévient toute attente. »²⁹⁸⁹

Faute de limiter son propos, comme si « toute demande », « toute attente », « toute responsabilité » étaient légitimes, il devient impossible de s'assurer de la distance qu'a l'auteur avec l'ensemble de son objet d'étude. Il nous semble cependant que reprise dans le cadre des études sur l'imaginaire, la prière chrétienne, définie par comparaison avec un rite homologue dans une autre aire culturelle, pourrait nous éclairer sur la fonction du don contraignant dans la littérature médiévale.

L'usufruit et la propriété foncière abbatiale selon Alain Dierkens :

L'auteur, en dépouillant soigneusement les textes anciens, aura contribué à mieux faire connaître le contexte médiéval de la vie monastique en Ardenne. Il cite le livre deuxième de la « Vie de saint Hubert » (Miracula, II, 15) :

« [...] depuis longtemps en effet les grands de toute l'Ardenne doivent, selon une coutume confirmée, payer chaque année à Saint Hubert les prémices de la chasse (annue venationis primitias) et les dîmes de toutes les sortes de bêtes sauvages (decimas cuiusque generis ferarum) parce que ce même saint, avant de quitter le siècle pour rentrer dans la vie religieuse, fut passionné par cet exercice (exercitii studiosus). C'est pour cette raison et pour d'autres que les nobles de la région chassent au nom du saint. »²⁹⁹⁰

Implicitement, il est fait référence à un mythe selon lequel c'est Dieu lui-même qui aurait ordonné aux hommes de disposer de la terre et des bêtes, voire qu'ils devaient en disposer à leur gré : « *Et Dieu dit : Dominez la terre et soumettez les animaux* ». Les abbés de Saint-Hubert font bon cas du texte biblique, qui est beaucoup plus restrictif : il ne s'agit nullement de l'octroi d'un privilège à l'homme, relativement la chair des animaux. En voici les versets bibliques :

« Dieu les bénit et leur dit : Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre. »

« Dieu dit : Je vous donne toutes les herbes portant semence, qui sont sur toute la surface de la terre, et tous les arbres qui ont des fruits portant semence : ce sera votre nourriture. »

« A toutes les bêtes sauvages, à tous les oiseaux du ciel, à tout ce qui rampe sur la terre et qui est animé de vie, je donne pour nourriture toute la verdure des plantes et il en fut ainsi. » (Genèse 1, 28-30)²⁹⁹¹

La relation entre la propriété foncière et l'usufruit du gibier est analysée avec subtilité :

« Les historiens d'aujourd'hui préfèrent inverser la relation causale suggérée par l'hagiographe : c'est parce que l'abbaye se trouve au centre de vastes domaines de chasse et, à ce titre, dispose du droit de chasse sur ses terres, qu'elle en reporte l'origine sur son saint patron. Les termes utilisés, parlant de coutume ancienne, poussent à faire remonter ces droits au X^e siècle [...] »²⁹⁹²

Dierkens cite deux textes rapportant le tribut payé en nature, par des nobles à l'abbaye :

« L'auteur du Cantatorium rapporte même qu'il a vu Frédéric de Basse-Lotharingie apporter un sanglier au monastère, porter la tête sur ses propres épaules et déposer la proie par dévotion devant l'autel principal de l'abbaye [...] Il ajoute que le duc Godefroy le Barbu s'acquitta un jour de la coutume

selon laquelle il devait offrir à l'abbaye les prémices de la chasse, en donnant à l'abbaye cinq cerfs (avec leur peau : cum coriis) [...] »²⁹⁹³

L'autre anecdote est une antithèse :

« Jamelnod, prévôt de la chasse du comte Thierry d'Ardenne et de son frère Aleran, a de la difficulté à trouver du beau gibier. Il fait vœu de donner à l'abbaye de Saint Hubert, le premier animal qu'il chasserait. Le jour venu, un sanglier de belle taille se présente, qui se dirige vers l'abbaye pour se donner spontanément au saint (quasi se sancto sponte dederet). Jamelnod croit pouvoir donner cette bête au comte d'Ardenne. Le sanglier s'échappe alors, indigné d'être soustrait au saint homme (quasi indignatus se sancto subtrahi). »²⁹⁹⁴

L'aventure aurait pu mal tourner. Ainsi, dans la légende de saint Hadelin, deux chasseurs qui s'étaient approchés trop près de l'oratoire de Celles, retrouvèrent les corps de leurs chiens sur les cadavres de leurs chevaux :

« ils firent l'expérience pour eux-mêmes du sort réservé aux autres qui viendraient y chasser [l'évêque interdit alors] que quiconque entrât désormais à cheval dans l'enceinte de l'oratoire. »²⁹⁹⁵

L'auteur ne met pas en rapport la date dédiée à saint Hadelin, aux calendes de février, et celle dédiée à saint Hubert, aux calendes de novembre. En conséquence, il passe à côté des fonctions rituelles des deux figures ; en les dissociant, il perd la possibilité d'interpréter le rôle du gibier dans l'acte religieux médiéval. Ici les neuf mois entre les calendes de février et celles de novembre, une durée associée à la gestation, sont complétés par les trois mois entre les calendes de novembre et celles de février. Nous associons ces trois mois à la durée de gestation des chiennes, pour rapprocher l'anecdote survenue à Celles du meurtre de son fils, faussement attribué à Rhiannon. Par ce biais, nous souscrivons à l'idée d'un tribut acquitté annuellement par l'usufruitier au propriétaire, car le cerf est « res nullius » et se déplace à sa guise. Il semble donc qu'il ne s'agisse pas seulement du « droit de suite » d'un chasseur franchissant une limite domaniale et « chassant sur autrui », dont on réparerait l'abus en donnant la venaison afin de conserver des relations de bon voisinage. Nous pensons que les deux motifs animaliers, les cerfs de novembre et les chiens de février, participent du même mytheme. Dierkens ne l'a pas vu ainsi faute de chercher la cohérence entre les textes qu'il étudiait, les récits mythiques celtiques, le festiaire insulaire et le calendrier sanctoral.

Il ne suffit pas pour convaincre de décréter que la Chandeleur, pour l'acte propitiatoire, et la Toussaint, pour l'acte ex-voto, sont liées au solstice d'été. Si le motif du rite peut être rapproché d'un mythe celtique, encore faut-il que les dates de rite soient reliées entre elles : ainsi saint Hadelin (fêté le 3 février) est honoré par une procession à l'équinoxe d'automne (le troisième dimanche de septembre), tandis que saint Monon (fêté le 18 octobre) l'est par un pèlerinage, les « remuages de saint Monon », le dimanche qui suit l'Ascension. A travers les trois saints au cerf d'Ardenne, une séquence peut être restituée entre les calendes de février, le solstice d'été et les calendes de novembre. La relation entre les dates et les heures canoniales est donnée par la légende de saint Thierry, l'abbé de Saint-Hubert :

« [...] dérangé dans ses prières en pleine nuit par une biche (cerva), il se demande si les portes de l'abbaye sont correctement fermées. Ayant constaté que les portes sont closes, il en conclut que c'est le diable qui le dérange dans ses prières. »²⁹⁹⁶

Quelque païen ou diable se sera déguisé en biche. Le saint homme est-il poursuivi par les démons de la chair ? Il fallait alors lire « *serva* » pour « *cerva* ». Le saint homme reprend-il à son compte l'interdiction de faire le cerf aux calendes de

janvier ? Dierkens ne nous en dit rien. Dierkens complète son analyse en citant les travaux de Mme Luxereau, dans un autre contexte géographique que l'Ardenne mais toujours à propos d'animaux sauvages :

« On n'est peut-être pas très loin de l'émergence du troupeau en bien commun géré, selon des modes qui restent à inventer, par une collectivité qui en tire des bénéfices, redistribués selon des modes là aussi à inventer, et qui a la volonté de les maintenir, voire de les laisser prospérer, pour créer, au moins au présent, de nouvelles sources de revenus. »²⁹⁹⁷

La collaboration des deux communautés, les moines d'un côté et les aristocrates de l'autre, serait prouvée par cette anecdote :

« En 1299, en effet, ce prélat [Nicolas d'Auteuil, évêque d'Evreux] considérant que les esprits étant comme les arcs, dans l'impossibilité de demeurer toujours tendus, permit à l'abbesse de Saint-Sauveur, Alix des Mergiers, et à cinq de ses religieuses le spectacle de chasse à courre dans la forêt d'Evreux. Guillaume d'Ivry, grand veneur de France, poursuivit le cerf qui vint jeter ses larmes dans les eaux de Saint-Germain où ces dames eurent le plaisir de le voir mourir. La peau en fut portée à l'abbaye dont les voûtes retentirent de l'écho mélodieux des clerons et des joyeuses acclamations. »²⁹⁹⁸

Le prélat aura voulu honorer sainte Allix, patronne de sa consœur et fêtée le 9 janvier, par une chasse au cerf ; l'intervalle entre la date dédiée à sainte Allix et celle de chasse traditionnelle des cerfs, doit être un lointain écho des neuf mois de la gestation mythique.

*Chapitre 20.
S'assurer de la
continuité
générationnelle.*

L'hypothèse porte sur la continuité transgénérationnelle, à laquelle sont associées des conditions de parenté et de ressemblance des individus entre eux. Elle est censée signifier la pérennité de la communauté humaine. L'hypothèse est autoréalisatrice. Elle est validée quand : succession, à trois générations d'écart, d'individus héritant d'une âme immortelle et la transmettant à leur descendance. La relation est réfutée quand la descendance est illégitime.

Le mytheme porte sur la conduite des parents d'un nouveau-né : s'ils reconnaissant en celui-ci les traits physiques ou le caractère d'un aïeul, alors ils l'éduquent en fonction de ce que fut le destin de celui-ci. En définitive le destin de l'enfant est de mourir dans les mêmes circonstances que son aïeul, au combat s'il est un guerrier, et à la tâche, s'il n'en est pas un.

Où le quantum temporel vaut quatre générations humaines :

Le retour au même et la ressemblance des individus :

Précédemment nous assimilions la concomitance entre les dates estivales de la fête principale et le cycle des ressources végétales, à l'observation du réel : la signification des fêtes ne pouvait être fondée que sur la réalité climatique. En conséquence, la durée était abolie puisque chaque année, le cycle naturel et celui construit autour des trois dates rituelles, se répétaient en miroir l'un de l'autre. Comme les dates symétriques des précédentes restaient encore sans signification, nous espérions rapprocher la dormance végétale et la gestation du bétail, de la grossesse humaine : les calendes d'août, le solstice d'hiver et les calendes de mai, auraient été les dates mythiques de conception, de grossesse et de parturition. Alors la durée pouvait être abolie puisque la concomitance était assurée entre la période naturelle et celle construite par le rite. Cependant l'interprétation est boiteuse car les déséquilibres du cycle annuel sont compensés d'une « saison », tandis que ceux liés à la mort des anciens ou à la naissance des nouveaux membres de la communauté, ne sont pas rétablis d'une saison à l'autre mais d'une génération à l'autre. Il fallait donc raccorder les nouveaux arrivants avec leurs ancêtres directs, quelque quatre-vingt-dix ans plus tôt, et non les saisons les unes avec les autres. Alors que la fertilité et de

l'obtention des ressources vivrières pouvaient donner la cadence de l'économie saisonnière, la fécondité humaine et la continuité transgénérationnelle ne pouvaient l'être qu'à des intervalles plus éloignés. L'équilibre compensé entre ceux qui meurent et ceux qui naissent, ne s'établit que sur le « temps de génération », c'est-à-dire trente ans pour les Celtes. Un siècle centenaire couvre plus de trois générations celtiques. Au premier sens indiqué par Gaffiot, « *saeculum* » est traduit par « génération ». Le « siècle » romain vaut 33 ans et 4 mois, tandis que le siècle grec vaut 33 ans. Le mythe christique est fondé sur cette durée.

Comment envisager un tel équilibre sans qu'on sache si les gens sont toujours ceux qu'ils sont censés être, après presque un siècle centenaire d'éclipse ? Les récits confondent alors l'individualité, la personnalité et la ressemblance physique ou morale avec un aïeul : cette opinion est fondée notamment sur le Mabinogi de Pwyll, où la ressemblance du fils et du père est le motif de la restitution à ses parents, d'un enfant trouvé. Examinons de plus près la question de la génération d'un être identique à l'un de ses géniteurs. Le module temporel commence à la mort de l'aïeul et se termine à la naissance d'un arrière-petit-fils. L'horizon temporel de la continuité générationnelle dépasse le cadre de la mémoire individuelle. Dans le référentiel celtique, l'aïeul aurait eu quatre-vingt-dix ans à la naissance de l'héritier de son âme : l'écart entre les deux individus est d'environ neuf ans, puisque la longévité humaine est de quatre-vingt-un ans. S'il n'y a pas de changement de genre sexué de l'un à l'autre vecteur de l'âme, le héros hérite des qualités de l'un de ses quatre arrière-grands-pères, et l'héroïne, de celles de l'une de ses quatre arrière-grands-mères. Ses aïeux sont censés être morts quand naît l'enfant. Mais de qui est-il l'arrière-petit-fils ou fille ? Les solutions narratives manquent. En effet, pour que l'aïeul(e) imagine que son âme lui survive à l'identique dans un nouveau-né, il faut d'une part que lui-même l'ait engendré avec celle ou celui qui était sa mère ou son père, et d'autre part, que le conjoint n'intervienne pour rien dans la transmission de l'âme. On aura reconnu une partie de la problématique du mythe trinitaire chrétien, avec un père, un fils, un saint esprit et un vecteur humain passif, la Sainte Vierge. Ces thèmes ont des difficultés à aborder tant ils contreviennent à la logique temporelle du récit : dans le mythe d'Œdipe, la récursivité temporelle est traitée sur le mode tragique et le récit tourne court. C'est pourquoi nous pointons la difficulté rencontrée à construire un récit cohérent de la transmission de l'âme, à partir du moment où la génération procède des deux parents.

Le Vieux de Tourc'h :

Revenons sur le récit d'Anatole Le Braz, déjà évoqué au sujet du comput hebdomadaire ; un homme s'est marié sur le tard, a eu sept enfants puis est mort. Il laisse une jeune veuve prématurément chétive, usée par les grossesses répétées. L'homme passe son temps de purgatoire dans son ancienne maison, invisible mais audible par son rire. On le surnomme le Vieux :

« Le Vieux ayant aimé le cidre, ses enfants raffolaient des pommes. [La servante demande au revenant l'autorisation de prendre des pommes] - Vieux, disait-elle en riant, laisse m'en prendre une pour chacun des petits. Le Vieux riait aussi et la laissait prendre. Par exemple, il avait soin de compter à mesure : Une ! Deux ! Trois ! Quatre ! Cinq ! Six ! Sept. Après la septième il mettait le holà. »²⁹⁹⁹

La petite servante pose parfois des questions indues :

« -Tu parles comme une sotte de ce que tu ne sais pas. -Ou, comme une curieuse, de ce que je voudrais savoir. Si vous étiez gentil, Vieux, vous me

diriez pourquoi vous êtes revenu de si loin et jusqu'à quand cela doit durer.
Le Vieux répondait alors, sentencieusement : Il faut que ce qui doit être soit.
Vivant ou mort, doit remplir sa destinée. »³⁰⁰⁰

Alentour on s'étonne et on vient défier le Vieux. Il vainc les fanfarons sans que ceux-ci ne comprennent qui les a battus. La petite servante arrive en âge de se marier ; elle quitte la maison. Ne restent que l'épouse malade, ses enfants et la ménagère, Môn, qui s'entend mal avec le Vieux. Elle veut le chasser de l'âtre quand elle y fait des crêpes :

« Comme elle en retournait une, sur son éclipse, elle la retira vivement et l'appliqua toute brûlante sur la figure du Vieux. Le pauvre bonhomme hurla de douleur [...] et disparut dans les champs. »³⁰⁰¹

La sanction ne tarde pas :

« Il lui sembla dans son sommeil, que ses draps devenaient durs comme des planches et, qu'entre celui du dessus et celui du dessous, elle était pressée comme un grain de froment entre deux meules. »³⁰⁰²

La petite servante partie, et faute de s'en prendre à Môn, le Vieux revient s'étendre auprès de son épouse :

« A diverses reprises, elle avait vu le Vieux lui-même s'étendre à côté d'elle. Elle aurait bien voulu se refuser. Elle avait obéi par peur. Il disait que Dieu l'ordonnait, qu'il n'était revenu que pour cela, parce qu'il n'avait pas fait son compte d'enfants. »³⁰⁰³

« Elle accoucha d'un enfant chétif, mais qui ressemblait à tous les autres enfants, sauf ce détail, qu'il n'avait pas d'yeux dans ses orbites. Il avait en revanche une intelligence extraordinaire. On le mena baptiser. Quand on le rapporta à la ferme, il se mit à parler comme un homme et dit à sa mère combien de verres et quelles espèces de liqueurs les gens du baptême avaient bu à l'auberge du bourg. »³⁰⁰⁴

« Le soir du jour où il naquit, on vit arriver le Vieux qui n'avait plus reparu à la ferme depuis l'incident de la crêpe. »³⁰⁰⁵

Le Vieux reprend sa place à la ferme, berçant le nouveau-né :

« Aussi avait-il le mouvement un peu brusque. Il appuyait alors sur le rebord du berceau comme s'il se fût agi de peser sur un mancheron de charrue. L'enfant alors le calmait [...] L'enfant vécut sept mois ; il causait à merveille et avait l'air de tout voir malgré ses orbites creuses. Un matin, on le trouva mort dans sa couchette. Le Vieux l'accompagna jusqu'au cimetière et, à partir de ce moment, ne donna plus de ses nouvelles. Il attendait, dit-on, que l'enfant le conduisit au paradis par la main. »³⁰⁰⁶

La description de la mère de l'enfant né sans père, est l'inverse de celle de la mère de Merlin : la jeune veuve est déjà mère de sept enfants, alors que la mère de Merlin est vierge. Une partie du conte est à rapprocher de la mésaventure des « teuz » chassés par Barbe Riou, à travers le motif de l'être surnaturel ne supportant pas la chaleur des crêpes, tandis que l'autre partie reprend le motif du décompte hebdomadaire, ici transposé dans la pomme allouée par le Vieux à chacun de ses enfants.

La triple biographie d'Etaine et le retour au même :

Les Celtes insulaires ont résolu la difficulté autrement : Etaine réapparaît dans trois générations successives et ses métamorphoses sont autant d'évocation de l'âme. Etaine, fille d'Ailill, roi du Connaught, s'accouple avec Dagda en prime et vêpres et met au monde Oengus, en trompant Elcmar. Mider, frère de Dagda, prend Oengus en fosterage mais réclame aussi Etaine à Oengus. Etaine partage la vie de Mider dans

l'autre monde, puis Oengus l'en délivre jusqu'à ce qu'elle y retourne. Durant sa vie dans notre monde -celui d'Oengus-, Etaine s'accouple avec le roi Eochaid et donne naissance à « Etaine ». En effet dans l'autre monde, Etaine s'est attiré l'inimitié de Fuamnach, l'épouse de Mider. Celle-ci transforme Etaine en eau dont naît une larve (mouche ou libellule) qui s'éprend d'Oengus. Après diverses péripéties, l'insecte est avalé par la femme d'Etair, qui enceinte, accouche de la seconde Etaine quelque 1012 ans après la première. Etaine épouse Eochaid. Mais Ailill, frère d'Eochaid, se morfond d'amour pour elle. Alors qu'Eochaid chasse, Ailill et Etaine ont rendez-vous. Elle attend en vain tandis que Mider revient de l'autre monde lui rappeler son amour. Finalement, Etaine quitte ce monde et rejoint celui de Mider. Cependant, Etaine et Eochaid ont eu une fille, nommée « Etaine » à son tour. Celle-ci épouse Cormac Conlongas. Le couple n'a pour descendance qu'une seule fille, Mess. Ce drame vaudra à Etaine d'être répudiée ; le couple se réconciliera ensuite.

Le mythe d'Etaine suggère de convertir en années la longue durée comptée en « valeurs numériques » à la façon d'Hésiode et des Celtes insulaires médiévaux. On sait que le temps ne s'écoule pas à la vitesse du nôtre, au-delà. L'argument pour convertir les jours en années ou les années en jours se trouve dans les différentes versions du récit :

« Qu'il me soit accordé cependant », dit le Mac Oc, « un jour et une nuit dans ta résidence. » Cela lui fut accordé. -«Va-t-en maintenant à la résidence suivante », dit le Dagda, « car tu as achevé ton temps ». -«Il est clair », dit-il, « que la nuit et le jour sont la durée du monde entier, et c'est ce qui m'a été donné. » Le Dagda partit donc et le Mac Oc resta dans le sid.»³⁰⁰⁷

« La volonté d'Aengus sera d'avoir la royauté d'un jour et d'une nuit sur le Brug. Il ne rendra pas sa terre à Ealcmarr qu'il ne se soit soumis à ma volonté. L'argument d'Aengus sera que le pays lui revient en apanage pour avoir épargné Ealcmarr et ne pas l'avoir tué. Ce qu'il a demandé est la royauté d'un jour et d'une nuit et, dit-il, c'est en jours et en nuits que le monde se passe. »³⁰⁰⁸

La valeur de 1012 ans, c'est-à-dire le temps nécessaire pour un retour d'Etaine à l'identique, laisse entendre que différentes Etaine se succèdent dans le temps. Si tel est le cas, la conversion est simple car trois vies d'hommes valent un « cerf » (soit 243 ans). Le temps de la continuité générationnelle dans notre monde, est compté en « cerfs » au-delà ($4 \times 243 = 972$ ans). Nous interprétons les 1012 ans, comme la durée cumulée de quatre vies au-delà, soit douze vies humaines ($12 \times 81 = 972$ ans), et d'une soule de quarante ans. Ces quarante ans sont-ils le temps nécessaire pour compter un cycle de huit lustres quinquennaux, à la façon dont est agencé le chaudron de Gundestrup ?

Dans le récit de la descendance du conte de Ponthieu, l'intervalle entre les deux grossesses est calculé au plus juste : il s'écoule un demi-lustre entre les naissances successives d'une paire d'enfants de genre opposé :

« Il avait passé peu de temps avec elle lorsqu'elle conçut et eut un fils. Elle s'adapta à son entourage, elle parlait et comprenait le sarrasin. Et peu de temps après, elle eut une fille. Elle passa ainsi au moins deux ans et demi avec le sultan [...]»³⁰⁰⁹

Un lustre serait-il la durée du cycle de reproduction du même, au sein d'une fratrie ? Faut-il en déduire qu'une paire de jumeaux divins n'aurait pas nécessairement la signification d'une naissance simultanée de deux enfants et qu'elle peut signifier la « valeur qualitative » d'un petit nombre d'années, un lustre en l'occurrence ? Dans un processus itératif où l'écart d'un lustre signifierait la répétition du même, l'écart

d'un demi-lustre signifierait la naissance d'enfants de genre opposé, le laps de temps séparant les enfants d'une fratrie comme si garçons et filles devaient nécessairement alterner.

Les hiérogamies sont liées aux apparences animales des entités gynémorphes censées porter neuf mois comme les femmes. Or, dans une économie agraire où la prospérité domestique dépend en partie de la main d'œuvre fournie par les enfants, une femme stérile devient un « handicap ». On comprendra qu'une cadence de deux enfants en cinq ans, aboutit au compte rond de douze enfants au cours des trente ans de fécondité d'une femme. C'est dire que la phase de fécondité occupe à peu près la moitié de la vie féminine, comme la nuit occupe la moitié du nyctémère, dans le décompte calendaire archaïque. Aucun récit n'indique la longévité féminine. En conséquence, ces trente ans devront plutôt être rapprochés des quarante ans de la métrique calendaire, plutôt que de la longévité féminine. La proportion des trois quarts, évoque les 18 heures entre prime et vêpres au solstice d'été, comme dans le mythe d'Étaine. Dans les récits mythiques irlandais et gallois, les 18 heures de nuit au solstice d'hiver équivalent aux grossesses de Morrigan/Macha ou de Rhiannon, en concomitance de la dormance hivernale. Les dates de conception en août et de parturition en mai, sont fondées sur la similitude entre le cycle reproductif des chèvres du genre *Capreolus* et celui des entités gynémorphes.

La capture des biques ou des biches :

Les dates d'œstrus des biches ou des chèvres déterminent, en définitive, la capacité de ces animaux à distinguer un chasseur d'un piéton anodin. On les prendra d'autant plus facilement qu'elles seront plus excitées par l'appel des mâles.. En revanche, on chasse les chevreuils à l'appeau, en imitant le cri des chèvres en période d'œstrus :

« Durant le rut ce cri traduit le désir et la colère du mâle ; il est généralement plus sourd, moins fréquemment répété et ressemble plutôt à un rot bouche fermée. Lorsque le brocard poursuit une chevrette il le remplace par un halètement bref et rauque assez clair, comme « Herr » prononcé à l'allemande ; La femelle appelant le mâle émet un cri un peu chuintant que l'on essaie de traduire par « pi ..ou, pi...ou » et qui rappelle en beaucoup plus doux le cri de la buse en chasse. C'est lui que l'on tente d'imiter lors de la chasse à l'appeau, soit avec une feuille de hêtre ou de lilas, soit avec une herbe tendre, soit avec un appeau métallique. Le faon appelant sa mère pousse un cri très semblable mais plus chevrotant, beaucoup moins fort et néanmoins plus clair. il faut reconnaître que ces deux cris, quoiqu'en disent de nombreux auteurs, sont très rarement entendus. »³⁰¹⁰

Il n'en va pas de même avec les cerfs, qu'on prend en imitant le cri d'un rival et non celui d'une biche. L'entité andromorphe à l'oreille de cervidé, pourrait être un « petit cerf », un chevreuil qu'on chasse en juillet/août en imitant l'appel d'une chèvre : dans la nomenclature des théonymes gaulois de Jufer et Leginbühl, il s'agit de « *Caprion(us ?)* » ou « *Caprion(os ?)* » connu par une seule épigraphie. Son parèdre doit être Stanna mais nous n'avons aucun élément le prouvant.

Depuis les premiers textes, qu'il s'agisse de la Bible ou des mythes grecs, on prétend que ces animaux n'ont de raison d'être que de nourrir les hommes :

« Les bêtes ont été créées pour servir à l'homme non pas seulement en matière de nourriture, mais aussi pour leur fournir des médicaments, comme l'ont dit Aristote et Jean Damascène. C'est pourquoi certaines nous ont été données afin que nous en usions pour manger, comme les moutons, les bœufs, les cerfs et beaucoup d'autres [...] »³⁰¹¹

Les cerfs sont des animaux peu craintifs sauf face aux chiens. Elien le sait bien, qui remarque quels animaux sont les plus émotifs :

« Traits psychologiques caractéristiques de certains animaux : [...] le mouton et l'âne semblent relativement stupides ; les faons, les daims, les chevreuils et les antilopes, ainsi que les lièvres [...] sont timorés ; il y a aussi des espèces timorées parmi les volatiles [...] et parmi les animaux aquatiques [...] »³⁰¹²

« C'est un animal très simple et que tout étonne comme un miracle ; au point que voyant s'approcher un cheval ou une génisse, ils n'aperçoivent pas le chasseur qui est à côté, ou, s'ils l'aperçoivent, ils s'arrêtent pour admirer son arc et ses flèches [...] »³⁰¹³

« Il est d'un naturel assez simple, et cependant il est curieux et rusé : lorsqu'on le siffle ou qu'on l'appelle de loin, il s'arrête tout court et regarde fixement et avec une espèce d'admiration les voitures, le bétail, les hommes ; et s'ils n'ont ni armes, ni chiens, il continue à marcher d'assurance, et passe son chemin fièrement et sans fuir : il paroît aussi écouter avec autant de tranquillité que de plaisir le chalumeau ou le flageolet des bergers, et les véneurs se servent quelquefois de cet artifice pour le rassurer. »³⁰¹⁴

Cette émotivité est évidemment due à la défiance des animaux vis-à-vis des chasseurs qui les poursuivent. A la façon dont ils tiennent leurs oreilles, le chasseur anticipe sur la suite favorable ou non, de sa quête. Chez Brunetto Latini, l'analogie lie la peur chez les tarandes avec le changement de couleur, pour prendre celle de l'environnement immédiat et se fondre dans le paysage. Comme le caractère timoré des femelles n'est pas clairement opposé au caractère agressif des mâles en automne, il est difficile d'affirmer que l'émotivité des femelles (visible à la position haute des oreilles) soit l'équivalent de l'émotivité anxieuse des mâles, au printemps (quand ils ont perdu leurs bois, leurs oreilles sont hautes). Chez Aristote, la fécondation des bestiaux domestiques est censée être visible à la position des oreilles : l'oreille est baissée lorsque la femelle a été fécondée, dressée lors qu'elle est en œstrus. L'association entre l'expression vocale des cerfs mâles et la fécondation des biches (une biche à l'oreille baissée est indifférente, une biche à l'oreille levée est encore en œstrus) permet d'établir le parallèle entre leur poursuite par le mâle (une biche à l'oreille basse a déjà été prise) et leur capture par le chasseur (une biche à l'oreille basse est charmée par l'auxiliaire jouant de la flûte). L'oreille dressée d'une mule est opposée à l'oreille basse d'une vache.

La biche blanche de Caude-Côte :

Le conte a été relevé dans la région de Dieppe en 1840. La biche blanche habite la mare de Caude-Côte. Elle boite et cherche à boire à l'étang, mais à chaque fois qu'elle s'en approche, des crocodiles cherchent à la prendre. Un ermite la voit et par magie, apprend son secret : la biche est une bergère volage, ainsi transformée par un amant dédaigné. Les crocodiles sont les amants qu'elle lui a préférés. L'ermite aux dons de voyance apprend que la peine de la biche va durer six cents lunaisons. Il propose à l'animal d'écourter cette durée, en s'employant de telle sorte que les crocodiles deviennent des sangsues et qu'elle même (re)devienne bergère. La biche est indifférente à l'offre. Elle reste ce qu'elle est. L'ermite n'est pas insensible à son devenir : il jette un sort de protection. Aucun chasseur ne pourra atteindre la bête, sans risquer de recevoir sa propre flèche en retour. La mare s'appelle aujourd'hui la "mare aux sangsues", mais on ne sait pas si la biche est revenue prêcher la morale à ses semblables.

Dans le texte de Mme Bouteiller (2005) l'offre faite par « l'ermite » n'apparaît pas comme une proposition explicite d'aide de l'amant dédaigné, ni le refus de la biche, comme celui de la bergère de se donner à celui-là. Selon les indications temporelles du texte, la métamorphose est censée durer un demi-siècle (compté en années "lunaires" de 354 jours) ; l'apparence sous forme animale est à la nuit, ce que l'apparence sous forme humaine est au jour. A Dieppe, les nycthémeres valent cent ans alors qu'ils valaient *ad aeternam* dans le mythe d'Etaine. Le conte décline l'opposition entre genres sexués, outre celle entre les genres humain et animal, ici explicitée par l'alternance temporelle et de la période séculaire. Les sangsues sont à Dieppe, ce que les auteurs antiques ont appelé « *carcinus* », c'est à dire les « charcois » que mange le cerf mâle à la Madeleine. L'offre faite par l'ermite à la biche semble inacceptable car, pour échapper à l'animalité, la bête devait renoncer à la féminité. L'ambivalence tient au fait que les cerfs en général et certaines biches en particulier, portent un bois. Le récit exalte la morale chrétienne, pour qui nature, femme, biche et serpent sont tout un.

Alors que le conte de la biche de Mer-Rouge associe le Levant à l'emboîtement des cycles naturels, celui de la biche de Caude-Côte met en évidence le calcul calendaire, dix lustres font soixante deux mois lunaires celtiques. Les thèmes traités sont congruents, bien que les cinquante années de la vie de la bergère sous l'apparence d'une biche, ne suffisent pas à faire le raccord avec le module de la continuité générationnelle, soit quatre-vingt-dix ans. La valeur quinquennale du lustre se retrouve dans une variante wallonne du récit.

La biche ou la chèvre de la Lienne :

Le baron Rambert est allé chasser, mais n'a pu se résoudre à tuer une biche. Parvenu au bord de la Lienne, il se repose et s'endort. A son réveil, une fée et sa chèvre d'or sont là. La fée s'offre à lui. Il veut l'épouser mais elle le prévient qu'elle ne sera avec lui que durant cinq ans. Il accepte, tant le bonheur présent lui suffit. Ils se marient et les nutons de la source leur édifient un château, à Grimbiémont. Les cinq années s'écoulent sans tarder car la vie est facile : la fée a mené avec elle la chèvre d'or dont la toison suffit à tous les besoins. Ses poils paient la dépense et repoussent à mesure. Au terme échu, la fée disparaît : Rambert s'en désole et abandonne Grimbiémont. Il confie la chèvre à un ermite, puis part en croisade. De retour, il fait construire Grimbiéville et y réside avec ses fils. A sa mort, la chèvre est toujours là, qui pourvoit aux besoins de la famille. Bien des générations plus tard, le Roi-Soleil dévaste la province ; la peste emporte le baron et ses fils, le même jour. L'orage et la foudre détruisent le château, la nuit suivante. Alors, la chèvre d'or monte au ciel et disparaît à jamais.

L'indication calendaire est ici occultée par la mention du roi Louis XIV, comme si la figure solaire devait s'opposer à l'entité gynémorphe, sous son apparence de chèvre. A travers plusieurs mentions congruentes, le récit donne le détail d'un décompte en lustres des générations successives. La première indication se trouve dans l'hagionyme : saint Rambert a été assassiné au bord d'une rivière, un 13 juin. Cette date équivaut à celle de saint Barnabé, qui signifie le solstice d'été. La fée reste durant cinq ans sous l'apparence d'une femme, et durant des générations sous celle d'une chèvre : six lustres valent une génération celtique. L'écart entre les Croisades et la guerre de Trente Ans, est bien supérieur aux six générations attendues d'une règle de proportions régulières. L'interprétation repose alors sur deux valeurs. Si l'on retient les trois générations séparant un aïeul de son arrière-petit-fils, l'écart

entre les croisades et la guerre qui mit fin à la l'histoire, serait de 540 ans. Si l'on retient la métrique calendaire d'Hésiode, la chèvre serait restée 520 ans, avant l'embrassement du château : la « valeur qualitative » du nombre d'années serait la longévité du phénix. L'indication se trouve alors dans le voyage en Orient, que Rambert a effectué entre le moment où il vivait chez sa femme à Grimbiémont et celui où il fonde Grimbiéville, puis dans l'embrassement final du château.

Où le retour à l'identique est assuré dans le temps mythique :

La journée et la phase de croissance végétale :

La continuité générationnelle est confondue avec l'immortalité de l'espèce. Le glissement de sens consiste à asseoir la pérennité de la communauté sur un module de quatre générations, assimilé à un cycle. L'erreur est patente, car en l'absence de critère de durée, toutes les analogies sont justifiables. La jeunesse est à la longévité ce que le matin est à la journée ! L'échelle de grandeur liée à la longévité humaine, permet de fonder une croyance eschatologique où la « vie » spirituelle est complémentaire de la vie réelle. Ainsi le dit-on dans le Psaume 90 :

« Tu les emportes, un songe au matin
ils sont pareils à l'herbe qui pousse
le matin, elle fleurit et pousse
le soir, elle se flétrit et sèche. »

La vie et la mort alternent comme la nuit et le jour et surtout, comme la dormance végétale et la saison de renouveau printanier, de croissance des plantes et de maturation automnale des fruits. Pour résoudre la dissonance entre les périodes naturelles, la continuité générationnelle et la longue durée, revenons sur l'homologie entre les indications horaires -l'information quotidienne transcrite en continu par le gnomon- et les indications saisonnières -l'information lue chaque jour à heure fixe, sur l'analemme-Philippe Walter (2008) avait déjà indiqué cette correspondance :

« Le latin *hora* est la transcription du grec *oraî* désignant les Heures, filles de Zeus et de Thémis présidant aux changements de saisons. Elles incarnaient primitivement les grands moments de l'année. Plus tardivement, elles personnifièrent les Heures du Jour. Or, les Heures sont au nombre de trois [...]. Les Athéniens les nommaient *Thallô*, *Auxô* et *Carpô*, noms évoquant l'idée de croissance et de fructification. »³⁰¹⁵

La notion est développée dans le dictionnaire de mythologie de Grant et Hazel (1975) :

« Les heures : elles sont les filles de Zeus et Thémis. Leur nom évoque les saisons de l'année et non les heures du jour. Leur nombre varie de deux à quatre, mais elles sont généralement trois : le printemps, l'été et l'hiver. Les Athéniens en reconnaissaient deux ou trois : *Thallô* (le printemps), *Carpô* (la moisson, l'automne, la fructification) et quelque fois *Auxô* (« croître », c'est-à-dire l'été). Hésiode leur donne d'autres noms : *Eunomia* (la loi et l'ordre), *Diké* (la justice) et *Eiréné* (la paix). Elles étaient les gardiennes des portes du ciel et, lorsque les dieux sortaient sur leur char, elles écartaient les nuages des portes de l'Olympe. »³⁰¹⁶

Bien que d'autres décompositions du cycle aient été proposées, notamment en douze et non en trois, l'association entre les unités temporelles et la croissance des plantes, permet de valider ou de réfuter, l'inférence rituelle. Le mot « *thallos* » désigne la jeune pousse, la plante encore sans branche, ni feuilles. Le mot « *karpos* » désigne le fruit ; en français, c'est le mot « carpele » qui, par synecdoque, désigne l'organe

femelle des plantes, leur gynécée. Pour le mot « *auxènis* » qui désigne la croissance, nous n'avons en français que des mots déformés par l'attraction de la forme « *axis* » :
 « Partie centrale d'un corps, sur laquelle sont fixées d'autres parties, soit régulièrement, soit irrégulièrement, qu'elles la cachent entièrement ou seulement en partie. Ainsi on appelle axe floral la partie principale d'une inflorescence, celle qui semble continuer le rameau, et sur laquelle s'insèrent soit les feuilles, soit les ramilles qui les portent. »³⁰¹⁷

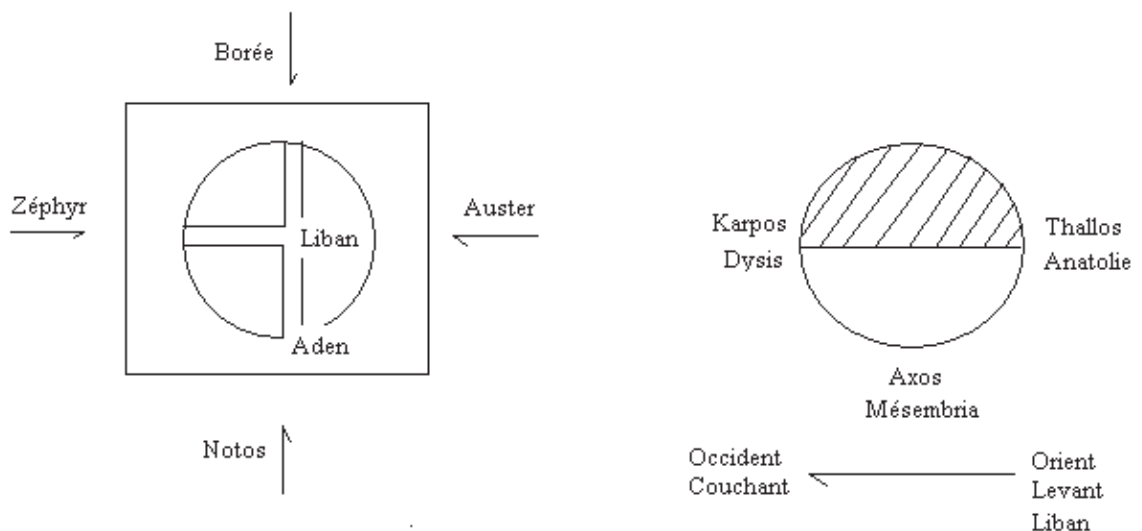
Les trois saisons grecques peuvent être désignées par un signifié végétatif et par un signifié géographique :

Tableau 55

thalle	Anatolie	Levant
axe vertical	Mésembrie	culmination solaire
fruits	Dysis	Couchant

Replaçons ces valeurs sur un schéma unique, afin de situer la course du soleil et le vol du phénix, d'Aden à Héliopolis, lors de son renouvellement quinquaséculaire :

Figure 99



La carte du monde, à gauche sur ce schéma, est extrêmement simplifiée ; c'est la carte Orbis Terrarum médiévale, orientée à la façon de Ptolémée (le Nord est en haut). La branche de droite du T représente le trajet de la Mer Rouge au Nil, c'est à dire la distance sur laquelle le phénix porte le « nid » fait d'encens, cinnamome, benjoin et cannelle, d'où sortira le ver appelé à devenir le phénix renaissant. La dissonance tient au référentiel adopté : la dissonance est flagrante qui assigne un vent de Notos pour le trajet d'Aden (ce site est choisi pour l'homophonie avec le jardin d'Eden) à Héliopolis, sur le Nil, alors qu'un déplacement du Levant (où il est blanc) vers le Couchant (où il est pourpre) est censé expliquer les variations chromatiques du phénix. Plutôt que de prétendre restituer le contexte culturel passé à l'aune du contexte culturel actuel, examinons ce que Nonnus dit des quatre régions du monde :

« D'un pas rapide, elle [Vénus] traverse la voûte des airs et se rend auprès d'Harmonie, la mère universelle, dont le palais naturel reproduit les quatre régions du monde. Quatre portes du solide édifice sont ouvertes aux quatre vents, qui ne peuvent les ébranler. Les suivantes d'Harmonie maintiennent partout un ordre, circulaire image du globe, et se partagent le soin des

portiques. L'esclave Anatolie s'empresse à la porte d'Euros ; Dysis la nourrice de la Lune, ouvre au Zéphyr ; Mésembrie tient le brûlant verrou de Notos, et Arctos, qui obéit à Borée, commande à la barrière où s'épaississent les nuées et où la grêle se condense. La Grâce qui accompagne toujours Vénus la précède en ce moment, et frappe à la porte orientale d'Euros : au bruit qui retentit sous l'éclatant portique d'Anatolie, Astynomie, la gardienne intérieure, accourt; elle a vu Vénus debout sous le péristyle du palais, et elle revient sur ses pas l'annoncer à sa maîtresse. Harmonie en ce moment travaillait attentivement aux broderies de Minerve, et tissait de sa navette un manteau. Elle avait d'abord retracé au centre de l'ouvrage la terre. Autour de la terre, elle avait arrondi le ciel émaillé du chœur des astres, et marié la mer entrelacée au continent son compagnon ; puis elle marquait les fleuves; sous un front humain, une forme de taureau cornu les désignait par une verte nuance, et, sur les bords du merveilleux tissu, l'Océan faisait courir autour du globe sa ronde ceinture. »³⁰¹⁸

La quadripartition vaut aussi bien pour les directions de l'espace, le niveau ultime de l'échelle des grandeurs mesurables par extrapolation, que pour les directions géographiques, le niveau de l'échelle des grandeurs mesurables en extension. La quadripartition repose sur la direction cardinale, représentée à la fois par l'opposition d'astres nocturne et diurne et par le mouvement alternatif du soleil au cours de l'année. Dans un référentiel géocentré, la bipolarité nocturne/diurne est constituée autour du couple d'une étoile fixe (la Polaire) et d'une étoile (le Soleil) tournant autour du point de référence (la Terre). Les étoiles tournant autour de la Polaire, à l'une des extrémités de l'axe, sont différentes de celles censées tourner autour du point de référence opposé, la Terre. La droite qui relie la Terre à la Polaire, est donc comme l'essieu d'un char : la roue proche a pour moyeu la Terre et comme jante le Soleil, la Lune et la bande zodiacale, tandis que la roue éloignée a pour moyeu la Polaire et comme jante, les étoiles de la voûte céleste.

L'homothétie permettant d'évaluer les distances entre la Terre et la Polaire, est fondée sur la vitesse de déplacement de l'astre solaire, dans un repère géocentré. Il faut donc comparer entre eux trois cycles, pour établir le rapport de 1/365, c'est à dire celui noté entre le nyctémère et l'année. L'autre vaut 1/26 730 dans le décompte grec ancien, c'est le rapport entre l'année et la précession des équinoxes. Le terme médian est la longévité des douze « nymphes » de la métrique temporelle grecque : chacune d'elle, si elles se succédaient dans la durée, vivrait 2 227 ans et 6 mois, le temps pour qu'un repère solaire traverse un signe zodiacal. Le raisonnement consiste assimiler le cycle annuel à la longévité humaine : si chacun des êtres humains vivait à peu près 93 ans et se réincarnerait sept ans plus tard dans son arrière petit-fils, vingt-quatre ancêtres suffiraient pour établir une continuité transgénérationnelle équivalente à la « longévité » d'une nymphe. Ainsi pour signifier les rapports constants entre périodes objectivement mesurables, il fut commode d'opérer par le truchement d'entités mythiques. La cohérence semble être l'âme transgénérationnelle d'une lignée familiale : en appliquant la métrique temporelle d'Hésiode, chaque « nymphe » traverse un signe zodiacal. Dans le temps courant, cela équivaut à une lignée de vingt-quatre ancêtres directs.

La cadence précessionnelle correspond à la succession des douze nymphes. Si le monde passait par quatre âges au cours d'un cycle objectivement mesurable par les repères sidéraux, alors chaque âge du monde verrait se succéder trois nymphes. Hésiode est très clair quant aux âges du monde, successivement d'or, d'argent, d'airain et de fer. On comprend alors que la structure prêtée au cycle précessionnel

est copiée sur celle du calendrier luni-solaire : les quatre âges du monde reproduisent la quadripartition de l'année selon les solstices et équinoxes, tandis que les douze nymphes sont l'homologue des douze mois lunaires de l'année vague. L'homologie structurale permet de comparer entre elles les durées : une nymphe pourra être incorporée dans une métrique « solaire » dont l'un des rapports vaut 1/365, voire dans une métrique « lunaire » dont l'un des rapports vaut 10/295. Ainsi trois jours passés avec la nymphe dans le temps mythique, durent peu plus de 18 ans dans le temps courant.

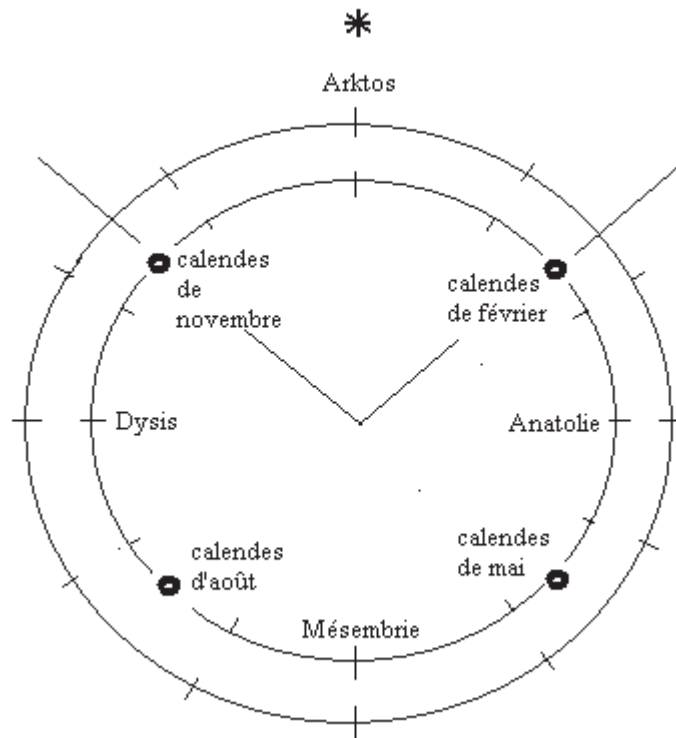
Venons-en maintenant à l'autre direction, équinoxiale, qui relie le point de départ du trajet solaire quotidien à son point d'arrivée, dans un repère géocentré. Nonnus situe à l'Est, l'Anatolie et le vent Euros, au Sud, les terres médianes (Mésembrie) et le vent Notos, à l'Ouest, un plongeon annonciateur de l'astre nocturne et le vent Zéphyr, au Nord, l'Ourse et le vent Borée. Cette image du monde antique, recoupée avec la fable 183 du Pseudo Hygin, permet de dresser le tableau de la routine quotidienne de l'antiquité gréco-latine :

Tableau 56

grec	latin	notions associées
Ανατολη	Anatole	crépuscule matinal
Μουσικη	Musica	art musical
Γυμναστικη	Gymnastica	exercices physiques
Νυμφη	Nympha	bain
Μεσημβρια	Mesembria	culmination méridienne
Σπονδη	Sponde	libations, offrande
Ηλετη	Elete	prières
Ακτη	Acte	repas
Έσπερις	Hesperis	crépuscule vespéral
Δυσις	Dysis	début de nuit
Αρκτος	Arctus	constellation polaire
Αυγη	Auge	fin de nuit

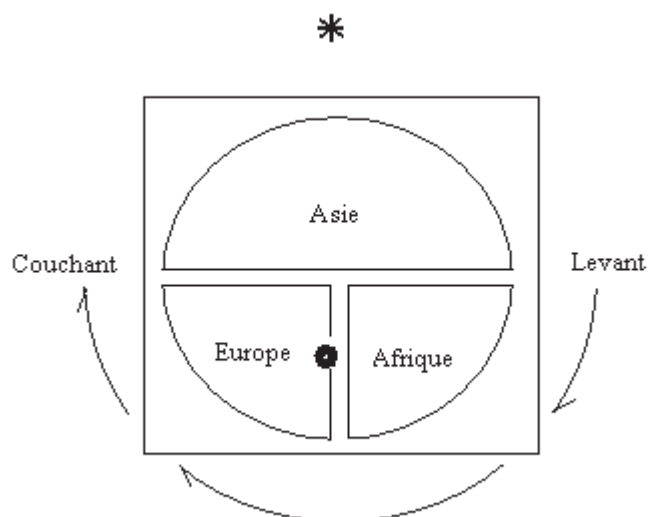
Les référentiels équinoxiaux sont précis, quoique répartis en deux groupes : ceux dont le signifié de puissance est une homologie espace/temps, et ceux dont le signifié de puissance est la distance. Les premiers sont associés à la phase diurne du nyctémère et les derniers, à sa phase nocturne. Curieusement, le rapport entre ces deux groupes est déséquilibré comme si le mythe avait été élaboré sous la tutelle d'Apollon hyperboréen : la phase diurne du nyctémère mythique vaut trois fois la phase nocturne. Ainsi l'Anatolie a pour signifié de puissance l'Est et le crépuscule matinal ; la Mésembrie, un signifié de puissance différent mais de même structure (Sud, culmination solaire) et la Dysis, encore un autre signifié de puissance et toujours de même structure (Ouest, crépuscule vespéral). Pour le signifiant nocturne, l'Ourse, la structure change radicalement : le signifié de puissance est l'antinomie proche/lointain, opposant le soleil à l'étoile polaire. Nous représentons l'emboîtement des deux cycles, celui des douze nymphes et celui des douze mois, sur un seul schéma, orienté selon la convention ptoléméenne :

Figure 100



Dans ce schéma complexe, la lune ne donne lieu à aucune contingence temporelle ou directionnelle. On sait qu'elle se nourrit auprès de Dysis - aux portes d'Hercule, l'endroit où la mer intérieure se vide dans l'océan - et crée là-bas, les marées. On peut en conclure que l'indication temporelle est océanique, et que la lune reste en marge du système spatio-temporel reliant la Terre à la Polaire. Ce schéma est-il stable dans l'histoire occidentale de la connaissance ? Non. Voyons comment la religion catholique romaine a transformé le mythe, car les changements de repères stellaires troublent la restitution médiévale des thèmes directionnels antiques. Sur le schéma suivant apparaît la rupture d'intégrité référentielle connue sous le terme de « carte Orbis Terrarum », c'est à dire une représentation où l'axis mundi relie Rome à l'étoile de Bethléem. Le décalage par rapport à l'axis mundi, est de 90° sur le cercle. Nous avons reporté « l'axe équinoxial » et la référence stellaire ecclésiastique en arrière plan de la carte TO, mais selon la convention cartographique ptoléméenne, car le soleil n'en continue pas moins de se « lever » à l'Est et de se « coucher » à l'Ouest quoiqu'en disent les cartographes médiévaux :

Figure 101



Ces considérations nous auront permis de renouer avec les thèmes de la constriction et la dilatation du temps estival, puisque par deux fois, nous trouvons le motif de la survie de l'enfant divin, associé à la croissance prodigieuse des plantes. Dans l'épisode de la fuite de Marie, le temps s'accélère à un point tel que les soldats n'y voient goutte : dans une version, il s'agit de céréales, dans l'autre des plantes de « bonne fame », la sauge et le basilic. A la différence du mythe d'Etaine, où Elcmar aux chevaux fait le tour d'Irlande entre prime et vêpres du solstice d'été, durant neuf mois, les soldats d'Hérode traquent à vue Marie et l'enfant divin. Les plantes accomplissent à l'instant, le cycle du thalle aux fleurs, soit trois mois pour la sauge, et du thalle aux grains, soit six mois encore, pour le blé. Le temps s'arrête comme dans le mythe d'Etaine.

La proportion de 3/4, neuf mois sur douze et/ou de prime à vêpres, n'a de sens que si la dormance -trois mois s'écoulant entre la dernière tâche agricole et le premier effet visible- sont mis en relation avec la grossesse mythique. Le labour et les semences servent d'ancrage calendaire à la hiérogamie, le récit archétypal de toute union humaine féconde. Après quelque trois ou quatre mois, selon les semences effectives aux calendes d'octobre ou de novembre, les premières pousses de blé ou les premiers signes de la grossesse, sont visibles. La durée de gestation des biches, de huit ou de neuf mois selon le genre littéraire, devrait être le thème narratif reliant la grossesse féminine à la théophanie ou à la dormance végétale. Or l'intervalle débutant aux calendes de février et finissant à celles d'août, est déconnecté du mythe marial qui aurait pu lui donner un sens : ces indications ne présagent ni de la prospérité domestique ou de l'abondance agraire, ni de la durée de gestation des biches et de leur parturition au chant du coucou, ni de l'intervalle entre l'Annonciation et la Nativité. Ainsi il nous est impossible de relier les neuf mois de la grossesse mariale à des actes rituels reliés à la prospérité domestique et à l'abondance agraire, alors que dans le mythe celtique insulaire, deux récits symétriques exposent la concomitance entre le règne végétal et le règne animal, et à l'intérieur du règne animal, entre genres domestiques et genre humain ! La grossesse de Rhiannon des calendes d'août aux calendes de mai, est synchronique de la dormance hivernale tandis que celle d'Etaine, de prime à vêpres du solstice d'été, permet de faire le raccord entre l'espace parcouru par Elcmar en suivant la course solaire, et les périodes homologues.

Le cycle aviaire et les solstices :

Dans l'une des variantes de la fuite de Marie, la contraction du temps est signifiée par l'envol d'une bécasse. Dans la légende de Charles VII, la mort d'une sainte femme est signifiée par l'envol d'une mouette et l'apparition fantastique d'un cerf. Dans la légende de sainte Tréfine, les orientations cardinales sont signifiées par quatre oiseaux :

« Alors le comte monta à la tour du milieu et regarda aux quatre vents. Du côté de la mi-nuit, il vit un corbeau qui croassait ; du côté du lever du soleil, une hirondelle qui volait ; du côté du milieu du jour, un goéland qui planait ; et du côté du jour couchant, une tourterelle qui fuyait. »³⁰¹⁹

Dans le roman de Cligès, l'oiseau représente la reine. Dans le lai de Yonec, c'est l'inverse : l'oiseau représente le roi, comme l'épervier blanc représentait Yder, dans le roman d'Erec. Examinons le lai de Yonec, car les indications calendaires y sont précises :

En Bretagne ou en Galles, sur la rivière Daoulas, un seigneur prend femme, afin de transmettre son patrimoine. Il enferme son épouse dans un donjon et la fait garder par sa sœur. Ils n'ont pas d'enfants. Au bout de sept ans d'enfermement, la dame dépérit et se meurt :

« [...] Mut ert la dame en grant tristur,
Od lermes, od suspir e plur ;
Sa beauté pert en teu mesure
Cume cele ki n'en ad cure.
De sei meïsmie mieuz vousist
Que mort hastive la preisist. »³⁰²⁰

Au moins d'avril, le baron part à la chasse, tandis que sa dame se lamente. Un autour vient à sa fenêtre, se transforme en un chevalier et révèle à la dame qu'il est appelé par ses vœux mais qu'il en mourra. Pour la convaincre, il propose de se faire passer pour elle, de demander le chapelain afin de recevoir les saints sacrements, administrés au vu de sa mort prochaine. Elle l'approuve et ils se couchent côte à côte. Le chevalier se garde bien de la toucher. La vieille commise à la surveillance vient pour la lever : elle est bernée et fait venir le chapelain qui administre les sacrements au chevalier. Les amants sont alors libres de s'ébattre amoureuxment. La dame reprend goût à la vie ; elle recouvre la santé et la beauté.

« [...] El demain lieve tute seine ;
Mut fut haitie la semeine.
Sun cors teneit en grant chierté ;
Tute recovre sa beauté.
Or li plect plus a sujurner
Que en nul deduit aller ! »³⁰²¹

Son mari en conçoit un soupçon et la fait surveiller plus étroitement. La vieille surprend le chevalier, sous sa forme animale et sous sa forme humaine. Le mari fait placer des fers tranchants puis prétend qu'il part chasser. La dame attend la venue de son amant, lequel est blessé par les pièges. Il ensanglante les draps du lit, révèle à la dame qu'elle a conçu un fils puis s'envole. La dame s'évade en sautant de la tour sans se blesser et suit son amant à la trace, à travers bois et prés. Elle trouve une porte qui permet de traverser une colline et d'arriver dans une ville endormie où elle trouve enfin le chevalier blessé. Celui-ci lui donne un anneau magique, afin qu'elle échappe à la vengeance du jaloux, et lui confie une épée destinée à son fils, Yonec. Quand celui-ci aura atteint l'âge d'être chevalier, la vérité sur son père lui sera révélée. A la

saint Aaron (2 août), le seigneur, la dame et Yonec sont invités à la cour et conduits au tombeau du roi.

« A la feste seint Aaron,
Cum selebrot a Karlion
E en plusurs austres citez,
Li sires aveit esté mandez
Qu'il i alast od ses amis
A la custume del païs. »³⁰²²

On leur apprend l'histoire du roi mort. La dame avoue que Yonec est le fils du roi et comment son époux l'a fait mettre à mort. Elle meurt aussitôt ; Yonec la venge en tuant son parâtre : il est alors proclamé roi.

Ce récit donne deux indications, l'une en lecture directe (la saint Jean, le 24 juin) et l'autre, à la date homologue du début de la saison « sombre ». On sait que selon Aristote, les femmes préfèrent s'accoupler en été. Y a-t-il un rapport entre la course solaire et la domination d'un chevalier sur ses pairs ? L'indication temporelle suppose un retournement de situation narrative aux équinoxes, afin que la domination masculine soit rétablie au solstice d'hiver. Dans le lai du Jaloux puni, l'auteur raconte comment un roi cherche à éloigner un rival, en prétextant une campagne militaire. Evidemment, le chevalier s'y dérobe et se fait passer pour malade, pour rester auprès de la reine et cocufier le jaloux « [qui] s'est fait alors attacher le bras et entourer la tête d'un bandage ». La périodicité saisonnière n'est évoquée que par incidence. Est-ce à dire que les aventures, qui semblent surgir d'elles-mêmes dans les récits arthuriens, priment sur le déterminisme climatique ? Tout chevalier resté en été sous l'empire du désir amoureux, aura révélé une part indécente de lui-même. Au lieu de l'équanimité virile, il aura acquis une sorte de « cyclothymie », une sujétion à ses « humeurs ». Déchu en conséquence de sa dignité masculine, il rejoint en quelque sorte l'univers féminin. L'emplacement de la blessure à l'omoplate ou dans le dos, semble être l'indication cruciale. Examinons une indication en apparence insignifiante dans le roman d'Yvain, pour la rapprocher de ses équivalents dans les mythes antiques.

Le coup porté dans le dos par un être invisible :

Un coup bien porté au ras du dos du chevalier, coupera son cheval en deux ! Ce coup sera frappé à l'épée ou infligé au moyen d'une herse, quand le héros passe le pont-levis de quelque forteresse :

« [...] Mais il ne toucha, la Dieu merci,
Monseigneur Yvain, fors que tant
C'au res du dos li vint raiant,
Si c'ambedeuz les esperons
Li trencha au res des talons,
Et il chaÿ tous esmaïés. »³⁰²³
« [...] Et vinrent du cheval trenchié
Devant le porte la moitié. »³⁰²⁴

Le thème est l'inversion du temps courant. Yvain a voulu tenter seul l'aventure à Landuc, sans attendre ses compagnons. Plus tard dans le récit, Gauvain le dissuade de s'isoler en son palais, et le presse de rejoindre ses compagnons, ce qui entraînera la perte de Landuc. La conquête du domaine évoque le chaos, la destruction totale des biens. Il semble qu'on guerroye à contretemps : en répandant l'eau de la fontaine sur le perron, on fait venir l'orage de grêle et l'hiver, faire tomber les feuilles et ruiner les récoltes. Si Arthur guerroye à contretemps, c'est en vertu de l'analogie où le

Sud est à l'horizon, ce que le solstice d'été et la culmination quotidienne sont au cycle productif.

Le thème eschatologique est en relation avec celui de la mort librement consentie des guerriers. Revenons à l'Iliade : alors que les Grecs sont presque réduits à la dernière extrémité, Achille prend pitié de l'état de l'armée et permet à Patrocle d'aller au combat. Celui-ci entraîne avec lui la troupe des Myrmidons. Les Troyens s'embarrassent mutuellement dans leur fuite, sous la poussée de Patrocle qui les massacre en grand nombre. Le héros meurt après avoir été désigné par Apollon, d'un coup dans le dos :

« Ce fut alors, ô Patrocle, que parut le terme de ta vie. Le terrible Phébus accourt dans cette mêlée sanglante; mais ce héros ne peut distinguer le dieu qui marchait dans la foule, car il s'avancait contre lui couvert d'un épais nuage. Apollon s'arrête derrière Patrocle, et, de sa pesante main, il lui frappe le dos entre les deux épaules : aussitôt un vertige trouble les yeux du guerrier. Apollon alors frappe le casque, et le détache de la tête; [...] Le grand Apollon, fils de Zeus, délie la cuirasse; l'âme du héros est frappée de terreur; la force abandonne ses membres agiles; il s'arrête éperdu. A l'instant un Dardanien s'approche, et de sa lance aiguë le frappe par derrière entre les deux épaules; c'était Euphorbe, le fils de Panthos, qui l'emportait sur tous ses compagnons, à la lance, au char, à la course rapide. »³⁰²⁵

Ovide en donne un autre exemple, au sujet de Pélops, frère de Niobé. Il est le fils de Tantale qui, pour éprouver l'omniscience de la divinité, tue son fils et sert l'enfant en repas aux Olympiens. Ceux-ci, sauf Déméter qui n'a pas reconnu la nourriture, refusent d'en manger. Les dieux ramènent Pélops à la vie :

« On dit que Pélops, son frère, donna seul des larmes à sa mort. En déchirant ses vêtements, il découvrit son épaule d'ivoire. Lorsqu'il vint au monde, cette épaule gauche était de chair comme la droite. Son père l'ayant autrefois égorgé pour le servir aux dieux, on rapporte que les immortels rassemblèrent ses membres pour les joindre ensemble, et que n'ayant pu retrouver celui qui tient le milieu entre la gorge et le bras, ils remplirent ce vide par une pièce d'ivoire, et ranimèrent ainsi Pélops tout entier. »³⁰²⁶

Le motif de l'épaule consacrée à Déméter est révélateur : nous le comprenons à travers les blessures rituelles infligées par les Gaulois à leurs prisonniers, à des fins divinatoires. Le prêtre gaulois lisait l'avenir dans les convulsions et l'écoulement du sang d'une victime humaine, sacrifié d'un coup dans le dos. Le motif médiéval du coup dans le dos du héros équivaut vraisemblablement au rite oraculaire des Celtes : le dos est au héros médiéval, ce que l'Autre Monde est au royaume de Logres. Les données médiévales sont moins solidement établies que ne le sont les mentions du rite celtique. Cette dissonance incite à penser que les auteurs médiévaux n'associaient plus à la façon de mourir d'un héros, les valeurs oraculaires du trépas. Un rapprochement peut être fait avec les cerfs avec un mors, trouvés dans les tombes gauloises. De même avec l'oracle contemporain à partir de l'omoplate du renne chez les peuples sibériens ou celle du mouton en Corse. Les vestiges osseux trouvés par milliers en dépôt cultuel à Ouessant, laissent penser que l'omoplate droite des moutons servait de support divinatoire à l'époque protohistorique.

La tripartition des modes sacrificiels, chez les Gaulois :

On trouve une indication chez César :

« Les druides avant tout veulent convaincre que les âmes ne disparaissent pas mais qu'après la mort, elles quittent les corps pour aller dans d'autres corps ; ils pensent que cette croyance stimule au plus haut le courage, parce

qu'elle fait mépriser la mort. Par ailleurs, ils dissertent abondamment sur les astres et leur mouvement, sur la grandeur du monde et de la terre, sur la nature des choses, sur la puissance des dieux immortels et sur leurs compétences, et ces connaissances, ils les transmettent à la jeunesse. »³⁰²⁷

Le niveau et le contenu des connaissances celtiques sont mis en parallèle avec les doctrines pythagoriciennes par toute une série d'auteurs anciens, dont Hippolytus Romanus :

« Les Celtes considèrent les druides comme des prophètes, pratiquant la prophétie avec des cailloux et par l'intermédiaire des nombres, suivant la technique pythagoricienne. Ils avertissent ainsi de l'avenir certaines personnes suivant les procédés de cette technique [...]. Les druides utilisent aussi la magie. »

L'avis est partagé par Cicéron et Pomponius Méla :

« Cet art divinatoire n'est pas négligé non plus par les peuples barbares, puisqu'il y a des druides en Gaule et parmi eux l'Eduen Diviciac [...] qui déclarait que la nature des choses, ce que les Grecs appellent "physiologie", était connue de lui, qui disait aussi prévoir l'avenir, d'une part par les augures, d'autre part par la conjecture [...] »³⁰²⁸

« Les populations [de la Gaule] sont orgueilleuses et superstitieuses et autrefois elles étaient si barbares qu'elles considéraient l'homme comme la victime la meilleure et la plus agréable aux dieux. Il reste des vestiges de ces mœurs sauvages et aujourd'hui abolies et, s'ils s'abstiennent de faire ces ultimes sacrifices, ils continuent à enlever un peu de chair à ceux qui se sont dévoués et qu'ils viennent de conduire aux autels. Ils ont cependant un talent pour l'éloquence et (ils disposent) d'enseignants de la sagesse, les druides. Ils se vantent de connaître les dimensions et la forme de la terre et du monde, ainsi que les mouvements du ciel et des astres, et ce que désirent les dieux. »³⁰²⁹

Diodore de Sicile donne plusieurs indications précises :

« Chez eux (les Celtes) le dogme de Pythagore connaît une vigueur particulière, dogme selon lequel les âmes des humains sont immortelles et qu'après un nombre déterminé d'années, chaque âme revient à la vie en pénétrant dans un autre corps. »³⁰³⁰

« [Les Celtes] recourent également aux services de devins qu'ils tiennent en grande faveur. Ces derniers prédisent l'avenir d'après l'observation des oiseaux et par la mise à mort de victimes sacrificielles; c'est ainsi que toute la populace est soumise à leurs oracles. Mais surtout quand ils font un examen sur un sujet important, ils ont une coutume étrange et incroyable. Ils consacrent un homme aux dieux en l'aspergeant comme dans une libation puis le percent avec une épée dans une région située au dessus du diaphragme. Ils font alors leur prédiction d'après la chute de celui-ci [...] mais aussi d'après la manière qu'à son sang de s'écouler. »³⁰³¹

« Conformément à leur nature sauvage, ils sont extraordinairement impies dans leur façon de sacrifier. En effet, les malfaiteurs qu'ils ont gardé prisonniers durant cinq ans, ils les empalent en l'honneur des dieux et avec beaucoup d'autres offrandes, les sacrifient en d'immenses bûchers qu'ils ont préparés à cet effet. »³⁰³²

Nous disposons enfin d'indications temporelles. Un lustre s'écoule entre l'événement initial et le sacrifice ; le coup est porté au dessus du diaphragme, c'est à dire dans le cœur. Nous en inférons que le sacrifice est rapporté à une métrique temporelle. Il reste à savoir à quelle heure a lieu le coup dans le dos (à vêpres plutôt qu'à prime ?) et le laps de temps durant lequel l'observation est possible. A moins qu'il ne s'agisse que de modalités sacrificielles exécutées sans référence à un processus, la séquence

divinatoire serait la suivante : les crémations à prime, les pendaisons à sexte et les immersions à vêpres. Citons Strabon, reprenant Diodore :

« Les Romains firent cesser toutes ces pratiques, ainsi que les formes de sacrifice et de divination contraires à nos lois. Un homme qui avait été consacré aux dieux par une aspersion, après avoir été frappé dans le dos avec une épée, c'est d'après ses convulsions qu'ils prédisaient l'avenir. Ils ne sacrifiaient pas sans la présence d'un druide. Mais on rapporte aussi d'autres formes de sacrifice humain : ils perçaient (les victimes) de traits et les accrochaient à un pieu, dans les sanctuaires. Ils construisaient aussi un simulacre gigantesque de bois et de paille, qu'ils brûlaient après l'avoir remplie de bétail et de toutes sortes de bêtes, ainsi que d'êtres humains et offraient le tout en holocauste. »³⁰³³

L'examen des modalités funéraires rend possible le rapprochement des morts héroïques avec les morts sacrificielles :

« Ils sont venus aussi, les Celtes dont le nom est associé à celui des Ibères. Pour eux c'est une gloire de mourir au combat et il est sacrilège de brûler le corps de celui qui a connu une telle mort. Ils croient qu'ils seront transportés au ciel auprès des dieux, si le vautour affamé déchire leur dépouille sanglante. »³⁰³⁴

« Ceux qui honorent le cruel Teutatès avec un sang terrible, l'épouvantable Esus dans ses sanctuaires sauvages et Taranis aux autels non moins sanglants que ceux de la Diane Scythique. [...] Et vous, druides, les armes déposées, vous avez repris vos rites barbares et la coutume sinistre des sacrifices. A vous seuls, il est donné de connaître, comme de les ignorer, les dieux et les puissances célestes. Vous habitez de hauts sanctuaires parmi des bois sacrés retirés. Selon vos maîtres, les ombres des morts ne gagnent pas les séjours silencieux d'Erebus, ni les royaumes blafards du Dis qui habite sous la terre : un même esprit anime (vos) corps dans un autre monde : la mort est le milieu d'une longue vie si vous chantez des vérités. Sûrement ils sont heureux ces peuples que regarde l'ourse, heureux par leur croyance erronée, eux qu'aucune crainte ne pénètre, même la plus forte de toutes, celle du trépas. »³⁰³⁵

« Les druides nient que les âmes périssent ou qu'elles soient détruites au contact des enfers ; le mort, ils le brûlent avec ses serviteurs et ses chevaux et beaucoup de son mobilier afin qu'il puisse s'en servir ; c'est pourquoi ils marchent courageusement au combat et ne ménagent pas leur vie comme s'ils allaient la recouvrer dans une autre retraite de l'univers. »³⁰³⁶

La médiation entre la divinité et les Celtes eux-mêmes, est différente de ce qu'elle est chez leurs contemporains. Ainsi César évoque cinq dieux gaulois, sans les désigner dans la langue indigène : Mercure, Apollon, Mars, Jupiter et Minerve. Lucain n'en recense que trois, mais le fait nommément :

« Et toi aussi, Trévire, tu te réjouis de voir la guerre changer de théâtre. Vous respirez en liberté, Liguriens tondus, jadis préférés aux Comates chevelus ; et vous peuples, qui répandez le sang humain sur les autels de Teutatès, de Taranis, et d'Hésus, divinités plus cruelles que la Diane de Tauride ; vous recommencez vos chants, bardes, qui consacrez par des louanges immortelles la mémoire des hommes vaillants frappés dans les combats. Et vous, Druides, vous reprenez vos rites barbares, vos sanglants sacrifices que la guerre avait abolis. Vous seuls avez le privilège de choisir entre tous les dieux ceux qu'on doit adorer, ceux qu'on doit méconnaître. Vous célébrez vos mystères dans des forêts ténébreuses ; vous prétendez que les ombres ne vont point peupler les demeures tranquilles de l'Érèbe, les sombres royaumes de Pluton ; mais nos esprits dans un monde nouveau vont animer de

nouveaux corps. La mort, à vous en croire, n'est que le milieu d'une longue vie. »³⁰³⁷

L'auteur n'en dit pas plus mais un clerc a porté des gloses sur un manuscrit de Berne, relatives au mode de sacrifice propre à chaque théonyme cité. La façon celtique d'honorer les dieux fournit alors une interprétation directe.

La tripartition théologique des Gaulois, selon Lucain :

Les trois registres du monde, c'est à dire la terre, le ciel et l'eau, sont suggérés par les gloses bernoises à la « Pharsale », écrites vers le IV^e siècle :

« Mercure est appelé dans la langue des Gaulois, Teutatès, celui qui est honoré par du sang humain. »³⁰³⁸

« Ainsi est honoré chez les Gaulois, Teutatès Mercure : un homme est précipité tête en avant dans un tonneau plein afin qu'il y suffoque. »³⁰³⁹

« Esus Mars est honoré de cette façon : un homme est suspendu dans un arbre jusqu'à ce que ses membres se détachent. »³⁰⁴⁰

« Taranis Dis Pater est honoré chez eux de cette façon : quelques hommes sont brûlés dans un baquet en bois. »³⁰⁴¹

« [Ils tiennent] Taranis pour le dieu tutélaire de la guerre et [l'un] des plus grands du ciel ; il était accoutumé jadis à recevoir en offrande des têtes humaines, maintenant il se contente de bétail. »³⁰⁴²

La correspondance entre les théonymes et les signifiants feu et terre, air et bois, eau ou sang, semble pertinente. L'ordonnement rituel serait le suivant :

Tableau 57

prime	par le feu	Jupiter Taranis, Dis Pater
sexe	en l'air, par pendaison ou empalement	Mars Esus
vêpres	l'eau, par effusion de sang	Mercure Teutatès

L'arbre est représenté sur quelques monuments dédiés à Esus. Sur l'un de ceux-ci sont représentés trois oiseaux : l'épigraphie Taruos Trigaranos les désigne comme des grues. Aucune grue ne se perchait comme on le voit sur le pilier des Nautes : ces oiseaux sont ces petits hérons blancs nommés « garde-bœufs » ou « garzettes » (en breton « *garz heid* », le héron aux biches). Ces oiseaux sont-ils les « pique-bœufs » qui suivent le chariot funéraire de saint Ronan ? Assimiler la lavandière à un bouvier, c'est faire de Kebenn cassant la corne du bœuf, l'équivalent d'Hercule terrassant Achéloüs. Rappelons qu'Esus a pour doublet un taureau. A la question de savoir si le signifiant « *Taruos trigaranos* » a pour signifiés de puissance, les oiseaux ou la triplicité, nous renvoyons à la triple mort du taureau, sur l'une des plaques intérieure du chaudron de Gundestrup. Les trois représentations de l'entité andromorphe, sont le dieu à la roue, le dieu à bois de cerf et le dieu au baquet. En associant les théonymes cités par Lucain à chacune des modalités rituelles, on obtient la série suivante :

Tableau 58

la crémation	Taranis	l'entité à la roue
l'ostension ou la pendaison	Esus	l'entité à bois de cerf
l'immersion ou l'effusion de sang	Teutatès	la régénération des guerriers

La représentation de l'arbre aux pendus manque, elle est remplacée par l'entité andromorphe à bois de cerf : c'est la scène avec correspondant sur le pilier des Nautes à l'épigraphie Cernunnos. La pendaison à l'arbre, ou l'empalement du

cadavre, laisse entendre que la crémation des victimes ou leur noyade, sont moins des causes de mort que des moyens de transférer l'âme du défunt vers la sphère céleste ou vers l'inframonde. Nous situons les trois théonymes de Lucain, glosés par un scholiaste bernois, selon les trois strates constitutives du cosmos archaïque :

Tableau 59

	Grecs	Romains	selon ms. de Berne
sphères célestes	Zeus	Jupiter	Taranis Dis pater
monde terrestre	Poséidon	Neptunus	Esus Mars
inframonde	Hadès, Ploutos	Orcus ? Dis Pater ?	Teutatès Mercure

Revenons aux cinq plaques internes du chaudron : quatre d'entre elles sont masculines et la dernière, féminine. Si le taureau est l'apparence sur terre de l'entité andromorphe, la plaque du triple sacrifice d'un taureau regroupe trois apparences de l'entité : Taranis, le feu et l'Orient, Esus, l'air et la culmination, Teutatès, l'eau et l'Occident. Le parallèle est évident avec les trois heures grecques, thallos ou Anatolie, auxos ou Mésembrie, karpos ou Dysis. La triple mort de l'entité andromorphe fait de « l'âme », l'entité gauloise nommée « *dusios* ». Elle est connue des Grecs sous l'apparence d'homoncules hauts d'un poing ou d'une coudée, toujours en guerre contre les grues qui les avalent, en Afrique, pour mieux les apporter dans nos foyers, au printemps. Il y a là une rupture d'intégrité référentielle : si les Pygmées sont Africains, ils sont situés à l'extrémité Sud de la course solaire annuelle, alors que si les « duses » sont en concordance avec la maturation des fruits, ils sont situés par rapport à l'Equateur antique.

La triple mort et le triple voyage eschatologique :

Un récit irlandais traite de l'oracle relatif à la mort du roi Diarmaid. Le récit suit la triple modalité rituelle, un meurtre, une noyade et une crémation. Des termes intermédiaires illustrent chacune de celles-ci : quand Diarmaid sera assassiné, il portera ce jour une chemise faite d'une seule grain de lin et un manteau fait de la laine d'un seul mouton. Quand il sera noyé, ce sera dans la bière brassée avec un seul grain. Et quand il mourra brûlé, ce sera avec le suif d'un porc « qui n'a jamais été mis bas ». Diarmaid croit pouvoir prendre l'oracle mot à mot :

« [...] « -Cela est peu vraisemblable », dit Diarmaid. »³⁰⁴³

Ce en quoi il se trompe car l'oracle a été exprimé sous la forme contraposée. Malgré sa position éminente, unique, le roi meurt comme tout un chacun, fil tissé dans un drap de lin ou de laine, flot qui s'écoule d'un tonneau de bière et fumet d'un repas de lard offert à des convives appelés à mourir avant même d'avoir été accouchés. Il manque à ce récit le « bois », porté sur la tête comme un homme chanceux, ou jeté au feu quand la fin approche.

Les personnages associés à une triple mort, sont des rois déchus à la suite d'une défaite ou des devins : Merlin, Lailoken, Suibhne, Alladhan (ou Aalardin), Taliesin et Fer Caille, dont on suppose qu'ils ont été incapables de prévoir l'avenir. A la mort du roi ou durant du devin, la royauté est assurée par la reine. Celle-ci partage son lit avec un prétendant à la royauté. Dans le récit gallois, le roi Rodarch et son devin s'opposent l'un à l'autre au sujet de l'exil ; le roi n'ignore pas que le devin veut le quitter :

« [...] Tous ces biens, les uns après les autres, Rodarch les présenta au devin et les lui offrit, l'admonestant de rester auprès de lui et d'abandonner la forêt. Mais le devin, dédaignant ces présents répondit en ces termes " [...] Je

préfère à ces dons, les bois et les chênes de Calédonie "[...]. Le roi ordonna de l'enchaîner solidement pour qu'il ne pût pas retourner librement dans la forêt calédonienne. »³⁰⁴⁴

On croit comprendre que le roi craint qu'il se s'envole. Un passage du même texte montre que le devin a une connaissance parfaite de sa « mort » prochaine, ne la redoute nullement et la souhaite triple. L'envol est ici une métaphore d'un « voyage » eschatologique. Les deux devins, Suibhne et Alladhan, se donnent l'un à l'autre lecture de l'avenir :

« Il est temps pour nous de partir aujourd'hui, dit-il, car la fin de ma vie approche et je dois me rendre à l'endroit qui m'a été destiné pour mourir. - Quelle sorte de mort connaîtras-tu? dit Suibhne. -Ce n'est pas difficile, dit Alladhan [...] Un coup de vent me bousculera et me précipitera dans une cascade où je me noierai, et je serai enterré dans le cimetière d'un saint [...] Ils partirent ensuite. Le Breton se rendit à Eas Dubhthaigh et, quand il atteignit la cascade, il s'y noya. Suibhne revint alors en Irlande. [...] »³⁰⁴⁵

On aura reconnu l'Aalardin du roman de Caradoc. Le motif se trouve aussi dans la version écossaise de la légende de Merlin :

« - Demande-lui de quelle mort il mourra et si c'est aujourd'hui qu'il va mourir ». Le clerc persista donc en interrogeant le fou ainsi que le lui avait expressément demandé l'évêque. Le fou lui répondit : -« Ecrasé sous les pierres et les coups de bâton, je mourrai aujourd'hui même » [...] Interrogé par le clerc pour la deuxième fois, le fou déclara : -« Aujourd'hui, mon corps sera transpercé par une pique de bois aigüe et mon esprit s'en ira. » [...] L'évêque envoya une troisième fois le clerc pour demander à ce malheureux protégé de Dieu comment il finirait sa vie. Le fou répondit sincèrement ainsi : -« Englouti par les flots, c'est aujourd'hui que j'achèverai ma vie présente. »³⁰⁴⁶

Dans la suite du texte, Lailoken reprend les trois prédictions relatives à la mort du roi, de l'évêque, du prince :

« Et lorsque le bienheureux Kentigern et ses clercs eurent appris que la première prédiction du possédé s'était réalisée ainsi, ils furent convaincus et tremblèrent car, sans aucun doute, les deux autres prédictions allaient se réaliser. »³⁰⁴⁷

On en déduit que le roi qui va mourir, est Lailoken lui-même, ce que le texte confirme :

« Mais Lailoken, après avoir reçu la bénédiction épiscopale, bondit, comme un chevreuil échappé du lac des veneurs, et dirigea sa course, tout heureux vers les breuils de la solitude. Mais ce que Dieu a décidé ne peut être évité et il faut que cela s'accomplisse : le jour même, il fût lapidé et fustigé à mort par quelques bergers du roi Meldred. Il fût précipité agonisant d'une falaise dans la Tweed, près de la ville de Dremmeler, sur un pieu acéré qui avait été planté dans une pêcherie ; ainsi transpercé par le milieu du corps, la tête inclinée dans l'eau, il rendit son âme au Seigneur comme il l'avait prédit. »³⁰⁴⁸

D'après le conte de Ninnog, la place sur terre n'est accordée à son usufruitier qu'à condition d'en donner l'herbe à son bétail, d'y faire son propre feu et d'en boire l'eau. Quant à y rester pour l'éternité, les devins ou sorciers y parviennent par la métempsycose : des métamorphoses successives (homme, cerf, corbeau, aigle, saumon, etc.) leur permettent de revenir à l'apparence humaine. Les autres ne le peuvent pas. Pour eux, la longue durée est la succession des générations. Rapprochons ces trois conditions de l'existence, -ou par antithèse, la triple mort du devin-, d'un conte recueilli par Souvestre.

La triple vertu des braves gens :

Le diable et le Christ s'échangent des âmes. :

-« Ainsi le sac que tu as là est plein d'âmes damnées ?, reprit le Sauveur. [...] Je veux te proposer un marché. Tu veux renoncer à ces âmes, je te permettrais de vivre tout un jour, sans souffrance, sur la terre. » -« Et je garderai mon pouvoir ? » demanda le diable. -« Oui, mais à condition que tu ne pourras t'en servir que pour doter les hommes et non pour les tourmenter. »³⁰⁴⁹

Celui-ci reçoit un plein sac d'âmes en perdition mais en contrepartie, il laisse au diable tout pouvoir sur trois familles pieuses, pour une journée. Le diable se déguise en recteur et mène à bien son affaire en distribuant des bienfaits à des gens qui, jusque là, vivaient bien avec le peu qu'ils avaient. Aux affamés, il donne un repas pléthorique, « le Vendredi Saint, jour de maigre et d'abstinence » :

« Tous deux mirent avidement la main au plat et commencèrent à dévorer les viandes, sans s'inquiéter davantage de la mort du Christ. La gourmandise les avait perdus. »³⁰⁵⁰

[La conséquence est fatale]

« [ils furent] trouvés morts dans leur cabane pour avoir trop bu et trop mangé. »³⁰⁵¹

A la fille vertueuse, il envoie un galant :

« Alors M. de Gwebriant la prit dans ses bras, il l'assit, devant lui, sur la selle, comme un enfant qu'on mène au pardon, et le cheval partit en faisant étinceler, de ses quatre pieds, les cailloux du chemin. »³⁰⁵²

[Le drame ne tarde guère]

« [...] on l'avertit que M de Gwebriant qui enlevait Génofa Floc'hik avait été emporté par son cheval dans une pierrière où tous deux étaient morts fracassés. »³⁰⁵³

Entre les trois frères, il sème la discorde.

« [...] au même instant, l'amitié qu'ils avaient pour leur jeune frère se changea en envie, tandis que celle de Kado se perdait dans l'orgueil. [...] Ses frères, fous de fureur, se jetèrent sur lui pour le frapper, et, comme ils avaient encore le couteau à la main, du premier coup ils le tuèrent. »³⁰⁵⁴

[L'issue est inéluctable]

« [...] on accourut lui dire que les deux Rannou avaient tué leur frère Kado, puis s'étaient pendus de désespoir. »³⁰⁵⁵

L'ordre des trois morts est le suivant : par étouffement, sous les pierres d'un ravin, par l'arme blanche et par pendaison :

Tableau 60

herbe (terre)	eau ?	air et feu
1 ^{ère} tentation	2 ^e tentation	3 ^e tentation
modération	tempérance	fraternité
les pauvres gens,	la fille et son amant,	les trois frères,
par étouffement	sous les pierres	par meurtre et suicide
disette/gourmandise	tempérance/envie, débauche	concorde/jalousie, violence

Les trois éléments se trouvent dans les récits sur la triple mort et nous les rapprochons des trois apparences animales, le cerf, le saumon et l'aigle ou le corbeau. La dissonance est évidente, mais sans conséquence sur l'interprétation : le conte du diable « bienfaisant » inverse la séquence attendue, en faisant passer la mort de la fille sous les pierres du ravin, avant celle des trois frères.

L'indication temporelle ouvrant la saison « claire » est ici inversée : le Vendredi Saint, des gens meurent de trop manger, de convoler en noces illégitimes et de labourer à contretemps. Rétablissons la séquence de la triple mort : l'automne est l'époque de l'abondance et de la bonne chère, de l'excitation sexuelle masculine et des premiers labours. La séquence est alors la suivante : le laboureur tué par ses frères s'appelle Cado (saint Cadoc, fêté le 1er novembre), la fille séduite, Génofa (sainte Geneviève, fêtée le 3 janvier). Les petites gens affamées sont nommées « Biann », à comprendre comme « Bihan », un patronyme générique pour désigner des Bretons de peu. La date de leur repas pantagruélique est implicite : il s'agit du Mardi Gras. La triple mort infligée en tant que « bienfait » du diable se distingue par le thème temporel, inversé dans le conte du diable, mais selon le cours normal dans celui de Ninnog.

La plus belle, la plus savante et la plus riche des filles à marier :

Comment associer les trois vertus chrétiennes à une indication temporelle ou directionnelle ? Dans un autre conte de Souvestre, nous trouvons une date printanière ; la trame narrative en est très simple. Une jeune fille nommée Téphany (saint Théophane, fêté le 12 mars), ne parvient guère à se contenter de ce qu'elle a. Elle reçoit trois objets magiques : une épingle qui en fait la plus belle, une plume qui en fait la plus savante, un collier de perles qui la fait la plus riche. A chaque tentative, Téphany est confrontée à des échecs cuisants : elle finit par renoncer à autre chose qu'elle-même. La bonne fée lui donne alors de quoi prendre conscience de qui elle est :

« [...] en cherchant dans ta poche droite, tu trouveras une petite boîte ; frotte tes yeux avec l'onguent qui y est renfermé et tu auras en toi-même un trésor. »³⁰⁵⁶

Enfin, la fille accepte sa condition : elle épouse alors son promis « qui fut toujours un bon mari et un courageux travailleur ». Le Vendredi Saint dans un récit, la théophanie dans un autre : ces deux contes laissent entendre que la fonction narrative du début de la saison « claire » est d'indiquer le retour à l'identique. La bonne fée prescrit à sa filleule d'être elle-même, comme si cela suffisait pour qu'elle soit la même que l'aïeule et que la continuité soit assurée. Ici le 12 mars indique le renouveau de la végétation et le refait du bois des cerfs, quand des âmes viennent prendre place dans les foyers, portées par les oiseaux migrateurs. La date est la même que dans le conte de Rozenn et Bernez, où le roitelet est l'indication de la fécondité du couple. Dans le culte rendu aux saints Têgo, Tégonnec ou Tégarec, la date est le 14 mars. Il est alors vraisemblable que le bon saint homme Egarec soigne la stérilité féminine et que l'oreille n'est qu'une métaphore renvoyant au mythe marial. La cohérence narrative est difficile à établir car il semble que, dans notre culture, la procréation ait été totalement dénaturée au point qu'on en passe par des entités comme l'autour de Yonec, ou la mouette d'Agnès Sorel, pour signifier la mort des uns et la naissance des autres.

Où les entités mythiques « comptent » le temps :

La biche blanche de Mer-Rouge :

Une biche blanche hante l'étang de la Mer-Rouge. Elle ne sort que la nuit, le reste du temps, on ne la voit pas. Si un imprudent se trouve aux abords de l'étang à minuit, elle se précipite sur lui et le jette à l'eau. Elle ne rentre dans son buisson

qu'après s'être assurée de la mort de l'importun. L'étang de Mer-Rouge fut construit par des fées, mais son nom lui fut donné par le chevalier Aimery, de retour de croisade.

Le récit reprend l'opposition entre les deux phases du nyctémère, selon l'antinomie blanc/noir. L'étang est situé dans la Brenne, à proximité de la ville du Blanc. En filigrane, apparaît le thème des crépuscules, où la Croisade est à l'Orient ce que le château du Bouchet, « le géant de la Vienne », est à l'Occident. Emeri est le donateur de territoires situés en forêt de Gâtines au profit de l'abbaye de la Mercie-Dieu, en Poitou. La particularité paysagère de la Brenne où des buttes de grès font contraste avec le miroir des étangs, résulte d'une intervention mythique : chacun des « buttons » de grès passe pour être l'une des « despatures » de Gargantua, la terre et les pierres vidées de ses bottes quand il traversait le pays, dans l'eau et la boue des origines. Une variante attribue à saint Martin les mêmes capacités à arpenter le terrain : sans ralentir sa progression, le saint homme vide à l'arrivée, l'eau, la terre et les graviers qu'un rival avait glissés dans ses sabots. Le même récit de fondation est cité par Sébillot : Gargantua en passant par le Morvan, laisse tomber la terre de ses bottes : entre cette butte et le plateau d'Alesia coulait la rivière Brenne, qu'il assèche d'une lampée pour étancher sa soif. Le chevalier Aimery de Sennebaud est au château du Bouchet, ce que Gargantua et Alésia étaient à la Gaule. Gargantua ou saint Martin sont au mythe occidental, ce que le mammoth est au mythe sibérien.

La légende de saint Emeric (fêté le 4 novembre) rapporte que le saint homme est le fils du roi de Hongrie, Etienne 1^{er}. Son don de voyance - la capacité de lire dans le cœur des hommes - aura perpétué son souvenir mais nous n'avons pas réussi à établir le rapport entre la noyade infligée par la biche et les deux autres morts éventuelles. Rapprochons cette légende de celle de saint Goussaud, où le thème transgénérationnel est bien attesté.

Amphidromie à Saint-Goussaud :

Le rite pentecostal consiste en une procession autour du village. Saint Goussaud est invoqué comme protecteur du bétail et comme intercesseur pour le mariage des jeunes gens. Contrairement aux auteurs qui ont analysé le rite, nous relevons deux fêtes locales : la plus fréquentée est le pèlerinage de Pentecôte, mais il ne faut pas oublier la fête patronale aux calendes de novembre, car les deux fêtes vont de pair dans la mémoire locale. En témoigne le premier vers du refrain « Doas vetz pe an, nos van à sent Gossaud » (deux fois l'an, nous allons à Saint-Goussaud, faire nos dévotions pour notre gros bestiau) :

« Doua vei per an nous van à Saint-Goussaud
Li fa la devouci per notre gros betiou
Las fillas lou garçous li vant de lour couta
Li piquas de l'épingas par lou fa marida. »³⁰⁵⁷

Le rite pentecostal consiste à piquer des épingles non pas dans la statue du saint homme, mais dans celle de son auxiliaire, le bœuf couché à ses pieds. La jeune fille cherchant à se marier, piquait une épingle sur le petit bœuf, dans l'église. La statuette est tellement encombrée d'épingles qu'il faut être adroit car le mariage sera retardé d'autant d'années qu'on aura fait tomber d'épingles !

La tradition locale veut que le Puy-de-Jouër soit épargné par les orages : on y voit l'influence bénéfique du saint homme. La légende de saint Goussaud (fêté le 5 novembre) fournit les éléments narratifs manquants : Gonsaldus installe son ermitage sur le Puy-de-Jouër, montagne froide et déserte. Il y mène une vie austère dans les

montagnes, malgré l'âpreté du climat. Invités à un festin, lui et ses trois compagnons refusèrent de faire bombance. On se moque d'eux mais le toit de la maison s'effondre sur les convives : le saint homme et les trois compagnons abstinents sont les seuls rescapés. Cette légende est l'inverse du conte du diable déguisé en recteur : les trois thèmes -la modération alimentaire, la vie chaste de l'ermite et la fraternité entre les trois compagnons- sont implicites.

Les repas de fête, en août :

Dans le conte du diable devenu recteur, le repas du Vendredi Saint signifie l'abstinence à une date sacrée et la modération, au quotidien. A l'opposé du calendrier existent plusieurs occasions de repas de fêtes : fin de fenaison, de moisson ou de vendanges. Quelque soit la ressource pertinente, l'une de ces fêtes est mise en valeur dans chaque terroir : c'est la « métive » (pour signifier la moitié de l'été), ou la « passée », et plus précisément, la « passée d'août ». On entre dans la seconde moitié du cycle agricole, à partir des calendes d'août. Cette fête est signifiée par un terme astronomique, la « revolle », par le nom du mois des moissons (« août ») ou par la « paulée », un mot dérivé du latin « *epulum* » (le repas) :

« Sancta Paulée, Sancta Paulée
j'ons fini devant les autres
nos filles sont plus corréjouses que les vôtres
te rogamus, audi nos. »³⁰⁵⁸

Aucune figure nommée « Paul » ou « Paule » n'est fêtée à ces dates. Rapprochons cette « Sancta Paulée » de la coutume bretonne. Le toponyme « Paule » désigne un lieu situé au croisement des diagonales du carré mythique : il est vraisemblable qu'une métonymie le désignait autrefois comme l'assemblée aux calendes d'août. Dans la nomenclature grecque des heures, l'échéance « *karpos* » est assimilée à « *Dysis* ». Les oiseaux migrateurs vont bientôt quitter nos contrées, pour retourner passer l'hiver en Afrique. Leur départ est signalé de diverses manières :

« On place une dernière gerbe en haut de la meule [...], le calvarnier y plante une croix de bois, petit calvaire sur lequel parfois il crucifie un héron pour protéger le grain de la voracité des corbeaux. »³⁰⁵⁹

« Le charretier à l'approche du village fait claquer son fouet pour annoncer le mai, alors les habitants s'empressent de remplir des seaux d'eau et quand la charrette passe, ils aspergent copieusement le mai. »³⁰⁶⁰

Cette mention curieuse de hérons qui devraient faire la leçon à des corbeaux, n'a de sens qu'en confrontant le temps féminin, marqué par les trois grues, avec le temps masculin, marqué par le taureau des piliers des piliers à quatre faces. Ces objets sont fixes, mais les grues ou les hérons garde-bœufs, sont des oiseaux migrateurs. Il est vraisemblable que ces trois « grues » signifient l'antinomie entre l'été et l'hiver, à partir d'un signifié de puissance qui serait la distinction des genres sexués. Comment savoir si les Celtes, à l'instar d'Aristote, considéraient que le désir masculin est hivernal tandis que le désir féminin est estival ?

Le repas des nains et les nains comme repas des grues :

Les tâches domestiques sont explicitement évoquées dans le conte de Barbe Riou, qui chassa les teuz, poulpikans et autres korrigans en allumant un feu, aux calendes de mai. Elle les chassa de son domaine et fut, bien malgré elle, chargée des rudes besognes dont ils s'occupaient et en particulier, nourrir les bêtes et faire les lessives. Nous retrouvons dans le lai de Désiré, le motif du feu nocturne, dans la description d'une chasse métaphorique, suivie d'un repas :

« Savez quei Desirez quida
quant il le feu vit e trova ?
Ki alques riche hom i geüst,
kë el demain chaser deüst
e le jor i eüst chacié,
mes illuec li fut anutié.
A la clarté del feu qu'il eit,
cele part veit a grant espleit.
Un neim i trove sulement,
vestu de paille estreitement ;
peivre soudout en un morter,
hastez quisseit sur le bracer,
d'un sengler percreü et grant. »³⁰⁶¹

Ici le poivre moulu indique le moyen par lequel le nain transmet au-delà, l'odeur des viandes sacrificielles. Inutile de revenir sur les vertus odorantes des épices. Voici un rite de libation tiré du chant V de l'Iliade :

« Après qu'ils ont prié et qu'ils ont répandu l'orge sacrée, les guerriers dressent la tête de la victime, l'égorgent, et la dépouillent; ils coupent les cuisses, les enveloppent de graisse, et deux fois les recouvrent de lambeaux sanglants. Le vieillard embrase le bois desséché, y répand un vin noir; et près de lui de jeunes hommes tiennent dans leurs mains des broches à cinq pointes. Lorsque les cuisses sont consommées, et qu'ils ont goûté les entrailles, ils divisent les restes de la victime, les percent, les font rôtir avec soin, et les retirent des flammes. »³⁰⁶²

Le motif existe dans les récits médiévaux. Ainsi Désiré offre du vin au nain avant de se servir ou d'être servi. Ce geste le fait reconnaître pour le parfait gentilhomme qu'il est :

« Le hanap ad discoverclé,
del vin l'a primes enbeivré ;
unkes n'i mangea un morsel
ne li donast autre si bel.
Li neims li vit si effeité,
si franc, si bel, si enseigné,
ke ne voillë a li parler. »³⁰⁶³

L'intrigue médiévale peut alors aller à son terme, car le nain indique au héros le moyen de retrouver son amie, en sautant dans un palais souterrain. Le récit médiéval cache un motif archaïque : le saut ou le plongeon conduit en un « monde » connu d'avance. Il s'agit d'enjamber quelque trois générations, soit quatre-vingt dix ans, en plongeant pour mieux renaître. Evidemment, le voyage au-delà ne va pas sans quelque changement d'apparence. Il semble que Delamarre n'ait pas bien reconnu les « duses » :

« Dusios 'sorte de démon': Mot gaulois attesté tardivement par des auteurs chrétiens désignant un démon incube (qui abuse sexuellement des femmes), probablement sorte de faune à l'origine. »³⁰⁶⁴

L'auteur cite Augustin (« *Dusios* » assimilé à « *panitae* » et « *daemones* »), Isidore de Séville (« *Dusios* » assimilé à « *incubi* »), Papias (« *Dusios* » assimilé à « *Faunos* ») et quelques occurrences gaéliques ou contemporaines : « *diz* » en breton, « *dus* » en cornique « *dischöl* » ou « *döschel* » en romanche, « *duhon* » en wallon, « *Teufel* » en allemand. Pour Delamarre, l'étymon pourrait être un mot générique désignant une apparence animale, dont dériverait aussi « *bestia* ». Ces « duses » sont évidemment les « teuz » des contes bretons contemporains, les âmes en attente d'être invitées à rejoindre les ventres féminins. On le retrouve sous la forme de monstres

cornus (« *Treichel* ») et tachetés (« *Tschägättä* ») dans le folklore de Nouvel An, en Suisse. Le mot qui les désigne est directement tiré de la livrée des cervidés, soit les faons du cerf, soit les daims. Citons Gaston Phébus :

« Le faon est eschaqueté, c'est-à-dire tavelé, tacheté, tigré. »³⁰⁶⁵

Le roman de Merlin les met en scène directement, puisque Merlin est fils d'un « incube ». Claude Lecouteux (1995) montre l'équivalence entre les désignations à partir de l'apparence (« *pilosus* ») et celles à partir de l'onomastique (Silène, Sylvain, Faune, Satyre) ou de la désignation rituelle (Pénates, larve, incube, succube). La description anatomique et la situation taxinomique en ont été précisées par Cabard et Chauvet (1998), à partir d'un exemplaire conservé au Musée d'Histoire Naturelle de La Chaux-de-Fonds. Ils rapprochent la bête d'un petit cervidé, sans bois mais à canines saillantes, faisant la transition entre les deux grandes catégories cynégétiques : les bêtes rousses et douces, et les bêtes noires et mordantes. La fonction mythique des « duses » ou des homoncules de la taille d'un « pygme », est de ramener les âmes depuis l'au-delà vers la communauté humaine. La croyance est encore transmise de nos jours : on raconte que certaines grenouilles se transforment en fées, sur la foi d'un baiser, et que certaines cigognes déposent les enfants dans la cheminée de leurs hôtes. Le korandon du Saut du Cerf, en sont la version bretonne. Dans une légende souabe, le motif du saut du cerf a été transmis mais celui du « dusios » ne survit qu'à travers le toponyme. Le récit est cité par Philippe Walter (2005) : le lieu-dit « Düsenbach » évoque le souvenir d'un vœu fait par Anselme de Colmar, qui avait promis de d'offrir une chapelle à la Vierge s'il était libéré de prison. Effectivement rendu à la liberté un 2 février, jour de la Purification de la Vierge, il oublie sa promesse. Alors qu'il chasse un cerf, celui-ci s'échappe en sautant un ravin. Le chasseur ne peut retenir son cheval, et la monture entraîne son cavalier dans l'abîme. Le cheval meurt mais Anselme s'en sort. Il rend grâce et fait bâtir la chapelle. Le rocher s'appelle « Hirschsprung » .

Dans une autre version alsacienne, le motif païen est nettement mieux affirmé. Le récit est situé sur le Düsselbach, dans un canton autrefois nommé « *Donnenburg* », le « château du tonnerre » :

« C'est là, au *Donnenbourg*, que les conteurs placent, aux dires de Gendre, un précieux trésor caché au fond du vallon, et que garde un énorme crapaud. Pour voir apparaître ces richesses, et peut-être pour pouvoir y puiser, il faut, dit-on, se trouver sur le rocher qui les recouvre, au moment où le coq chante. »³⁰⁶⁶

L'indication horaire correspond au lever équinoxial, à l'Annonciation, alors que dans la version souabe, elle correspond au lever estival, à la Purification de la Vierge. Le théonyme « *Donnar* », implicite dans le toponyme « *Donnenburg* » est strictement évoque l'intervention de Daga Devos dans le mythe d'Étaine.

Retour sur la légende de saint Andéol :

Le saint homme est un apôtre du Vivarais, inhumé dans le bourg éponyme. Il est représenté avec un couteau en travers du crâne. Localement, aucune tradition ne fait le rapprochement entre les cornes d'un taureau sacrifié, sur un « *mithraeum* » surplombant deux sources, et l'instrument du martyr du saint homme. Il n'y a pas plus d'arguments comparatistes qui permettraient de mettre en parallèle la tête fracassée de l'un (saint Andéol), le bonnet phrygien de l'autre (Mithra). La comparaison portera sur le sacrifice du taureau, celui du cerf et le martyr du saint homme : il s'agit de réduire l'écart calendaire entre l'apôtre chrétien au 1er mai, la divinité païenne au 25 décembre et une entité gynémorphe tutélaire des sources. Le

thème est ici celui du « soleil vaincu », le solstice d'hiver dont le lever solsticial hivernal est homologue des calendes de mai. Le saint homme est fêté à une date cohérente avec celle où le dieu antique était honoré par le sacrifice d'un taureau.

Selon la plaque de Coligny, le douzième mois de l'année celtique trouve son terme aux calendes de novembre. La réforme julienne a certes placé Nouvel An aux calendes de janvier, mais n'a pas changé le nom des mois : la fin de l'année correspond au dixième mois d'un calendrier archaïque qui en comporte douze. Entre le Nouvel An du calendrier de Coligny, et les changements de millésime à Rome, existe un décalage de 45 jours par rapport au calendrier julien et de 91 jours par rapport au calendrier romain archaïque. On peut déduire des termes mentionnés sur le calendrier de Coligny, qu'il a une fonction religieuse. Adopter le calendrier julien ne signifie aucunement qu'on renonce au calendrier religieux indigène. En revanche, adopter la religion chrétienne a pour corollaire qu'on renonce à l'orthodoxie des rituels indigènes. Le changement de calendrier, en l'an -46, ne présume en rien des croyances religieuses, dans la vallée du Rhône, à la même époque. Notre interprétation est la suivante : la Gaule transalpine étant sous influence romaine depuis le II^e siècle BC, il est fort probable qu'à l'époque où des fidèles ont édifié le temple mithraïque, on fêtait le Nouvel An au solstice d'hiver. Le culte de Mithra était répandu en Gaule aux II^e et III^{es} siècles de notre ère. L'ethnie installée dans la vallée du Rhône à cette époque devait fêter, aux mêmes dates, la fête religieuse (le soleil renaissant du sanctuaire mithraïque) et le Nouvel An civil. Il faut en outre, que les quatre fêtes de milieu de saison fassent déjà partie de la tradition religieuse indigène. A cette condition seulement, les deux représentations mentales sont conjointes : le soleil remontant sur l'horizon au lever solsticial hivernal (le « *sol invictus* ») indique la direction du lever solsticial hivernal mythique, c'est-à-dire de l'azimut Sud-Est. On sait que la date homologue sur la roue des saisons correspond aux calendes de mai, c'est-à-dire à la date dédiée à saint Andéol, le 1^{er} ou le 4 mai. Nous avons vu saint Ronan (au 1^{er} mai et à la mi-juillet), saint Calais (au 1^{er} juillet) et saint Goussaud, fêté à la Pentecôte et le 5 novembre, tous associés au culte d'une figure mythique tutélaire des bœufs. Il nous faut trouver dans les récits mythiques au sujet des bêtes à cornes, l'argument en faveur d'un rite signifiant la continuité générationnelle.

Où l'entité au bois de cerf signifie la continuité générationnelle :

Le référentiel commun aux différents animaux, la fréquence cardiaque :

On connaît cette conception assez vague qui prétend l'espèce « immortelle » par opposition à l'individu. Ainsi, malgré la mortalité des individus, chaque génération successive transmet la vie ; l'ensemble des formes de vie est alors composé des interactions entre l'ensemble des espèces. Pour comparer les espèces entre elles et décrire leurs interactions, on fonde l'argument sur la longévité des individus de chacune des espèces. Une théorie dite la « loi de Keibler », permet de comparer les longévités entre elles, la référence étant celle de l'homme. Le calcul est toujours fondé sur un rapport entre la masse corporelle et la fréquence cardiaque, autrement dit sur les proportions que Keibler constate du plus petit au plus grand des animaux terrestres. L'exemple canonique oppose le plus petit animal de l'écoümène antique, la musaraigne, au plus grand, l'éléphant. Entre la longueur du petit et celle du grand, le rapport est de 1/150. De même avec la hauteur. Le savant s'intéresse donc à la largeur des animaux et trouve toujours 1/150. Il en conclut que musaraigne

et éléphant sont bâtis sur le même modèle, avec pour preuve le trait distinctif de la musaraigne, la « musette » :

« Le museau forme une petite trompe mobile, recourbée vers le bas ». ³⁰⁶⁷

Le savant en conclut que le poids de l'un (2 grammes) et celui de l'autre (6750 kg) est dans le rapport de $1/150^3$. Il se fait alors Physiologue : la musaraigne consomme quotidiennement le double de son poids corporel (4 gr) pour assurer les transferts énergétiques nécessaires à sa survie, tandis que l'éléphant n'en consomme que le vingtième (340 kg). Pour comprendre la part de la « coction » alimentaire destinée à compenser l'exposition à la température ambiante, et celle destinée à la température corporelle, le Physiologue rapporte les surfaces exposées à la déperdition de chaleur (une grandeur à deux dimensions) et les volumes chauffés (une grandeur à trois dimensions). Le rapport est celle fois favorable à l'éléphant, toujours dans un rapport de $1/150$. Le volume infime de la musaraigne, au regard de la surface exposée aux déperditions de chaleur, l'obligera à capturer chaque jour le double de son poids (la bestiole est carnivore). On comprend que la musaraigne ait choisi un manteau à poil long ! L'éléphant a préféré le dénuement et choisi de vivre sous le soleil tropical, diminuant d'autant la déperdition thermique de surface. Le Physiologue en conclut que les animaux les plus petits doivent compenser leur consommation d'énergie en proportion plus importante, par une nourriture en proportion plus abondante que celle des animaux les plus grands. L'augmentation de la fréquence cardiaque est proportionnelle au besoin énergétique : les musaraignes ont donc un cœur battant proportionnellement plus vite que celui des éléphants.

Ensuite, le raisonnement dérape : l'erreur vient de ce qu'on a confondu le temps de génération et la longévité, comme si on assimilait les 33 ans d'Hésiode, aux 81 ans des Celtes médiévaux. En prenant comme référence la longévité plutôt que les temps de génération, on a conclu à tort que le cœur des animaux, quelque soit l'espèce considérée, battait un nombre identique au cours de leur vie. Or la constante présumée (33 ans x 365 jours x 24 heures x 60 minutes x 60 battements) n'est fondée que sur le temps de génération, dans notre espèce ! D'une « constante » humaine, on croit pouvoir déduire l'espérance de vie des musaraignes et celle des éléphants. Nous avons tenté de reconstituer la « loi de Keibler » à partir des données de la littérature zoologique et l'avons prise en défaut, systématiquement. Le calcul aboutit à des fréquences cardiaques aberrantes - les musaraignes à 150 bpm, quand les éléphants seraient à 1 bpm -, et sinon, à des longévités aberrantes - les musaraignes assignées à ne vivre qu'un an, quand les éléphants devraient tenir un siècle et demi -.

Longévité humaine accrue par la domestication des animaux :

Les physiologues antiques se sont aussi intéressés à la consommation des êtres vivants. La fable n°139 d'Esoppe établit le lien entre la longévité humaine et le gain de vie octroyé par les animaux domestiques :

« Quand Zeus créa l'homme, il ne lui accorda qu'une courte existence. Mais l'homme, tirant, parti de son intelligence, quand vint l'hiver, se bâtit une maison et y vécut. Or un jour le froid étant devenu violent et la pluie s'étant mise à tomber, le cheval, ne pouvant y durer, vint en courant chez l'homme et lui demanda de l'abriter. Mais l'homme déclara qu'il ne le ferait qu'à une condition, c'est que le cheval lui donnerait une partie des années qui lui étaient départies. Le cheval en fit l'abandon volontiers. Peu après le bœuf aussi se présenta : lui non plus ne pouvait soutenir le mauvais temps. L'homme répondit de même qu'il ne le recevrait pas, s'il ne lui donnait un certain nombre de ses propres années ; le bœuf en donna une partie et fut

admis. Enfin le chien mourant de froid vint aussi, et, en cédant une partie du temps qu'il avait à vivre, il obtint un abri. Voici ce qui en est résulté quand les hommes accomplissent le temps que leur a donné Zeus, ils sont purs et bons; quand ils arrivent aux années qu'ils tiennent du cheval, ils sont glorieux et hautains; quand ils en ont aux années du bœuf, ils s'entendent à commander ; mais quand ils achèvent leur existence, le temps du chien, ils deviennent irascibles et grondeurs. On pourrait appliquer cette fable à un vieillard colère et morose. »³⁰⁶⁸

La fable est fondée sur une relation entre la fréquence cardiaque, la longévité et les performances comparées du cheval, du bœuf et de l'homme. La fréquence cardiaque du cheval, soit 40 bpm, un tiers de moins que la nôtre, et sa masse corporelle d'environ 450 kg, six fois plus que la nôtre, sont nettement plus efficaces pour la traction que ne le sont les performances humaines. Le maître de maison observera que la nourriture de six esclaves lui coûte plus de travail que ne lui en coûte celle d'un cheval. En comparant le cheval au bœuf, il constatera que le bœuf est encore d'un meilleur rapport. Toute l'économie de production dépend de la polyvalence de la main d'œuvre humaine, comparée à la puissance des animaux ou des machines. Tous ces arguments sont incertains tant la longévité des animaux domestiques est contrainte par l'emploi qu'on en a et les soins qu'on leur prodigue. Il est difficile de comparer la longévité d'une espèce à l'autre, car elle est proportionnelle à leur taille. Pour éliminer le biais, il faudrait comparer les espèces par leur « temps de génération » respectifs. La « loi de Keibler » cherche à comparer les espèces animales entre elles, en reliant leur longévité à leur fréquence cardiaque. Tout semble fondé sur une constante, mais une espèce, la nôtre, a une durée de vie bien supérieure à ce qu'elle devrait être si on appliquait la formule de Keibler. La théorie est fautive, cependant les auteurs anciens avaient déjà comparé la fréquence cardiaque de l'homme à celle des animaux. La dissonance tient à ce que les hommes devraient vivre trente-trois ans et les chevaux, cinquante. Aristote, dans son traité des « Politiques » y revient : pour lui, la vie oisive des citoyens est la condition de leur longévité. Son raisonnement est fondé sur un ordre social que nous réproprons aujourd'hui, l'asservissement d'êtres humains. La force de travail des esclaves était mise à contribution en toute légitimité semble-t-il, comme et il en va encore de même, aujourd'hui, avec la force de travail animale.

Proliféicité des vaches et stérilité des mules :

Nous retrouvons le thème dans un conte étiologique où l'étable de la Nativité n'est pas occupée par un bœuf et un âne, mais par une vache et une mule :

« La Sainte Vierge coucha l'enfant entre les deux bêtes. Mais la gueuse mule tirait à elle tout le foin pour le manger et découvrait l'Enfant Jésus : au contraire, la vache ramassait le foin, en couvant le tendre Agneau, et de son haleine par-dessus le réchauffait : -Toi vache compatissante pour mon enfant, lui dit la Sainte Vierge, tu auras l'honneur des femmes : tu porteras neuf mois. Soit l'été, soit l'hiver, tu auras toujours le nez humide et l'haleine chaude en souvenir de ton bon cœur. En effet, ce bétail a toujours le nez en sueur. -Et toi, mule, dit Notre-Dame, toi et tes pareilles vous serez toujours sans produire. »³⁰⁶⁹

Un être aussi petit qu'un nouveau-né ne produit pas la chaleur nécessaire pour survivre et l'enfant divin serait mort si la vache n'y avait pourvu. En conséquence d'une continuité générationnelle sous l'apparence humaine, le cycle de procréation des bovidés domestiques partage un trait commun avec le « cycle » de procréation humaine. A l'inverse, la mule qui dénudait l'enfant, est maudite et devient stérile. Le

signifié de puissance de la chaleur animale, selon l'antinomie couvert/découvert appliquée à l'enfant et l'antinomie fécond/stérile appliquée aux animaux de la crèche, renvoie indirectement à l'opposition entre le mugissement automnal des taureaux en rut et le vain braiment des onagres, au printemps. Dans ce conte, la viabilité de l'enfant et la succession transgénérationnelle sont confondues. Revenons au cerf, car il reste le meilleur indicateur de la temporalité. Le souci de domestiquer le cerf vise-t-il à s'assurer une longévité éternelle ? La domestication des animaux aura permis d'accroître la longévité des hommes. Les animaux domestiques sont défavorisés par rapport à ceux restés sauvages, censés être restés plus robustes, plus durables. Il est logique que les plus vieux animaux du monde soient des animaux sauvages. Quel avantage les hommes obtiennent-ils des animaux sauvages, équivalent à celui qu'ils obtiennent au détriment des animaux domestiques ?

Le rouge gorge et les trois animaux domestiques :

Dans un récit rapporté par Souvestre se trouve une description extrêmement fine d'un enchanteur, sous la forme d'un rouge-gorge. Ninorc'h Madek, la bonne Ninnog, est une riche veuve. Elle a été dépouillée par ses trois frères de tous ses domaines et biens, du côté de Perros-Guirec. Il ne lui reste qu'une fille et une vieille vache noire. Celle-ci est mangée par un loup. Blanche Epine, la petite bergère, se désole et part seule sur la lande. Elle croit voir de l'or briller au sol. Las, c'est une herbe d'or dont le pouvoir lui permet de comprendre le chant des oiseaux :

« Qui es-tu ? » demanda Blanche Epine, étonnée elle-même de pouvoir comprendre les êtres non baptisés. — « Je suis Jean le Rouge Gorge, répondit l'oiseau. C'est moi qui ai suivi le Christ au calvaire et qui ai brisé une épine qui lui déchirait le front. En récompense de ce service, Dieu le père m'a accordé de vivre jusqu'au jour du jugement et d'enrichir une pauvre fille tous les ans. Cette année c'est toi que j'ai choisie. »³⁰⁷⁰

L'oiseau enchanteur lui remet des sabots et un bâton avec lesquels elle traverse le bras de mer jusqu'aux îles, d'où elle ramène une fameuse vache Mor-Vyoc'h (pour « *Mor-Buoc'h* »). La vache est tellement bonne laitière que le lait coule à mesure qu'on la traite. La veuve ne tarde pas à recevoir des offres de son frère Perrik, dont celle de recouvrer la ferme où elle est née :

« Ninorc'h accepta cette proposition. On la conduisit à la ferme, et, après qu'elle eut enlevé une motte de terre dans les champs, bu de l'eau du puits, fait du feu au foyer et coupé une touffe de crin à la queue des chevaux pour prouver qu'elle était devenue la maîtresse de toutes ces choses, elle donna Mor-Vyoc'h à Perrik. »³⁰⁷¹

La veuve récupère ainsi le tiers des biens dont elle fut spoliée. Evidemment, Mor-Vyoc'h ne reste pas chez cet homme malhonnête et revient chez la petite bergère... L'animal lui montre comment, à l'aide de verveine et en invoquant saint Ronan, s'en sortir :

« [...] maintenant dit Mor-Vyoc'h, promenez les feuilles depuis mes cornes jusqu'à ma queue et dites trois fois tout bas : saint Ronan d'Hybernie ! Saint Ronan d'Hybernie ! Saint Ronan d'Hybernie ! »³⁰⁷²

Ce qui a pour effet de transformer la petite vache en un fameux cheval, Marc'h Mor. Le cheval est tellement Bon-Porteur, que son dos s'allonge à mesure des fardeaux dont on le charge. La veuve l'échange avec son frère Fanche et récupère un second tiers de ses biens. Marc'h Mor revient de chez le fripon et Blanche Epine le transforme en un fameux bélier, Mor Vawd (pour Mor Maout). Le bélier a une telle toison qu'elle repousse à mesure qu'on le tond. La veuve l'échange avec son frère

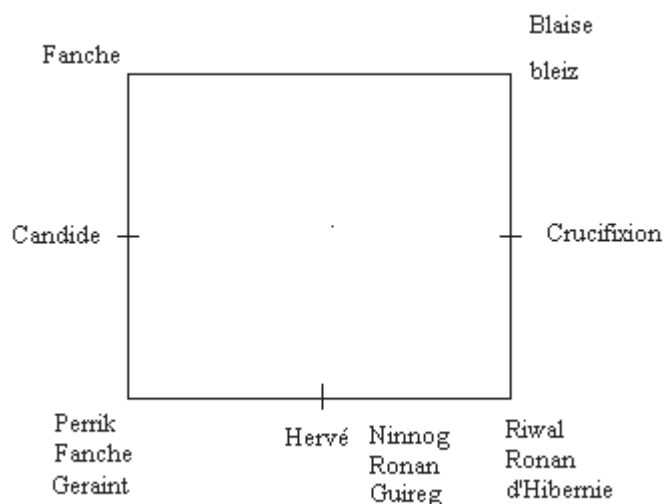
Riwal et récupère le dernier tiers de son domaine. Mor-Vawd alors disparaît : Jean le Rouge Gorge vient expliquer le fin mot de l'histoire et Blanche Epine fait bâtir une chapelle sur la lande, en action de grâce.

Ce conte donne deux séries d'indications ; la première est relative aux dates mythiques des Celtes insulaires. La seconde décrit les conditions de la commensalité des animaux domestiques : Ninnog s'assure des ressources fourragères (la motte de terre et son couvert végétal), de la qualité de l'eau et du chauffage des locaux. Alors seulement, elle peut couper des crins aux queues des chevaux, pour signifier le transfert de propriété. Ici le donateur des animaux mythiques et les donataires renversent les termes de la spoliation initiale. L'inversion du motif signifie la transitivity du terme médian : le frère rend sa part à Ninnog qui lui donne un animal domestique, chacun de ceux-ci rendant à leur propriétaire qui le lait, qui la force, qui la laine dont ils disposent, en retour de bonnes conditions d'existence. Ceux qui faussaient la transmission initiale du patrimoine se trouvent dépourvus car les animaux rejoignent Blanche Epine, malgré la bonne foi de Ninnog. Les trois éléments vitaux (nourriture, boisson, chaleur) généreusement octroyés aux animaux domestiques assurant la prospérité agraire, sont l'inverse des éléments par lesquels la disette est signifiée : lapidation pour signifier les champs pierreux stériles, crémation pour la destruction des chaumières, noyade pour la ruine des récoltes. La vie sauvage ne convient qu'aux « loups » et aux « ours », les devins reprenant le mode de vie sauvage. A l'instar des oiseaux quittant les territoires septentrionaux quand la dormance de la terre, le froid et les pluies hivernales succèdent à la floraison, à la chaleur et à la maturation des fruits, l'arrivée d'un loup dans le troupeau de Blanche Epine est le motif inverse du départ de Merlin pour rejoindre Maître Blaise (« *bleiz* » en breton, soit saint Blaise, fêté le 3 février). Le récit établit une relation entre les trois valeurs et les quatre directions, à partir de quatre hagionymes : Ninnog (fêtée le 4 juin quand Ronan l'est le 1^{er}), Perrik (fêté le 1^{er} août), Fanche (fêté soit le 1^{er} août, soit le 5 novembre) et Riwal (fêté le 1^{er} mai). L'intervention du loup dévorant la Noire, la petite vache bretonne de Blanche Epine, vient compléter la série des quatre dates mythiques :

« Vierge Marie ! Pourquoi ne m'avez-vous pas montré le loup ! (sic).
J'aurais fait le signe de la croix avec ma baguette pour le forcer à fuir ;
j'aurais répété ce qu'on apprend aux petits bergers qui gardent les troupeaux
dans la montagne : Vas-t'en par saint Hervé si tu es loup des champs ! Vas-
t'en par le vrai Dieu si tu es Satan ! »³⁰⁷³

La candeur de la Blanche Epine est totale ; elle n'a que onze ans, pure et vierge. Son alter ego, l'oiseau au plastron rouge qui ôte les épines de la tête du Christ à Pâques, chante sa gloire. Reportons toutes les indications calendaires sur un seul schéma, en plaçant toutefois la fête de saint Ronan aux calendes de mai, comme en Irlande :

Figure 102



Il semble manquer une date, symétrique du solstice d'été. L'indication est donnée par le trajet marin effectué par la petite fille, de Perros-Guirec aux Sept-Îles, aller-retour en sabots et sur son bâton : le trajet reproduit la course solaire au solstice d'été. Les quatre animaux prennent place aux quatre angles du parcours. Le loup, aux calendes de février avec saint Blaise, au Nord-Est. La vache en diagonale, aux calendes d'août avec saint Pierre, au Sud-Ouest. Le cheval, aux calendes de novembre avec Fanche, au Nord-Ouest et enfin en diagonale, le mouton aux calendes de mai, avec Riwal au Sud-Est. La correspondance entre les indications calendaires et directionnelles est donnée par le doublet Sept-Îles et vache, au Nord du périple mythique, opposé au doublet saint Hervé (dont l'attribut est le loup) et le 17 juin, ou saint Jean (dont le doublet est un rouge-gorge) et le 24 juin. La culmination solsticiale vaut pour la culmination méridienne, au Sud. On ne s'étonnera donc pas de l'axe orthogonal Est/Ouest, reliant la Crucifixion à date pascale et au natalice de sainte Candide.

La légende de saint Guirec (fêté le 17 février, à l'Ascension et le 10 août) rapporte que le saint homme a traversé la mer dans une auge de pierre, en provenance d'Irlande. Il débarque avec quelques confrères sur la grève de Ploumanac'h et s'établit à l'endroit devenu Perros-Guirec. Il est élu abbé de Traou-Perros, un monastère rattaché à l'abbaye de saint Jacut. Il est fêté la veille de l'Ascension, date d'une procession de pardon (jeudi de la cinquième semaine après Pâques, du 23 avril au 23 mai). Sous le nom « Geraint », il est fêté le 10 août. Sous ceux de « Guireg », « Kireg » ou « Guevroc », il est fêté le 17 février.

La légende de sainte Ninnog (fêtée le second dimanche de mai) est plus précise ; fille de Brychan Brycheiniog et Meneduc, elle est placée en fosterage chez Gurgentelu Ilfin et sa femme Gwennargant. Promise à un roi des Scots, elle décide de rester vierge et quitte le Pays de Galles. Elle accoste en Broereg en un lieu nommé Poul Ilfin, probablement « Le Pouldu » actuel. Elle se trouve sur les terres du seigneur de Vannes, Erec, le premier comte de Cornouailles, qui lui donne de quoi s'établir. Plus tard, Erec chassant un cerf le vit échapper à ses chiens et se réfugier dans l'église de sainte Ninnog, se couchant aux pieds de la sainte femme alors qu'on chante les Psaumes. Erec confirme ses dons et y ajoute de quoi subvenir aux besoins annuels de la communauté religieuse, soit 300 boisseaux de blé et 300 têtes de bétail. Elle édifie deux monastères, un pour les hommes et un pour les femmes : Albert Le

Grand retranscrivait la *Vita Sanctae Ninnocæ*, en donne l'acte de donation, daté de 458 !

La sainte femme est représentée dans l'église de Ploemeur, avec un cerf blanc à ses pieds. La statue de l'abbesse avec son cerf se trouve dans la chapelle Sainte-Anne. Une statue du XV^e siècle dans la chapelle de saint Simon et saint Jude, la représente en abbesse. Son natalice est le 3 juin en Irlande (sainte Ninne) et le 4 juin en Bretagne. Son pardon a lieu en mai, le second dimanche (entre le 7 et le 14 mai), sous le surnom « Ninnoc », « Nennec », etc. On l'invoque alors en cas de stérilité féminine. Son nom gallois, Gwengustle, est devenu « Goncuff », « Gwenguff » ou « Vengu » en Bretagne. Sainte Candide (fêtée le 22 septembre) lui a été préférée dans le martyrologe. Elle est invoquée à Scaër, où la fontaine est dédiée à sainte Goncuff et l'église paroissiale, à saint Alain et sainte Candide. Son pardon a lieu le premier dimanche d'août : on l'invoque pour les maladies des yeux et la stérilité des femmes. A Tourc'h, la chapelle Sainte-Candide est située à Loconduff. L'église paroissiale de Tourc'h est dédiée à saint Cornély (fêté le 16 septembre). Le pardon de sainte Goncuff a lieu le second dimanche de juillet : on l'invoque pour les maladies des enfants.

Selon Eugène Rolland (1906), la biche blanche de sainte Ninnoch se manifeste le soir sur la lande, où elle échappe inmanquablement aux chiens et aux coups de feu. Peut-être vaut-il mieux éviter de se marier en mai, car les mariés qui la verraient le soir de leurs noces sont certains de mourir dans la nuit. En définitive, qu'il s'agisse du rouge-gorge pascal, de l'aubépine, d'un cerf ou d'une biche blanche, les indications temporelles semblent être ce que l'homme doit attendre des espèces sauvages et qu'il ne peut plus obtenir des espèces domestiquées. Ayant domestiqué la nature féminine, la lunaison lui échappe : il doit subdiviser l'année en 52 semaines au lieu des douze moins lunaires initiaux.

La légende de saint Allyre et de sainte Elidie :

Une légende de métamorphose de fille en biche, à peu près concomitante de celle de sainte Marguerite, évoque « Lide », « Elédie » ou « Héliodie », bergère de son état à Saint-Alyre-d'Arlanc. L'intendant du seigneur de Poulargues chasse par là. Peut-être a-t-elle cru drôle de le « houpper » ? Le triste sire cherche à la violer. La bergère en fuyant s'emmêle dans les ronces : elle est retenue puis tombe. Le chasseur croit enfin la tenir, mais la fille se transforme en biche. De dépit, il l'égorge près de la fontaine Roumée, dont le nom provient, selon la tradition locale, de l'eau rougie du sang de la fille. Le village de Saint-Alyre-d'Arlanc était autrefois appelé La Chaise-Dieu ou Saint-Jean-d'Entraigues. La procession en mémoire de sainte Elidie a encore lieu le second dimanche de juillet : les participants rejoignent la chapelle du Bois, où se trouvait vraisemblablement la fontaine. Saint Allyre, un saint homonyme, est fêté le 7 juillet. La même légende d'une fontaine miraculeuse, où l'on peut voir le jour de la Fête-Dieu ruisseler les gouttes de sang d'un berger assassiné, existe à Saint-Germain-l'Herm, non loin de là. Saint Germain d'Auxerre est fêté le 31 juillet, à la vigile des calendes d'août.

Comment établir un rapprochement entre les toponymes en « herm- » déjà rencontrés à propos de saint Goussaud et ceux en « roum- » ? Le dictionnaire de Coste (2006) ouvre deux pistes d'interprétation à partir du toponyme « Roumée » : soit la fontaine tire son nom de la ronce (l'étymon serait « *rumex* ») ce qui va dans le sens de l'étiologie de la chute de la bergère, ralentie dans sa fuite par les griffes de la plante. Sinon la fontaine tire son nom des mots « rume » ou « roumat », qui

désignent des terres brûlées par le soleil. Pour cet auteur, l'étymologie de « roumat » est inconnue. Plutôt que de faire le rapprochement lexical avec les « hermes », de hauts plateaux arides servant de pâtures aux troupeaux de moutons, la « fontaine Roumée » pourrait être un lieu caractérisé par la couleur rouge. Nous faisons le rapprochement entre la gorge souillée de sang de la biche et le plastron rouge de l'oiseau, dans le conte de Ninnog. Nous retrouverons un motif voisin dans un conte de Souvestre, dont l'héroïne est Rozenn.

La végétation épineuse du plateau, comme le lieu de la rumination des moutons ou du « rumex » qui y pousse, désignent la ronce retenant les filles ou la ceinture retenant leur vêtement. Les motifs sont ici laborieusement rapprochés du thème de la continuité transgénérationnelle. Bien que le conte ne dise pas si les poils de la chèvre de la Lienne pouvaient être filés de manière à obtenir un cordeau d'arpentage, nous retrouverons les motifs en ce sens dans la légende de saint Galonnek et dans le conte de Ninnog. La biche allaitant apparaît dans le lai de Guiguemar, dont les motifs cervins sont proches de ceux du conte de la biche de Caude-Côte.

La légende du pied de la « biche » :

Le chevalier Waleran, seigneur de Bourcy, devait un tribut de quatre perdreaux au comte d'Houffalize, à remettre chaque année à la saint Jean. Une année, malgré de longues chasses, il n'en trouve aucun. Au soir tombant, il se repose de sa journée de chasse et entend un chant d'une beauté indicible. Il rencontre une jeune fille perdue au retour d'un pèlerinage. Waleran l'aide à retrouver son chemin : en récompense, elle lui montre un arbre où perchaient des dizaines de perdreaux. Bien que déjà marié à dame Gertrude, Waleran veut l'épouser. La belle accepte le mariage mais pose une condition : jamais Waleran ne devra prononcer un mot sacré en sa présence. Il l'épouse et découvre son infirmité : son pied gauche est celui d'une biche. Le temps passe et naissent deux enfants. Un soir de banquet, Waleran est pris de malaises et se plaint : « Sang du Christ, je me sens mal ! ». Aussitôt la belle disparaît dans un tourbillon de flammes et de fumées. Alors Waleran s'aperçoit qu'il avait pris Satan pour épouse... Pour échapper à la damnation, il part en croisade et à son retour, mènera une vie exemplaire.

Le récit est difficile à situer dans le cycle saisonnier, sauf à le rapprocher d'une légende hagiographique. Les motifs narratifs de la légende de saint Walhère, fêté le 27 juin, sont comparables à ceux de la biographie de saint Berchaire, fêté le 26 septembre. Dans celle de saint Vénérand, fêté le 24 décembre, rien n'apparaît en relation avec la chasse ou les cerfs, sinon le lieu d'inhumation du saint homme, à proximité de l'église Saint-Allyre. Or ce dernier est associé indirectement à la légende d'une métamorphose en biche. En définitive, la métamorphose de la fille-biche est à rapprocher de celle de la sirène. La ceinture de l'amante de Guiguemar a la même fonction narrative que les cordeaux tirés d'un cuir de cerf par Raymondin, de sa bure par saint Galonnek, de la toison de la chèvre d'or de la Lienne ou de celle du mouton de Ninnog. Ces signifiés devraient permettre de comprendre l'énigmatique légende de la fée de Carrouge, une Hécate normande puisque Carrouge dérive de « quadrivium », le carrefour de quatre routes.

La légende de Carrouge :

Le sire de Carrouge a épousé une femme aussi belle que lui. Cependant, le couple n'a pas encore d'enfant. Après quelques années, l'entourage commence à

jaser. Un jour à la chasse, le sire de Carrouge suit un cerf tant et si bien qu'il distance ses compagnons et se trouve seul à mener la chasse. Il arrive à une fontaine, le cerf disparaît tandis que le chasseur voit une femme nue se baignant. Il en fait son amie, tarde à rentrer et passe la nuit à danser avec elle. Au matin, il rentre chez lui, prétextant les hasards de la chasse et cache son aventure. Son épouse est bientôt enceinte, mais s'inquiète des absences nocturnes répétées de son mari. Lui n'en dit rien. Elle finit par le suivre afin de savoir où il se rend la nuit, et le voit danser avec son amie. L'épouse se tait. Rentrée chez elle, elle décide de faire justice elle-même. Elle se rend à la tombée du jour à la fontaine, avant que son mari n'arrive, et poignarde la fée dont le corps s'évapore dans l'instant. Au château, elle trouve son mari tué d'un semblable coup de poignard sans qu'aucun meurtrier n'ait été vu. Il porte en outre une marque rouge au front. Son temps venu, la dame de Carrouge accouche d'un fils portant au front la même marque que son défunt père. Les fils de la lignée du sire de Carrouge, durant les sept générations suivantes, ont porté au front cette marque.

Ce récit est l'un des rares exemples d'une double métamorphose, relative au cerf et à la fée, et par récursivité narrative, à la fée et à son amant dont la descendance fut marquée au front, comme un cerf. Malgré l'absence d'une mention directe du rythme cardiaque des cerfs, cette légende laisse supposer que la métamorphose du sire de Carrouge en cerf est la cause directe de la continuité générationnelle. Nous devrions en conclure que l'affaire s'est jouée à l'équinoxe d'automne et que le premier sire de Carrouge portant une marque au front est né au solstice d'été, mais l'indication pertinente est ailleurs : durant les sept générations suivantes, soit durant 243 ans si le « siècle » normand valait trente ans et quatre mois, les sires de Carrouge gardent au front la marque de leur aïeul. Est-il envisageable que le décompte des 1012 ans assignés à la triple Etaine, soit quatre « cerfs » plus une soulte de 40 ans, ait trouvé un écho dans les huit générations normandes ? Il est impossible de le savoir sans connaître la valeur assignée au calcul des générations.

Admettons que les clercs ayant transcrit le mythe d'Etaine aient été versés dans le comput calendaire et tentons de restituer le décompte à partir d'une soulte nulle, c'est-à-dire quand quatre « cerfs » valent trois fois la vie d'Etaine. Le module de calcul est alors de 31 ans et 8 mois par génération, au lieu des trente ans et quatre mois d'un « cerf » de 243 ans, à Carrouge. On aboutit à un cycle précessionnel de 25 616 ans, à partir de la formule d'Hésiode. Cette valeur, plus plausible que la valeur originelle attribuée à Hipparque, aurait pu lui être substituée : l'argument est qu'elle était recalculée sur de meilleurs fondements, dix siècles plus tard. Tout ceci reste une conjecture puisqu'aucun document, à notre connaissance, ne corrobore la relation entre les huit générations de Carrouge et les quatre quanta de 253 ans chacun, valant les trois vies d'Etaine.

Résultats :

La longévité et la symétrie des moyens de tuer :

Dans notre culture, le trio proie/prédateur dont le terme médian est un homme, est constitué du cerf et du loup. Sur le chaudron de Gundestrup, le duo proie/prédateur encadre une entité imaginaire. Nous rapprochons cette image de la légende de la fée de Carrouge (un cerf dont la descendance mâle est marquée au front pendant sept générations) et du lai de Bisclavret (un loup dont la descendance

féminine est marquée au nez). Nous n'avons pas trouvé de récit autre que celui des pirscheurs alsaciens, prétendant qu'ils pouvaient être tués par les cerfs : la réciprocité des destins des cerfs tués par les chasseurs et des chasseurs censés risquer leur vie, est difficile à soutenir tant les risques sont asymétriques et les moyens de tuer, disproportionnés. Expliquons-nous : dans un récit réaliste comme sont censés l'être les témoignages ethnographiques, le chasseur mourant prématurément reste l'auteur de son propre dommage. Le cerf ou le loup, ou tout autre aléa provoqué par une entité surnaturelle, n'en sont la cause que par accident. Le signifié de puissance de l'accident de chasse reste l'antinomie succès/échec. Le risque de mourir en affrontant un cerf n'a aucune bonne raison d'être évoqué, sinon pour consolider la fonction narrative de la chasse.

Le signifié de puissance de ce mode de chasse serait-il l'égalité entre la longévité des cerfs et celle des hommes ? Si le cerf et le chasseur sont censés s'affronter de façon «équitable», cela revient à reculer l'échéance du trépas humain. Un cerf celtique vit 243 ans ; ceux de saint Neets parviennent à l'âge canonique de quatre « siècles » : on ne sait pas s'il s'agit de 120 ans ou de 400 ans. S'il s'agit de « siècles » trentenaires, les cerfs étaient à l'apogée de leur pointure quand ils se sont attelés et avaient complètement ravalé quand ils ont perdu leur marque blanche distinctive. Actéon aurait-il vécu mille ans s'il n'avait été pris par ses chiens ?

Les dates de hiérogamie et le genre des enfants à naître :

Le motif narratif est construit autour d'entités gynémorphes en des lieux indéterminés (la fontaine, le gué, l'île), au cours d'allers et retours entre le monde et l'au-delà. Le chasseur se plaint d'être retenu contre son gré auprès de la dame et prétend vouloir retrouver le monde, son épouse, ses compagnons d'aventure ou la cour du roi. Le retournement de situation narrative consiste dans une brutale contraction du temps : trois cents ans du temps courant s'écoulent en un instant, au moment où le héros revient dans le monde. Dans le roman de la dame de Vergi, l'auteur va jusqu'à faire le décompte de la suspension du temps passé auprès la femme aimée :

« C'est une joie sans mélange [...] mais pour l'amant qui en jouit, elle ne sera jamais assez longue : les instants qu'il vit lui sont si chers que même si la nuit devenait semaine, si la semaine devenait mois, le mois un an, et si un an devenait trois, et trois ans vingt, et vingt ans cent, au moment où approcherait le terme, il souhaiterait qu'il y ait encore une nuit avant que se lève le jour ! »³⁰⁷⁴

Comment expliquer que trois siècles valent trois de nos jours ? Le passage du monde réaliste à « l'autre » monde, concerne les deux genres sexués : le chasseur de cerfs des récits et la dame à la fontaine. Dans la théorie aristotélicienne du désir sexuel, la continuité des générations relève d'un équilibre dynamique. Les valeurs solsticiales sont conjuguées selon le genre sexué : le maximum masculin est hivernal et le maximum féminin, estival. Selon ce critère, le mythe de Pwyll et Rhiannon (la version hivernale) est le complément de ceux de Dagda et d'Étaine, de Cruniunc et Morigain à Macha (les versions estivales). Ainsi une relation entre le monde imaginaire hors du temps commun et notre monde, pourrait n'être fondée que sur la théorie aristotélicienne des désirs, bien que les récits des Celtes insulaires soient déclinés en deux dates solsticiales et quatre dates intermédiaires. Comment le prouver ? Il faut d'abord faire correspondre chacun des solstices à un événement distinct pour chaque genre sexué. L'observation d'Aristote y pourvoit pour le désir - qu'on assimilera à un accouplement- mais il ne dit rien de la génération effective.

L'observation de la pulsion sexuelle masculine selon Reinberg -assimilée à l'un des équinoxes- n'en dit pas plus. Toutefois l'observation chronobiologique est corroborée par le dicton indiquant le mois de juin comme celui de la parturition féminine. Comme le mythe marial en est l'inverse, la symétrie semble établie entre une assertion relevant de la connaissance objective et un récit mythique. Cette « symétrie » est attestée dans l'énoncé suivant :

« D'anciennes matrones maintiennent que si on veut faire un fils, il faut le faire au matin, de jour, et qu'une fille se fera aux vêpres, de nuit. [...] »³⁰⁷⁵

L'énoncé associe à l'opposition solsticiale, une distinction supplémentaire, à savoir la naissance des garçons au solstice d'hiver et de filles, au solstice d'été. Le référentiel temporel est cohérent car il suffit d'assimiler prime au Levant équinoxial et vêpres au Couchant équinoxial. La croyance vernaculaire confond allégrement le rythme quotidien des accouplements et la procréation. En définitive, si les accouplements matinaux printaniers engendrent des garçons comme dans le mythe marial et que par antithèse, les accouplements vespéraux automnaux engendrent des filles, il devient impossible de distinguer le motif d'un contexte chrétien : l'interprétation tourne court.

L'entité gynémorphe et la jument :

Rapprocher Stanna d'Ysave, fait de Stanna l'homologue de trois animaux, une jument, une truie et une chienne. Le rapprochement entre la série animale et l'intrigue du roman est lié au temps qui passe : Ysave enfante Caradoc Briébras, mais en vieillissant elle devra céder la place à l'épouse de celui-ci. L'intrigue peut alors être réduite à trois étapes. La reine Ysave accapare le pouvoir et Caradoc Briébras doit confirmer son aptitude à régner. Ayant prouvé qu'il est le meilleur chevalier du moment, Caradoc Briébras prend femme et accède à la royauté. Il aura à partager d'une partie de ses prérogatives avec son épouse. La reine Guinier prouve sa capacité à enfanter, dans le don qu'elle fait de sa personne. Le cycle reprendra quand Guinier et Caradoc Briébras transmettront la royauté à leur fils. Ces trois étapes sont illustrées dans le roman de Caradoc par les substances suivantes : le venin, durant l'adolescence de Caradoc Briébras. Puis le principe actif du vinaigre, au moment où Guinier fait don de sa personne, dont la représentation est le lait. Et enfin, le vin quand les capacités de Guinier sont confirmées par l'ordalie du cor béni.

Le rôle paternel n'est explicite qu'au début du roman : le roi Caradoc s'accouple avec les trois femelles animales, tandis qu'Eliavres prend sa place dans le lit d'Ysave. Une fois le secret de la conception de Caradoc Briébras dévoilé, le roi Caradoc force son rival à s'accoupler à son tour avec les trois animaux. La structure comportant ces deux récits enchâssés l'un dans l'autre, se retrouve dans le Mabinogi de Math. Ainsi le temps qui passe d'une génération à l'autre serait compté par une séquence animale : le chien pour le grand-père, le porc pour le père, le cheval pour le fils. C'est dans cet ordre qu'Esope présente les trois âges de l'existence humaine, bien que le bœuf grec prenne la place du porc breton. Il y a là une autre conception du nombre. Les « valeurs qualitatives » des animaux, cardinales jusqu'ici, se révèlent à présent ordinales. En conséquence, il importe peu de savoir si l'entité gynémorphe est une chienne, une vache ou une jument si ces trois apparences ne font que refléter le changement de statut dans la lignée générationnelle : chienne en début de cycle transgénérationnel, vache en position médiane, jument en fin de cycle. On sait en effet, que les permutations sont possibles quand la femme se trouve dans la position médiane : en tant que mère d'Etaine III, Etaine II est aussi fille d'Etaine I. Sous

l'apparence d'une chienne, la femme n'est plus fille de quelque femme -sauf à prononcer le nom de la défunte ce que ne font pas les listes généalogiques-, et sous celle de la jument, elle n'est pas encore mère. L'assimilation de la chienne à la femme stérile et de la jument à la femme encore vierge, serait-elle la clé du motif narratif ? Si les statuts de mère et de fille ne sont pas exclusifs l'un de l'autre dans la culture celtique, il semble qu'il en ait été autrement pour les hommes. En effet, les capacités reproductrices masculines sont définies par un mythe : passé l'adolescence, un homme est capable d'engendrer jusqu'à sa mort. Dans ce contexte, les processus vitaux, l'entéléchie d'Aristote, sont inégalement répartis. En passant de ce qu'elle était, la jument, à ce qu'elle doit être, une vache, Guinier passe de la virginité à la maternité en puissance, sinon en acte. Parallèlement, en passant de ce qu'elle était, une vache, en ce qu'elle doit être, une chienne, Ysave abandonne la royauté pour entrer de plain pied dans la sagesse. On ne s'étonnera pas qu'un chien, dans le mythe de Rhiannon ou le culte vernaculaire de saint Guinefort, soit infanticide ou ophiophage selon les versions du mythème.

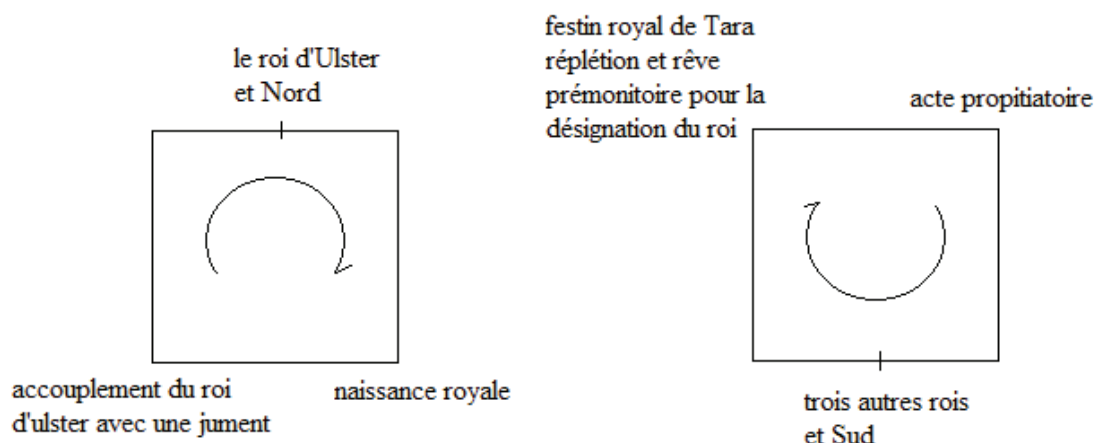
Rhiannon a l'apparence d'une jument, saillie en été pour mettre bas l'été suivant, mais on la fait passer pour une chienne. Dans le mythe irlandais, Etaine est explicitement une vache au moment où elle cherche à se laver à la source de Nechtan. La question des commutations est tout autre, qui consiste à interpréter la différence entre la séquence du cheval, du porc et du chien dans un récit, et des séquences différentes, dans d'autres contes : le cheval, le bœuf et le mouton dans le conte de Ninnog, par exemple. Je pense qu'il existe deux autres représentations de la fécondité féminine, l'une en biche, saillie à l'équinoxe d'automne pour mettre bas au solstice d'été, l'autre en chèvre du genre *Capreolus*, saillie aux calendes d'août pour mettre bas aux calendes de mai. Cette opinion est fondée sur les durées de grossesse, de huit à douze mois selon les apparences animales. En conséquence, il est inutile d'exploiter les récits relatifs à la prolificité des femelles animales, au sens des espèces multipares au cours de la même année : les truies, les chiennes, les chattes et les rattes. Un tel motif ne fait que décrire la descendance en puissance, par le truchement des filles d'une femme parvenue à l'âge de « chienne ».

L'entité andromorphe et la jument :

La mention Elembiu, pour un mois débutant aux calendes d'août et finissant quelque temps avant l'équinoxe d'automne, traduit vraisemblablement un état du calendrier gaulois postérieur à la réforme julienne. Si le calendrier gaulois est établi en fonction de la latitude d'observation des astres, le mois Elembiu devait s'achever vers l'équinoxe d'automne. L'importance que nous accordons au mois d'Elembiu est déterminée par le signifiant calendaire précédent, « *Equos* », dont le signifié théologique est Epona, la Rigantona gauloise ou la Rhiannon galloise. Le refait du bois animal et l'aoûtement du bois végétal devaient se situer au milieu d'*Equos* et signifier le couchant solsticial hivernal. Le mois de Simiuisonna débutait avec le solstice d'été.

Patrice Lajoie (2012) a identifié dans les *Vitae Sancti* du XV^e siècle, deux mentions prouvant que le théonyme irlandais « Eochaid », devenu un hagionyme « Eochu » ou « Eochodius », avait été traduit par son équivalent latin « *Equitius* ». Le saint homme est fêté le 12 août. On sait aussi que le roi d'Ulster s'accouplait avec une jument blanche, quand le sacrifice d'un taureau (à Emain Macha) ou d'un cerf (à Lusignan) aurait fait aussi bien l'affaire :

Figure 103



La date du rite décrit par Giraud de Barri est inconnue. S'il était exécuté aux calendes d'août, il s'agit de la déclinaison rituelle du mythe de Rhiannon. Le rite est alors complémentaire de ceux d'accession à la royauté dans les trois autres provinces, mieux loties que l'Ulster et apparemment, mieux disposées à célébrer l'abondance solsticielle estivale que leurs voisins du Nord. La complémentarité est établie en rapprochant plusieurs versions narratives de l'arrêt du temps. Suspension du temps diurne durant la gestation d'Etaine (de prime à vêpres, au solstice d'été) et lors de la fuite de Marie, le temps que les plantes poussent suffisamment pour la cacher (de « *thallos* » à « *karpos* », soit de l'équinoxe de printemps à l'équinoxe d'automne). Suspension du temps nocturne durant la course du braconnier Eugebrandus (quatre heures avant prime du solstice d'hiver) et la bataille d'Amblève (de matines à prime, au solstice d'hiver).

Nouvel An et le rite de renouvellement :

L'Eglise propose un mythe articulé autour de trois dates, l'Annonciation et la Nativité hivernale pour les motifs naturalistes ou peu s'en faut, puis Pâques pour les motifs eschatologiques. Les dates furent déterminées en fonction du calendrier julien et des repères astronomiques. Dans le culte chrétien, aucune date n'est consacrée au changement d'année ou au solstice d'hiver, puisque la fête célèbre la naissance divine. Peu importe alors le décalage entre le solstice d'hiver et le Nouvel An, décalé en raison de contingences historiques particulières au comput romain (respecter le rite des Saturnales, en l'an -46). Le calendrier liturgique chrétien a quasiment annulé l'écart entre la fête et le solstice, en fixant la date festive le 24 décembre. Il est difficile de se prononcer sur l'antériorité des mythes celtiques par rapport au mythe chrétien car on ne sait rien du mythe de la naissance divine chez les Celtes préchrétiens. Les versions connues sont postérieures à l'instauration du culte chrétien. Il est possible d'identifier les motifs calendaires dans les deux versions de la naissance divine, chrétienne et celtique médiévale. Mais tant qu'il manque les versions préchrétiennes, censées être équinoxiales, comment trancher ? Comment savoir si Rigantona conçoit en septembre pour accoucher au solstice d'été, ou conçoit au solstice d'hiver pour accoucher en septembre ? Le seul indice est la date dédiée à sainte Reine, le 7 septembre. Dans le mythe d'Etaine, un arrêt du temps durant neuf mois restaure les apparences astronomiques estivales. Ce récit plaide en faveur d'une délivrance estivale. Dans mythes de Macha et Rhiannon, les dates sont intermédiaires : est-ce par réaction à l'acculturation ? Ces récits seraient la réponse insulaire à l'administration romaine.

Les trois mythes mettent en évidence des chevaux. Or plusieurs géoglyphes représentant des chevaux témoignent de l'ancienneté des motifs équins, chez les Celtes insulaires. L'exemple le plus ancien, daté du I^{er} siècle avant notre ère, se trouve à Wilmington. Sa dimension de 365 pieds et son orientation au couchant équinoxial sont congruentes d'un thème calendaire. Là encore, à condition de faire du géoglyphe l'équivalent de Rigantona, et du soleil couchant équinoxial, l'équivalent de Daga Devos, le thème figuratif plaide en faveur d'une hiérogamie automnale. A Cerne Abbas, où le géoglyphe est orienté de façon équinoxiale mais où le rite contemporain est organisé selon les dates « intermédiaires », tout se passe comme si la grossesse mythique se déroulait entre les calendes d'août et les calendes de mai, en concomitance de la dormance végétale. Le rite est donc comparable au mythe de Rhiannon marquant le début (hiérogamie en août) et la fin (accouchement en mai) de l'hiver mythique des Celtes médiévaux. Dans le Mabinogi de Pwyll, Rhiannon est accusée d'avoir tué son enfant. La « jument » accomplit la sentence sans mot dire, tant qu'elle est sous le joug. Dans la branche suivante du Mabinogi, Manawyddan réussit à faire revenir Pwyll et Rhiannon de l'au-delà ; il aura fallu une montée en puissance successive des clercs, prêtres et évêques pour que cesse la malédiction sur le Dyved. Les époux révèlent alors ce que fut leur supplice :

« Pwyll portait au cou le marteau de porte du porche de la cour, et Rhiannon portait au cou les colliers des ânes, lorsqu'ils avaient tiré les charrettes de foin. Telle a été leur punition. »³⁰⁷⁶

L'indication de la fenaison rapproche la « jument » Rhiannon du cheval Bayard qui ne crie qu'après être délivré de son frein, au solstice d'été :

« [...] encor i est Bayars, se l'histoire ne ment,
et encore l'ioït on à feste saint Jehan
par toutes les anées hanir moult clèrement »³⁰⁷⁷

Le signifié de puissance est la « délivrance », au sens du cri poussé par la parturiente et par la jument qu'on a débarrassée de son joug. Les récits et les géoglyphes insulaires corroborent l'interprétation de la date de septembre comme celle de la hiérogamie celtique, avec naissance de l'enfant divin en juin. Cette date est celle d'Horn Dance à Abbot's Bromley : les masques sont donc redondants puisqu'il y a d'une part les « cornus » alternativement blanc et noirs et d'autre part, un cheval-jupon. Je pense que les masques blancs et noirs représentent le couple divin, lors de la transition équinoxiale, tandis que le cheval-jupon est un élément connexe tel que l'est Elcmar dans le mythe d'Étaine. Cette opinion est fondée sur le rôle des chevaux, lors de l'accession à la royauté (le récit d'Hérodote au sujet de Darius) ou lors de la conquête d'un royaume que la fille d'un roi apporte en dot (le lai de Doon).

Delamarre traduit « *Ulatos* » par « prince » : Macha crie lors de l'accouchement de ses jumeaux, en vainquant les princes d'Irlande sur leur champ de courses. Outre la délivrance, son cri signifie l'accession de ses fils à la royauté. Le mot « bayart » dérive d'un contenant, une sorte de brouette sans caisse ni pieds. Le cheval bayart est un bon « porteur », ce dont tout cavalier souhaite disposer. La « baille » est un baquet, comme dans le mythe de Lleu. Le « barillon » sert à transporter des charges de foin, un « sac » dont nous retrouvons l'équivalent dans le mythe de Pwyll. « Bayart » n'est-il pas un qualificatif dont le signifié de puissance serait la capacité à porter une charge ? Le cri d'un cheval peut alors servir à désigner un cheval abandonné ou la délivrance d'une « jument ». Le hennissement de l'étalon à la saillie ou le cri de la jument à la délivrance sont synchrones, puisque la durée de gestation vaut un an. Le cheval est parfois désigné de façon allusive, par le truchement des oreilles du roi Marc ou d'Urien, le fils aîné de Mélusine. Le cri

poussé par Mélusine à une date solsticiale quand la fée est contrainte de quitter son foyer, dix années après l'avoir fondé (Mélusine a donné dix enfants à la famille des Lusignan). Le décompte hebdomadaire, explicite dans ce récit, facilite le raccord entre le temps solaire (le hennissement) et le temps mensuel ou lunaire (le bain de la fée). Le roman d'Yvain a aussi pour thème un délai d'un an, offert par Laudine mais dont Yvain use maladroitement. Dans ce texte, Urien est le père du chevalier Yvain et l'époux de la sœur d'Arthur, la fée Morgane. Dans d'autres récits, Urien est le père d'Yvain l'Avoûtre (« le bâtard »). Nous n'avons pas trouvé l'épisode où Urien est associé au cri équin mais, chez Chrétien de Troyes, son fils Yvain est explicitement invité à remplir d'eau un bassin, avec pour conséquence de renverser le cours des choses comme dans le mythe de Mélusine, quand Raymondin épie sa femme au bain. Ces motifs se retrouvent dans la légende de Locronan, car la Kebenn est explicitement associée à la « jument de pierre » tandis que « kibenn », en breton, désigne un bassin ou un cuveau. La jument est omniprésente dans les récits de changement d'apparence sans qu'on puisse systématiquement associer à ceux-ci la date hivernale dans le calendrier julien (la Guillanée), ou à la date printanière dans le calendrier archaïque (l'aguignette, sous les formes du cerf et de l'anette).

L'entité andromorphe, la vache et la biche :

Nous relevons chez Coste (2006) la notice suivante :

« Boine : broussailles. De l'ancien français boina, dont on ignore l'origine.
Un terme homonyme a signifié limite. »³⁰⁷⁸

On aura reconnu la rivière Boyne, les théonymes Boand et Bovinda, et l'apparence de « vache blanche » que Sterckx associe à Stanna et Thironna. En général les théonymes féminins associés aux eaux thermales sont « Damona » et « Bormona ». C'est le cas notamment à Bourbon-Lancy et Bourbonne-les-Bains. « Stanna » est celui attesté à La Bourboule : nous devons en quoi la mythologie des eaux peut-elle nous éclairer sur l'apparence animale de la divinité ? On aura compris que Bovinda (« *Bormoboenda* » ou « *Boand* » comme théonymes, puis « *Boyne* » comme hydronyme et toponyme) et Damona, sont équivalentes au regard des désignations animalières. Peu importe qu'il s'agisse, pour l'une du grand gabarit zoologique et pour l'autre, du moyen. Tout ce que nous avons vu au sujet des mâles, ne s'applique pas aux femelles : celles-ci sont plus faciles à manier et moins dangereuses que ceux-là. Les femelles mettent bas des « faons » ou « fédons », selon la graphie adoptée pour les dérivés du mot « fœtus », et si l'éleveur sait s'y prendre, le sevrage précoce des petits lui permet de se procurer le lait en surplus. Les animaux sauvages sont censés pourvoir à la nourriture lactée des ermites, soit directement, soit en fournissant le lait nécessaire aux soins des nouveau-nés que ces ermites élèvent, dans un rapport privilégié avec une entité surnaturelle. Il est donc tout à fait plausible que la relation entre la propriété curative de la source et son animal emblématique soit analogique. La source thermique serait au patient, ce que le lait est au nourrisson. Il n'en demeure pas moins que ces sources sont sous la tutelle d'une entité masculine, Borvo ou Grannos sous ses noms gaulois, Apollon sous son nom gréco-romain. La relation analogique serait alors que la source est aux patientes, ce que le sperme est à la reproduction. On ne s'étonnera donc guère de ce que la chaleur des eaux, leur bouillonnement, soit assimilé à leur pouvoir fécondant. Ainsi Boand, quand elle souhaite effacer les traces de son union coupable, ne parvient pas à se baigner à la source de Nechtan : la source se met à bouillonner qui lui brûle, une jambe, un bras, un œil !

« Boand, d'où cela vient-il ? Ce n'est pas difficile, Boand, femme de Nechtan, fils de Labraid, alla à la source secrète qui était dans la prairie du Sid de Nechtan [...] Elle fit le tour de la source vers la gauche par trois fois. Trois vagues se brisèrent sur elle, hors de la source. Elles lui enlevèrent une cuisse, une main et un œil. Elle se tourna vers la mer, fuyant sa honte, et l'eau la poursuivit jusqu'à l'embouchure de la Boyne. C'est elle la mère d'Oengus, fils du Dagda. »³⁰⁷⁹

Dans le mythe d'Étaine, « l'arrêt du temps » signifie une grossesse divine selon les modalités humaines. La version médiévale irlandaise est estivale, mais la version contemporaine bretonne a inversé le motif : sainte Geneviève (fêtée le 3 janvier) doit être l'équivalent de Génovéfa, *conhospita* de saint Télo. Nous rapprochons la légende de sainte Geneviève de celle de sainte Alix (fêtée le 9 janvier), pour prouver que la compagne d'un saint homme, vouée à demeurer vierge, a cependant enfanté. C'est alors sous le nom de sainte Reine qu'elle apparaît, le 7 septembre. Quand la sainte femme est nommée Alix, son cotitulaire à cette date est saint Renaud, saint Théau ou saint Kentigern. Toutes ces légendes sont rapprochées les unes des autres, à partir de l'intervalle de neuf mois, séparant l'indication calendaire de l'un des genres sexué, de celle associée à l'autre genre. Outre les neuf mois d'écart, l'allaitement de l'enfant par une biche est un motif qui permet de rapprocher entre elles plusieurs légendes hagiographiques. L'allaitement par la biche distingue la naissance divine au solstice d'été, de la naissance divine chrétienne au solstice d'hiver. Le mythe marial (Annonciation le 25 mars et Nativité le 25 décembre) et celui d'Étaine (hiérogamie à prime et accouchement à vêpres du solstice d'été), ont une fonction narrative commune, la saisonnalité : les âmes sont censées s'incarner au rythme des saisons. Comme l'allaitement par une biche repose sur une version naturaliste de la hiérogamie, le récit celtique trouve vraisemblablement son origine dans le calendrier équinoxial archaïque.

Les romans médiévaux ne citent que trois grandes fêtes, Noël, Pâques et Pentecôte. Il est facile de relier la Nativité à la date de Pâques, à partir des occurrences calendaires les plus hautes, vers l'Annonciation, le 25 mars. Éliminons l'intervalle d'un an (la jument) et celui de 6 mois (la chèvre du genre *Capra*), puisqu'il s'agit de comprendre comment les durées de gestation des femmes et des bêtes ont été utilisées pour signifier l'intervalle entre les calendes de février et de novembre, ou entre les calendes d'août et de mai. La durée de gestation de neuf mois correspond aux apparences suivantes : la femme, la vache ou la « biche », et l'ourse. Laissons de côté l'ourse, dont l'étude nécessite un dossier complet : si *Stirona* devait désigner une étoile, la fonction narrative serait à rapprocher de la durée de gestation des ourses. Par le biais de ces durées de gestation, nous disposons de plusieurs identifications plausibles, sous les noms « *Bovinda* » ou « *Damona* », voire « **elentia* ».

L'entité andromorphe et la chèvre :

L'étagne (la chèvre, bique ou biche) reste ambivalente, car sa gestation ne dure que six mois. Pour la rapprocher des neuf mois requis, il faut que le récit indique une chèvre du genre *Capreolus*. Le rapprochement entre *Stanna* et l'étagne est tout aussi délicat. *Stanna* est le parèdre féminin de Télo, comme Étaine est l'amante de Dagda, et *Ysave*, celle d'Eliavres. Par transitivité, *Stanna* est l'homologue de l'épouse de Tallouc'h. Admettons avec Kruta (2000) que *Drustanus*, fils de *Cunomorus*, soit la graphie altimédiévale de Tristan : cela fait de Trémeur, fils de *Conomor*, l'équivalent de Tristan. Saint Trémeur est fêté le 7 novembre. Le nom

« Stannus » est connu par des épigraphies gallo-romaines et par l'inscription funéraire cornouaillaise où « Drustanus » est donné comme l'époux d'Oussilla. Rapprocher « Drustanus » de Tristan et « Oussilla », d'Yseult permet de situer Stanna : son rôle est équivalent à celui d'Oussilla.

Maponos/Oengus est le fils d'Etaine, que nous assimilons à Stanna. « Maponos » est l'une des épiclèses d'Apollon. Siannus, dont le culte semble être lié aux eaux curatives en Gaule romaine, est l'un des noms gaulois d'Apollon. Si « Stannus » est l'une des prononciations, et « Siannus », l'autre, les deux mots désignent la même entité. Le rapprochement est facilité par les hydronymes : « Stanna » a été figé sous la graphie « Sianne », un cours d'eau venant du Mont-Dore, où la source de la Bourboule est dédiée à Stanna. Les torrents qui coulent du Mont-Dore, la Sianne, ou du Mont-Bégo, le Cians, sont vraisemblablement le véhicule de la divinité. Le mot « Stanna » signifiant aussi bien la chèvre des rochers que les gorges du torrent, évoque indirectement l'un de quatre fleuves s'écoulant des sommets mythiques. En Irlande, le nom « Boand » désigne les fleuves aux eaux écumeuses :

« Le fleuve a gardé tenacement son nom et il le gardera aussi longtemps que les collines subsisteront. Boand est en vérité le nom de l'eau rapide de chaque route dont le cours se précipite. »³⁰⁸⁰

Alors que l'axis mundi évoqué par l'entité andromorphe était un if, celui évoqué par l'entité andromorphe est une montagne chatouillant les nuages.

Les oiseaux, le cerf et le taureau :

La dormance végétale signifiée par les trois grues, s'opposerait à la « saison » claire, signifiée par le taureau. Comment accorder les quatre faces d'un monument orienté, avec les cinq plaques mobiles du chaudron ? La plaque comportant les trois taureaux ne peut pas être déclinée en trois plaques qui l'expliciteraient, l'une par l'image de Taranis à la roue, la seconde par celle d'Esus ou de Cernunnos, et la dernière par celle de Toutatis et de la survie de l'âme des guerriers. Figurer ainsi trois moments de l'année, reviendrait à découper la saison claire celtique selon des repères fixes. Si trois d'entre elles sont associées à ces dates, les cinq plaques devraient l'être. Aucune cadence saisonnière quinaire ne permet de valider une partition de l'année celtique en cinq dates fixes : l'interprétation ne peut reposer sur la confrontation de la structure quaternaire fixe avec la structure quinaire mobile.

Nous avons supposé que les trois repères glissants, signifient le cours du temps courant, d'une génération à l'autre : le père, son fils et son petit-fils. Les positions absolues des trois déités masculines ne seront jamais figées, par rapport à la durée : il y aura toujours un moment du temps où l'une des trois entités sera en devenir tandis qu'une autre sera à l'apogée et la dernière, sur le point de disparaître pour mieux « renaître » plus tard. Supposons que les Celtes aient conçu l'entité féminine comme triple : si les trois entités masculines occupent les trois trimestres des années « claires » et trois entités féminines, les trois trimestres des années « sombres », les années se décomposent en alternance entre trois célébrations masculines « estivales » et une célébration féminine hivernale, soit trois célébrations féminines « hivernales » et une célébration masculine « estivale ». Nous proposons d'interpréter ainsi les huit dates fixes du calendrier solaire : les années « claires », les rites sont effectués aux calendes de février, au solstice d'été et aux calendes de novembre, en sus des rites hivernaux solsticiaux. Les années « sombres », les rites le sont aux calendes d'août, au solstice d'hiver et aux calendes de mai, outre les rites

estivaux solsticiaux. Les trois mythes masculins sont perdus mais les représentations plastiques sont bien documentées : Taranis, Esus/Cernunnos, Toutatis. Les représentations des trois Matronae gauloises sont également nombreuses, mais les mythes pourraient être ceux d'Etaine/Stanna et de Rigantona/Epona, connus indirectement par les textes médiévaux insulaires.

Par comparaison, le mythe christique est singulièrement plus simple. Le calendrier liturgique fournit une date de naissance (la Nativité hivernale) puis une de mort/résurrection (à Pâques en date mobile), enfin les dates mobiles d'Ascension et d'épiphanie (Pentecôte). En parallèle, le mythe marial se décline en dates fixes : sa Nativité, la conception de l'enfant divin (l'Annonciation printanière), la purification de la mère et la présentation de l'enfant au temple, et enfin, l'Assomption estivale. Les deux séries sont à peu près également réparties, mais la liturgie chrétienne laisse vacante une occurrence solaire remarquable, le coucher solsticial estival. En réintégrant la Toussaint dans le cycle des fêtes chrétiennes à dates fixes, nous pourrions nous rapprocher des options retenues par Gaignebet et Walter : il suffit de postuler que deux des dates mobiles (l'Ascension et Pentecôte) ne doivent leur statut incertain qu'à l'incohérence consistant à assigner deux événements mythiques, à un seul signifié saisonnier : l'Annonciation et Pâques en clé antérieure, en concomitance du renouveau printanier. Toutefois, Gaignebet et Walter n'apportent aucune réponse à l'énigme des trois grues perchées sur un taureau.

Je pense que le décompte celtique en dates mobiles est signifié par les termes narratifs se rapportant aux oiseaux, et que le décompte en dates fixes, l'est par les termes se rapportant aux arbres. Cette opinion est fondée sur la croissance par réplication du même, caractéristiques des arbres : le signifié de puissance est l'autochtonie, selon l'antinomie migrant/sédentaire mais aussi animal/végétal. La croissance par embranchements successifs est doublement signifiée sur les piliers votifs, par Cernunnos et par Esus, représenté comme un bûcheron élaguant des branches. Curieusement, le motif de la croissance du bois de cerf par réplication de la même forme, est encore d'actualité :

« La repousse des bois de cerfs obéit aux règles de la géométrie fractale. [...] Elle est auto-similaire, c'est-à-dire que le tout est semblable à l'une de ses parties (un chandelier est une ramure en modèle réduit). »³⁰⁸¹

Comme sur le chaudron de Gundestrup, la plaque illustrée par l'entité à bois de cerf, fait partie de la série mobile, l'interprétation des divers documents ne peut être univoque : si la paire Cernunnos/Esus peut correspondre aux équinoxes sur les piliers votifs, il n'en va pas de même sur la série des plaques internes. L'entité à bois de cerf apparaît vraisemblablement en position médiane puisque Taranis marque la transition de l'obscurité à la clarté et Teutatès, celle de la clarté à l'obscurité. Le doublet Cernunnos/Esus est alors implicite puisque cette position est associée à la culmination solaire et vraisemblablement représentée par un arbre, comme l'est « *auxos* », l'heure médiane des Grecs anciens. Le paradoxe du chaudron réside dans le fait que des occurrences fixes (la culmination solaire, c'est-à-dire le Sud, l'heure de sixte ou le solstice d'été) sont glissantes dans le temps calendaires : cela revient à faire des arbres, l'équivalent des oiseaux migrateurs. Si le rapprochement entre les arbres et les cerfs est possible, cela n'explique évidemment pas pourquoi le taureau est le vecteur des trois grues. Deux interprétations sont envisageables : la première est lexicale, la seconde est cognitive. En effet, on pourrait concevoir que le taureau ait été à l'origine, une « bête », c'est-à-dire un cerf « mulot » : la date désignée serait alors l'équinoxe de printemps et l'oiseau serait une « garzette », un héron « garde-

bœuf» et non une grue. La seconde interprétation s'appuie sur une hypothèse hautement vraisemblable : les Celtes connaissaient les figures classiques du zodiaque et ont désigné l'équinoxe vernal de la même façon que les astronomes orientaux et grecs. Les deux explications sont congruentes et contribuent à résoudre la dissonance liée à la taxonomie : le cerf signifie le solstice d'été quand le taureau signifie l'équinoxe vernal. Deux dates fixes sont alors évoquées, dont l'une est proche d'un rite eschatologique contemporain, à Locronan. Ceux qui n'auront pas suivi de leur vivant, la troménie de saint Ronan seront contraints de le faire dans l'au-delà, en n'avançant chaque nuit que de la longueur de leur cercueil. Il est tout à fait envisageable, en raison de la dérive des dates juliennes par rapport aux saisons, que la date de troménie ait été à l'origine une date solsticiale.

Domestication et sépultures de cerfs :

La coutume d'accrocher les ramures des cerfs au fronton des maisons ou des temples, est attestée depuis l'époque romaine. On ne dispose que de représentations sur les mosaïques romaines de Gaule, et faute de textes sur le sujet, il est difficile d'en établir le signifié. Doit-on nécessairement rapprocher la coutume archaïque, de la technique de la pirsch ? Les deux éléments peuvent être dissociés car on peut très bien chasser à cor et à cris, et néanmoins exhiber le trophée d'un cerf sur le fronton de sa maison. Alors l'argument calendaire tombe puisque la chasse à cor et à cris, n'a rien à voir avec l'imitation du cerf durant le brame. Voilà vraisemblablement la raison pour laquelle les tons clairs sonnés par les veneurs pour signaler la vue du cerf, sa chasse et sa prise sont associés à l'été, tandis que les tons bas le sont à l'hiver et aux bêtes mordantes. Si les tons prescrits par les veneurs de la Renaissance et transmis jusqu'à nous, ne peuvent plus être associés aux voix des cerfs et des autres gibiers, c'est évidemment parce que la transmission d'un certain nombre d'éléments archaïques a été interrompue. La domestication du cerf, son emploi dans une chasse automnale et sa présence dans un rite printanier dédié à Diane, relèvent du passé. Le code sonore est aujourd'hui incompréhensible. Je pense que quelques éléments de la coutume ont néanmoins été transmis : mon opinion est fondée sur les sons associés au rite « *cervulum facere* », aujourd'hui exécuté sous le masque de la « capra » guidée par un joueur de flûte. Ainsi l'image du « *cervulum facere* » reprise en annexe, montre un cerf et un joueur de cabrette. Dans le mythe antique, le destin de Marsyas contient quelques éléments étiologiques. Le rapprochement reste à faire, entre l'écorchement d'un homme, le réemploi de sa peau comme sac censé contenir les vents, la musique tirée d'une flûte et les causes d'un charivari ou d'un déguisement en cerf.

La légende de saint Télo présente le double avantage d'être intégrée dans un rite agraire et d'être proche, dans le calendrier, d'un rite de régulation des conduites sexuelles. En effet, selon la théorie de Rey-Flaud (1985), le « cerf » est pris en chasse au prétexte de la transgression d'une norme de conduite, notamment sexuelle. L'homme travesti en cerf n'est plus considéré comme un membre du groupe car il devient la victime des jeunes gens du village, censés sanctionner le désordre des conduites. A partir de cette théorie et de celle de René Girard, on pourrait penser l'homme travesti en cerf, comme une « victime expiatoire ». Le cerf du rituel devrait être mis à mort, mais sans qu'on sache très bien si c'est à échéances fixes, en l'occurrence au Nouvel An ou en carnaval, ou en fonction des scandales avérés. La théorie de René Girard s'adapte assez mal avec la mise à mort rituelle d'un « cerf » - aux calendes de mars autrefois, à celle de janvier par la suite- car le bienfait qu'on en

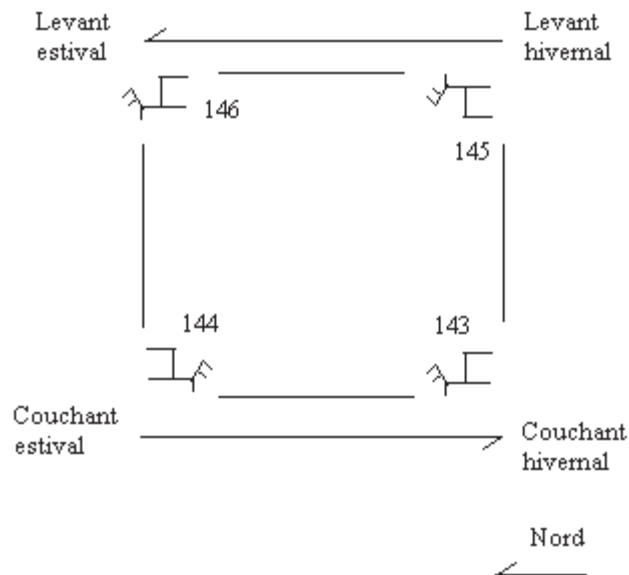
attend n'a rien d'évident. La théorie de Marcel Mauss, en revanche, met l'accent sur l'échange et l'obligation de rendre. L'avantage de cette théorie sur celles de Rey-Flaud et de Girard, est de faire intervenir la temporalité cyclique. Les mises à mort d'un « cerf » dans la théorie de Rey-Flaud ou d'un « bouc » dans celle de Girard, le déguisement en cerf dans les rites calendaires, sont-ils les manifestations explicites de motifs moins spectaculaires repris dans les récits hagiographiques ? Selon notre interprétation, l'inférence rituelle estivale reproduit la phase de croissance végétale. Don des hommes -l'acte propitiatoire- et don en retour, s'échangent entre les calendes de février et le solstice d'été, puis don des dieux -l'abondance estivale des ressources- et dons en retour, se répètent entre le solstice d'été et les calendes de novembre. Le rite archaïque, à l'équinoxe printanier, aura été supplanté par le rite exécuté sans trop de changements, au solstice d'hiver. Toutefois, en sortant aux calendes de janvier alors qu'aucune indication de l'environnement ne se prête à la signification du renouveau printanier, les masques de cerfs sont à contretemps.

La dissonance a pu être résolue en faisant intervenir l'âme plutôt que la ressource végétale : si le mythe est adapté aux contingences calendaires romaines, il n'y a alors aucune raison de modifier le rite. L'âme est alors ce qu'on transmet à l'identique, qu'on remarque chez le nouveau-né et qu'on estime être caractéristique de l'un de ses aïeux au même âge. Il est vraisemblable que l'effort d'adaptation narrative aura porté sur la valeur eschatologique du cerf, au détriment de sa valeur saisonnière. Une théorie plus complexe que celle de Mauss et dépassant la réciprocité d'un don initial suivi d'un don en retour, devra être élaborée pour expliquer la persistance d'un rite au cerf en dépit des dates hivernales de changement d'année. La fonction narrative de l'entité gauloise à bois de cerf, n'est pas de décrire le monde dans le temps courant, mais de le décrire tel qu'il doit être, dans le temps mythique. Dans le rite estival, le cerf suit le temps courant, mais dans le rite hivernal, il suit le temps des dieux. Le temps s'écoule plus lentement au delà : trois générations du temps d'Étaine valent 1012 années du temps courant. Comment relier les « valeurs qualitatives » de ces grands nombres d'années, à des indications directionnelles ou horaires, voire calendaires ? Dans notre approche initiale du mythe d'Étaine, l'énigme était résolue facilement puisqu'il suffisait de se rendre en pensée à la latitude ad hoc, pour voir le soleil se lever à prime et se coucher à sexte, selon un angle de 270°. Les trois quarts du cercle horaire ne pouvant être parcourus par l'astre qu'au solstice d'été, il était facile d'en conclure que les dates homologues sur la roue des saisons étaient le début février pour la conception, et le début novembre, pour l'accouchement. De la seconde énigme proposée par le mythe d'Étaine, je ne retiens que la valeur de quatre « cerfs », soit 972 années. Cette opinion tire partie de la cadence proposée par les Celtes insulaires (en l'occurrence une division par trois, répétée jusqu'à « l'unité » du comput). La valeur obtenue est $4/3$. En rapprochant la valeur $3/4$ du récit estival, de la valeur $4/3$, nous retrouvons celle qui avait été réintroduite dans le comput grec. Elle servait à passer des neuf filles de Zeus, aux douze Muses dont $5/6$ étaient nécessaires pour ajuster la formule d'Hésiode à la valeur donnée par Hipparque. Encore fallait-il justifier la mention des « quatre cerfs », à partir d'indices protohistoriques pouvant être l'argument en faveur d'une continuité des motifs narratifs jusqu'à nos jours. Nous disposons pour ce faire d'une sépulture gauloise de quatre cerfs, disposés de façon radiale aux quatre coins d'un carré, à Nogent-sur-Seine. Reprenons la disposition des sépultures telle que la rapporte François Poplin (1996) :

« [...] la tête du cerf 143 est dirigée vers le haut de la figure, celle du cerf 144 vers le bas, celle du cerf 145 vers la droite et enfin celle du cerf 146 vers la gauche. »³⁰⁸²

Sur le schéma suivant, nous adoptons le référentiel aristotélien, alors que la description de Poplin suit le référentiel actuel :

Figure 104



On notera que la disposition du cerf 146 est ambiguë, si les cerfs sont censés pointer les directions cardinales. Poplin l'indique « tête à gauche » sans préciser l'orientation haut/bas alors qu'il devrait être placé tête en bas tournée à droite, si le système sémiologique suit les orientations solaires : au Nord les cerfs tête en bas, au Sud les cerfs tête en haut. Au Levant, les têtes à droite, au Couchant, les têtes à gauche. A ces conditions, les quatre cerfs dessinent au sol les quatre indications majeures : la course annuelle du soleil, selon la symétrie haut/bas et la course quotidienne, selon la symétrie droite gauche. Les deux plans de symétrie se coupent alors au croisement des diagonales, là où passe l'axe mundi. Notre interprétation ne sera confirmée que par la découverte d'autres sanctuaires à quatre cerfs. Toujours est-il que l'étymologie de Cernunnos, à travers la désignation de « quatre coins » ou « quatre angles », plutôt que l'évocation de la substance cornée, trouve ici sa démonstration. Il y aurait donc deux épiclèses, « cernunnos » pour désigner l'entité titulaire des quatre coins et « carnunnos » pour évoquer le cornard. Les cerfs de Nogent-sur-Seine sont des cerfs domestiqués, qui étaient tenus en main par un dispositif équivalent à un mors. On ne saura jamais si ceux-ci étaient utiles comme appelants pour la chasse au brame ou s'ils servaient à d'autres fins. L'asservissement des cerfs, déjà représenté à l'époque gauloise, s'est perpétué au haut Moyen Age : il en est fait mention dans la loi salique, dans celle des Francs ripuaires et dans celle des Alamans.

L'usage ensuite disparaît. L'imitation par le « berchaire » ou le « pirscheur » du cri du cerf, y supplée. La technique de chasse au brame avec imitation du « cerf de place », laisse de côté le motif des quatre cerfs. Nous l'avons reporté sur un carré en suivant les indications de Poplin : si notre lecture de l'agencement funéraire est juste, ces quatre cerfs furent placés aux quatre angles du carré mythique. Ceci corrobore directement notre interprétation des amphidromies au cerf de la Bretagne d'aujourd'hui, et indirectement celle des 972 années durant lesquelles Etaine erre sur

terre sous une autre apparence qu'humaine. La mention de cerfs dans un récit hivernal ou leur présence dans un contexte funéraire, sont-elles nécessaires à l'exécution d'un rite relatif à la continuité transgénérationnelle ? Posons la question dans l'autre sens : les cerfs d'un récit hivernal ou ceux d'un site funéraire, sont-ils suffisants pour conclure à une signification transgénérationnelle ? A Nogent-sur-Seine, les cerfs furent placés sous terre, à l'instar d'Étaine allant sous terre dans l'un de ses multiples voyages entre le monde et au delà. Les invariants de la métrique calendaire sont au contraire, la présence au dessus de l'horizon, du Soleil, de la Lune, des étoiles zodiacales ou des étoiles polaires. L'horizon est alors assimilé à la limite entre ce qui est « sur Terre » et ce qui se trouve en dessous. Placer quatre cerfs sous terre équivaut à retrancher quatre fois la « valeur numérique » d'un cerf, dans un décompte où il faut anticiper ou retarder de 972 années du temps courant pour atteindre une échéance du temps mythique. Le passage de la lumière à l'obscurité devient le signifié de puissance des quatre cerfs, selon l'antinomie vivant/inhumé, l'antinomie sur Terre/au-delà et l'antinomie temps courant/temps mythique.

Trois hommes valent un cerf ou trois cerfs valent un « siècle » ?

Aristote distingue entre cause formelle (en l'occurrence, le mode opératoire) et cause finale (la raison d'être de la mort). Restons dans le domaine du mythe, en admettant qu'une entité sache juger l'acte de mettre à mort, pour en définitive, juger des convenances. La finalité devient récurrente : pour que la mort soit légitime, il faut que la mise à mort satisfasse à un code de « bonnes » manières :

« Il est tout à fait bénin de ne pas tirer ; il peut être moralement dégradant de mal le faire. Il faut tuer ou laisser vivre, il ne faut pas blesser ou mutiler pour avoir tiré de trop loin, ou trop vite, ou sans voir parfaitement. »³⁰⁸³

La récursivité cyclique est parfois confondue avec la réciprocité des attaques comme si un prédateur, le loup ou l'ours, avait comme proie, l'être humain. Dans les conditions actuelles de la chasse en Europe, l'enquête ethnographique devrait assurer un minimum de cohérence entre le mode opératoire, la chasse à la pirsch, et sa finalité : ça n'est pas le cas quand l'ethnologue ne fait pas de distinction entre l'acte saisonnier et la continuité de la pratique, par transmission directe de chasseur en chasseur depuis les temps immémoriaux. Au lieu d'analyser les fonctions narratives de la saisonnalité de la pirsch et de sa transmission d'une génération à l'autre, le signifié de puissance de ce mode de chasse a été développé selon l'antinomie entre le « rival » du cerf et le cerf en rut. On devine que le chasseur survivra à la confrontation quoiqu'en disent l'ethnologue et ses informateurs.

Tout un chacun connaît le modèle classique du rapport entre la population des prédateurs et celle des proies : les effectifs respectifs des prédateurs et de leurs proies, sont régis par une relation récurrente. En conséquence, les chasseurs doivent protéger certains cerfs au fur et à mesure qu'ils en tuent d'autres, s'ils veulent atteindre des objectifs acceptables par la société actuelle :

« Le plan de tir cherche en fait à concilier l'intérêt de l'espèce avec celui du chasseur, en amenant l'homme à patienter jusqu'à ce que le trophée ait atteint son apogée. Cet objectif ne peut être atteint que grâce à un suivi systématique [...] En effet, l'expérience montre que le jugement de l'âge des cerfs ne peut pas aller au-delà d'une estimation grossière des classes d'âge [...] Il est impossible de juger précisément de l'âge d'un cerf adulte mâle sur pied en parcours libre. »³⁰⁸⁴

Le problème n'est pas qu'ils habillent tout ceci du mot « épargner », alors qu'il s'agit d'un élevage extensif du gibier. Il s'agit plutôt de considérer le nombre d'années au

cours desquelles la description « réaliste » du cerf de chasse, aboutit à la décision de le tuer, sinon à celle de le conduire au terme de son « développement », au regard de critères esthétiques appliqués à son bois. Cet examen est refait chaque année et seule l'erreur de tir fera qu'un « bon » cerf est tué avant l'âge de dix ans, voire douze ans selon les meilleurs connaisseurs de l'espèce :

« C'est sur le rapport entre son âge et le développement de ses bois que l'on peut apprécier la qualité d'un cerf coiffé où les données de l'hérédité et celles du développement individuel, se mêlent et se confondent. »³⁰⁸⁵

« L'essentiel de la chasse rationnelle de nos populations de cerfs [...] doit porter en premier lieu sur l'élimination des mauvais géniteurs [...]. Les bons porteurs doivent dépasser l'âge de 10 ans. »³⁰⁸⁶

« Laisser vieillir le plus possible un cerf aux dispositions excellentes, mérite une récompense : accrocher à son mur un tel trophée de 12° à 14° tête fait oublier tous les sacrifices et comble les plus exigeants. La contemplation d'un puissant trophée de cette qualité est pour le chasseur une source de joie et de satisfaction. »³⁰⁸⁷

« [...] l'apogée se situe vers [la] douzième ou quatorzième tête, si dans une population correctement structurée, [le cerf] a été tenu à l'égard du brame par ses aînés jusque vers sa sixième tête. Un cerf qui a mené une harde de brame à trois ans est vieilli avant l'âge et reste, au plus, moyen toute sa vie. »³⁰⁸⁸

Au lieu de la transformation mythique des chasseurs entre août et février chaque année, il fallait rapporter le temps de génération humaine, à l'âge prescrit pour que les cerfs arrivent à maturité. Il fallait rapprocher l'injonction « tu es un cerf » adressée à un jeune chasseur, avec l'âge des cerfs qu'un chasseur expérimenté est en droit d'espérer tuer. L'équilibre dynamique entre le prédateur et sa proie, est alors un rapport entre l'âge du chasseur et celui du cerf et non, un équilibre entre les moyens de tuer des deux partis en présence :

« Après les abus liés à l'usage terriblement efficace des armes à feu, l'homme prend conscience de l'importance d'une gestion du cerf se rapprochant le plus possible des prélèvements et des pertes naturelles. »³⁰⁸⁹

L'âge d'un cerf digne d'être chassé est de l'ordre de dix ans : il faudrait trois vies de cerfs pour faire une génération humaine dans le temps courant, alors qu'il fallait trois vies d'hommes pour faire une vie de cerf dans le temps mythique des Celtes. Le décompte s'aligne sur le renouvellement des générations de chasseurs, c'est à dire quand le chasseur débutant est reconnu apte à pirscher un cerf alors que son mentor cède sa place.

Passer du temps à l'inférence rituelle, au moyen d'une proportion constante :

La proportion 9/12, appliquée, aux terres défrichées par Oengus ou aux rivières creusées pour drainer les tourbières, est en rapport avec la photopériode aux solstices, à la latitude ad hoc. Cette proportion situe en particulier la grossesse dans le cycle saisonnier. L'inférence peut relier une date équinoxiale à une date solsticiale : ainsi la croyance selon laquelle les biches portent comme les femmes pour une naissance au solstice d'été, signifie un accouplement automnal. Le mythe marial est symétrique : Annonciation le 25 mars, Nativité le 25 décembre.

L'inférence peut aussi relier les dates intermédiaires en elles. Le mythe de Rhiannon est facile à décrypter : accouplement aux calendes d'août, parturition aux calendes de mai, pour signifier la durée de la nuit au solstice d'hiver. Le mythe de Macha est symétrique : accouplement aux calendes de février et parturition aux calendes de novembre, pour signifier celle du jour au solstice d'été. Dans ces cas, la

contrainte naturaliste disparaît : les comportements ne sont plus motivés par leur manifestation exacerbée (le rut automnal du cerf) ou par un protocole expérimental (la pulsion sexuelle masculine décrite par les chronobiologistes). Le mythe de Rhiannon établit indirectement la relation entre la grossesse et l'année : la proportion est de 9/12 pour la naissance de Pryderi, et de 1/1, pour celle du poulain. L'union de la jument avec celui qui la monte, a lieu un an avant la mise bas du poulain.

Dans deux contes de Souvestre, le temps annuel n'est plus compté comme il l'était auparavant. Il est compté selon le rythme hebdomadaire ($4 \times 7 \times 13 = 364$ jours) du calendrier julien. Toutefois, nous retrouvons des vestiges du calendrier antérieur, à travers les dates où le cours solaire est suspendu durant onze ou douze jours, selon les années, répartis aux quatre dates intermédiaires. Aux quatre milieux de saison, ne s'écoulent que le temps quotidien et le temps mensuel. Ainsi Jégu avait ordonné qu'on préparât autant de crêpes pour ses invités qu'il est possible d'en faire entre prime et vêpres. Le meilleur moment de l'année pour faire bombance sera évidemment le jour saint Jean (3/4). Le pire, serait le jour de Noël (1/4). Une fois leur tâche accomplie durant la dormance végétale, c'est-à-dire à la date homologue de la fin de l'hiver, les « *teuz* » se rendent chez leurs hôtes. Alors que le « *do ut des* » est assimilé à un contrat, Barbe Riou va les trahir. En effet, elle considère que son mari s'est engagé pour le jour saint Jégu, aux calendes de février, c'est-à-dire selon la proportion 3/8. Les « *teuz* » ont préféré les calendes de mai, où la proportion (5/8) leur est plus favorable.

L'ordalie par l'eau et le baptême :

La reconnaissance du nouveau-né, en pays celtique, devait être assurée au cours d'une ordalie par l'eau. Nous supposons que chaque famille utilisait son propre instrument et que celui-ci est la calotte crânienne d'un ancêtre prestigieux : l'eau assure la transmission, au profit du nouveau-né, des vertus contenues dans la « coupe ». La calotte crânienne des saints Télo ou Deilo permet de restituer des fragments du mythe perdu de l'entité andromorphe à bois de cerf des Celtes. Même si nous n'avons pas connaissance des levers d'étoiles pertinents, sinon par l'orientation du sanctuaire de Corent, il est vraisemblable que l'indication zodiacale du Verseau assure la transmission d'un rite celtique d'ordalie exécuté au profit des enfants et perpétué dans la religion chrétienne, par leur insertion dans la communauté humaine après leur passage sur les fonts baptismaux. Cependant, l'accueil d'un enfant dans la communauté chrétienne ne dit rien de sa mort, censée être déterminée en raison de la « dette » d'honneur dont il pourrait hériter. Il est difficile de discerner si l'ordalie celtique ne faisait qu'assurer le passage de l'âme de l'aïeul à l'enfant ou si elle protégeait l'enfant, comme dans l'ordalie chrétienne associée au culte de saint Deilo. Cependant le rite encore effectué de nos jours en Ecosse, qui consiste à barbouiller de sang la joue d'un jeune chasseur tuant son premier cerf à l'approche, doit être rapproché de la date du brame, indiquée par le lever d'Arcturus. Si la joue ensanglantée du sang du cerf signifie le « lien de sang » entre l'animal et le chasseur, comme l'échange des coups portés à la tête signifie le lien paternel entre Eliaw et Caradoc Briébras, alors il est possible d'interpréter la date automnale du rite comme la date symbolique du passage de l'âme d'un individu à l'autre de la lignée paternelle. Quant à savoir si la coutume contemporaine est héritée des Celtes, notre opinion sur ce point est confortée par les dires de César au sujet de l'eschatologie celtique et du rapport entre un père et son fils :

« Les druides avant tout veulent convaincre que les âmes ne disparaissent pas mais qu'après la mort elles quittent les corps pour aller dans d'autres corps ; ils pensent que cette croyance stimule au plus haut point le courage, parce qu'elle fait mépriser la mort. »³⁰⁹⁰

« Tous les Gaulois se vantent d'être descendants de Dis Pater et ils disent que c'est une croyance transmise par les druides. [...] Dans leurs autres institutions ils diffèrent des autres peuples en cela seulement qu'ils ne supportent pas que leurs enfants, avant qu'ils ne soient en âge de porter les armes, se présentent à leurs côtés en public et pour eux il est honteux qu'un fils encore enfant participe à une quelconque assemblée sous le regard de son père. »³⁰⁹¹

Cette description est complexe ; nous paraphrasons César en faisant le rapprochement entre le comput calendaire et la filiation : dans Dis Pater, nous privilégions le mot « Pater ». S'il est impossible que deux individus censés être semblables soient vus simultanément, c'est parce que l'enfant n'est pas encore identique à son père. Selon César, l'identité virile passerait par l'initiation guerrière. Nous pensons que la fierté du père se satisfaisait moins du fait que son fils portât les armes mais plus de l'épaisseur du torse qu'il portait au cou, si le poids de l'objet est proportionnel au butin du guerrier. Nous retrouvons ces colliers d'or au cou des cerfs dans l'iconographie populaire mais aussi comme blason royal en Angleterre, et rejoignons les auteurs qui voient dans l'entité andromorphe à la bourse, l'équivalent de Dis Pater même quand Mercure pourrait lui être substitué. Comme les représentations du dieu gaulois à la bourse sont, pour certaines d'entre elles, celles du dieu gaulois à bois de cerf, nous rapprochons sans grand risque d'erreur, la bourse de l'entité andromorphe, de la corne d'abondance de l'entité gynémorphe à bois de cerf. La séquence verticale des images de l'autel de Reims, illustre le propos. En haut un animal au rythme cardiaque plus rapide que le nôtre, rat ou musaraigne. Au centre Cernunnos, dont le rythme cardiaque sert de métronome. En bas, des animaux au rythme cardiaque plus lent que le nôtre, le taureau et le cerf.

« Nepos » et la continuité générationnelle :

Nous rapprochons Cernunnos de « Nepos », l'être qui réapparaît au pied d'une falaise de l'arrière côte beunoise, aujourd'hui honoré sous les noms de saint Nabor, Nébo ou Nabot. Son parèdre est saint Plouto. Une synthèse récente a été rédigée par Mme Besset (2008), sur ces fontaines, mais l'auteur a négligé la toponymie d'une autre fontaine du même vallon, à Orches. Elle cite les différentes significations du mot « *orc* » en vieil irlandais d'après Guyonvarc'h, et cherche même à reconstituer un toponyme « **Orcadas* » ou « **Orcadus* », sans citer « *Orcus* ». Nous rapprochons Dis Pater ou Ploutos, d'Orcus car les stèles gauloises en place montrent l'entité tenant une bourse. Deux des fontaines, celles d'Orches et de Baubigny, sont connues pour leurs pratiques divinatoires, sinon curatives. Quant à l'entité gynémorphe, elle est dissimulée sous le toponyme Saint-Genest dans le même vallon : la « genette » désigne ici la jeune femme. L'acculturation chrétienne fait que les titulatures d'origine sont aujourd'hui identifiées sous les noms de saint Romain et de saint Hilaire. Saint Hilaire et saint Nabor(d), ailleurs saint Félix et saint Nabor(d), sont des soldats romains ayant eu la tête tranchée, pour avoir adopté le culte chrétien. Saint Nabor(d) est fêté le 24 août ou le 12 juillet selon les endroits ; on lui dédie aussi une procession pentecostale. Les dates d'août sont celles des saints Barthélémy et Ouen, Gwazien ou Waninge, l'un connu pour la fête du Horn Dance et les autres pour leur légende au cerf. Les dates de juillet sont celles commémoratives

des processions dédiées à saint Ronan et des prodiges de sainte Mildred (le 13), saint Ténénan (le 16) ou saint Milon (le 16).

Les fontaines alimentant le Val-Saint-Romain en Bourgogne, peuvent être directement comparées au Goul de Bourg-Saint-Andéol, la demeure des korandons revenant d'au-delà visiter les vivants. Ainsi saint Hilaire (fêté le 13 janvier), dédicataire du prieuré du Val-Saint-Romain est connu pour avoir vaincu la Grande Goule de Poitiers. Malgré la dérive de treize jours par rapport au Nouvel An, explicable par une dédicace ancienne qui n'aura pas été modifiée lors de la réforme grégorienne, le saint homme des sources bourguignonnes, signifie le « *sol invictus* » que les fidèles mettaient en valeur par un « *mithraeum* » au dessus des résurgences ardéchoises. Les îles Orcades, situés au Nord de l'œcoumène celtique, sont homologues de la date signifiée à Orches. Ce rapprochement était signifié à Bourg-Saint-Andéol, par l'alignement sur plusieurs dizaines de km de villages tous dédiés à la même figure mythique. Examinons maintenant les saints « Nabor », « Nabot » ou « Nepo ». En gaulois, « *nepos* » semble signifier le voisin ou l'autre. En grec, « *nepos* » est le neveu. Comment rapprocher ces deux signifiés ? Partons des modèles différents de familles, en Europe :

« Il n'y a pas une mais plusieurs façons de vivre en société sur notre territoire. Le Play a distingué au XIX^e siècle trois types de familles. La « famille instable » correspond à la famille nucléaire, réduite au père, à la mère et à leurs enfants. C'est le modèle anglais, qui se généralise à la fin du XX^e siècle. La « famille patriarcale » est constituée par la cohabitation avec le père et la mère des enfants mariés, quel que soit leur nombre. La « famille souche » est formée par le père et la mère cohabitant avec un seul de leurs enfants marié, les autres étant condamnés au célibat ou à l'abandon du domicile paternel, c'est le modèle germanique. »³⁰⁹²

Manifestement l'auteur méconnaît le fosterage celtique, l'institution où l'enfant élevé et formé au métier des armes par le frère de sa mère, ne retourne chez son père qu'à l'âge viril. L'institution familiale celtique est plus complexe que ce dont rend compte cette typologie. On s'en doutait un peu en lisant les aventures de Tristan auprès de la reine Yseult et de son oncle Marc, tant les rapports de parenté entre Marc et Tristan sont aussi énigmatiques que ceux entre l'Esprit-Saint, la Vierge Marie, son fils divin et son chaste époux. Le rapprochement entre les mots « *nepos* » dans les langues grecque et en gauloise, n'est possible qu'à condition de comparer les modes d'éducation des jeunes nobles, dans les deux cultures : en Grèce et en l'absence de fosterage, « *nepos* » est le fils de la sœur. En Gaule, « *nepos* » doit être le page, au sens d'un représentant de l'autre branche familiale. Ainsi le grief adressé à Oengus est de n'être pas le fils de son « père ». Oengus réclame à Mider la vérité sur ses origines et apprend de Dagda qu'il est son fils : il lui réclame alors un fief et obtient celui de son oncle, au détriment de ses cousins. Si Dis Pater est un « père » et que Cernunnos est le frère de la mère, Nepos est vraisemblablement le fils adoptif de Cernunnos. Notre interprétation fait de « *Maonos* » le mot désignant le lien de parenté entre la reine et son fils, et de « *Nepos* », celui désignant le lien de parenté entre le père adoptif et le prince.

La mort consentie en vertu d'un héritage mortifère :

Pour être probant, un rite devrait ici associer les dates mythiques hivernales avec le thème de la continuité transgénérationnelle d'un aïeul à ses descendants. La preuve serait le retour à l'identique d'un individu, à la quatrième génération : elle serait trouvée dans la correspondance entre la période du « cycle » (90 ans pour un

retour à l'identique) et sa « phase » (au sens de l'origine du cycle : les neuf ans entre la mort de l'aïeul et la naissance du nouveau-né). Le récit n'en est fait, à notre connaissance que dans le mythe d'Etaine, où la séquence des quatre cerfs (972 ans) et la renaissance d'Etaine (1 012 ans) sont complétées par l'une des unités du décompte calendaire celtique (les 40 ans d'écart). Il s'agit là de versions complexes du mythe.

Une lecture directe serait plus convaincante : nous la trouvons dans des récits contemporains de décès prématurés, systématiquement reliés à l'histoire des ascendants directs des défunts. Un recueil de ces biographies a été récemment publié par Emmanuel Ratouis (2007). Il en ressort que les personnes convaincues, en raison des récits familiaux, d'être appelées à mourir à une date prédéterminée par une « dette » contractée à leur naissance, seront plus que d'autres, conduites à attendre à leur propre vie. On ne parle pas ici de suicide mais de prise de risques exagérés, afin de mourir en héros. Pour l'auteur, la seule façon honorable dans notre culture, de mourir à la date convenue sans faillir à l'honneur, consiste à exercer le métier de guide et d'aller à la mort en montagne. Transposé dans le contexte antique, la seule façon de mourir dans l'honneur devait être d'exercer le métier des armes et d'aller mourir face à l'ennemi. Le libre arbitre, en l'occurrence refuser son destin, est assimilé à la lâcheté. Le but du livre de Ratouis est de convaincre son lecteur de connaître son histoire transgénérationnelle : l'entière connaissance des causes (la prétendue « dette » d'honneur) et des effets (la mort prématurée) est la condition d'exercice du libre arbitre, consentir à mourir à la date prédéterminée ou refuser « l'héritage » mortifère.

L'archétype du héros prédestiné à mourir trop jeune, est le fils de la Veuve de la Forêt : on aura reconnu Tyolet face à un cerf devenant un chevalier qu'il combat et vainc, mais aussi Perceval et Caradoc Briébras. Quant à la Veuve de la Forêt tentant d'empêcher son fils de suivre son père et ses frères dans la tombe, ou la reine tentant d'empêcher Caradoc de se soumettre à la décollation promise, il faut la rapprocher d'Artémis changeant Actéon en cerf. La fonction narrative de l'entité gynémorphe virginale des Grecs, qui favorise la métamorphose de l'homme en cerf, est certes bien différente de celle de la mère qui semble craindre que le père ne tue son fils. Admettons que le mythe d'Actéon ait été amputé de ses motifs générationnels et que les différentes versions du récit celtique aient conservé, à travers l'affrontement de Tyolet, de Perceval, de Peredur ou de Caradoc avec des géants, des mages ou des chevaliers-cerfs, la trace d'une épreuve ordalique. Le rite grec de l'ordalie (l'eau jetée à la face d'Actéon) est vraisemblablement équivalent à l'emploi d'une épée dans le rite celtique. Dans la version chrétienne du récit, cette épée est l'instrument du martyr et se trouve placée en travers du crâne de saint Andéol. Dans les croyances associées au culte contemporain de saint Deilo au Pays de Galles, la calotte crânienne du saint homme contenant l'eau destinée à la guérison des malades, remplace le crâne fendu de saint Andéol. La calotte crânienne du récit associé aux miracles de saint Deilo est une métonymie substituant le contenant au contenu. Le cerveau est la partie antérieure d'un organe vital, dont la partie postérieure s'écoule sous la forme du sperme quand, la sainte Madeleine passée, les bois du cerf sont dévitalisés et durcissent irrémédiablement : le raccord cognitif est direct entre le rut des cerfs et la pulsion sexuelle masculine concomitante. L'épée du motif de décollation est ici la métaphore du crâne. Pour les veneurs, les épous sont le sommet du bois :

« Et [les cors] du bout de la teste s'appellent espois. »³⁰⁹³

Discussion :

« Toleandossus » selon Patrice Lajoye :

Nous faisons référence au mot gaulois « *talos* », dont il est difficile de savoir s'il désigne le talus au sens du Gorsedd gallois, ou bien n'importe quelle bosse, comme le thalle des plantes ou l'ébauche des cornes d'un jeune cerf. C'est en lisant un article (Lajoye, 2005) où l'auteur analyse l'épiclèse « *Toleandossus* » ou « *Toliandossus* », que nous avons pu envisager un rapprochement entre les théonymes gaulois et quelques hagionymes. L'auteur s'interroge sur le signifié de « **tole* » ou « **toli* » en rapprochant ces mots du vieil irlandais « *tol* » (volonté, désir) et du moyen irlandais « *tallan* » (impulsion, coup de tête). Si le mot « **tole* » doit être assimilé au signifié, nous le rapprocherons avec saint Désiré, fêté le 8 mai. S'il doit être assimilé au signifiant, nous rappelons que « Toulon » est le nom de l'éminence qui surplombe le site d'invention d'une statuette de Cernunnos, dans un site proche de la rivière Arroux (« *arrou* » étant un mot générique pour désigner le ruisseau).

Lajoye fait de « *Toleandossus* » un « Désiré pour sa générosité ». La nôtre en fait un « bossu généreux » ou un « germe prometteur » : les pivots sur le front de l'entité andromorphe sont les seuls témoins, au printemps, de son apparence cornue automnale, comme le thalle au printemps est le seul vestige du fuit automnal. Deux documents archéologiques viennent étayer notre argument : l'un est l'entité divine est explicitement assimilée à Hercule, à Cerne Abbas. Le géant est orienté à l'Ouest. Le parallèle gaulois se trouve à Saint-Elix-Theux avec la dédicace « *Herculi Toleandoss(o)* ». Le fait que le théonyme soit « *Elis* » ou « *Elith* » dans le Dorset, Elix chez les Convènes est un argument en faveur de l'ancienneté du géoglyphe de Cerne Abbas. L'autre document est la falaise de Tourne, remployée au II^e de notre ère dans un « *mithraeum* » mais sans qu'on puisse toutefois changer son orientation. La dédicace est secondaire ; son orientation vers le levant équinoxial va dans le sens d'un Toleandossus primitif, dont les reliques onomastiques sont « Tellie » et « Andéol ». Dans ce cas, qu'est Theux ? Il s'agit vraisemblablement du toponyme anciennement lié à l'éminence surplombant le site. Le mot a subi l'attraction avec « Thil », un oronyme souvent paronyme de « *tilia* », le tilleul. Il y a d'ailleurs un Thil-sur-Arroux à côte de Toulon-sur-Arroux, ce qui prouve combien les arguments lexicaux sont fragiles. Theux, (T)Ilunnus, Tellie, Télo sont homologues, tandis Hercule vaincu, Sol Invictus, Elix, Helith, Héliis sont les autres noms d'un Héliot ou Eliau, voire Eliaurès ou Eliavres.

Lajoye a également examiné l'épiclèse « *Alardossus* », liée à l'unité de longueur, la main ou la coudée. Il rapproche « *alar* » de la désignation d'espèces aviaires au plumage blanc (le cygne ou le héron). Il rapproche les trois grues du « *Taruos trigaranos* » d'une « main de cygne » ou d'une « main de héron ». L'hypothèse serait crédible si le Cygne en question était une constellation et « la main », l'une des étoiles dont les lever et coucher servait au comput calendaire. Pour notre part, Alar est l'hagionyme du saint breton ayant tranché le pied de son cheval. La légende, reprise de celle de saint Eloi, prétend que le saint homme voulait ferrer plus à son aise. J'y vois l'une des variantes du récit de la ruse destinée à faire croire qu'un coursier est boiteux, quand un cheval surnaturel est aligné dans une course. Cette opinion s'appuie sur le fait deux légendes sont illustrées dans la chapelle de saint Télo en Plogonnec. Telo utilise un cerf qu'on croit trop vieux pour courir vite et loin, mais dont les facultés de rajeunissement sont méconnues, comme dans la

légende de sainte Mildred. Alar a un cheval estropié d'un pied qu'il aura tôt fait de rebouter, comme dans la chanson de Renaud de Montauban, l'un des quatre fils Aymon.

Le rapport entre les vitesses attendue et effective, traduit le délicat équilibre du décompte des jours dans les calendriers lunaire et solaire (quatre jours d'écart entre les 62 mois lunaires et les cinq années solaires). La variation concerne l'augmentation de la durée du jour (ou de la nuit) à l'équinoxe, et au quotidien, celle du flux (ou du reflux) des eaux au cours d'un cycle de marée. La vitesse constante des astres est le fondement de la métrique commune au temps et à l'espace ; en revanche, des vitesses variables d'écoulement du temps calendaire, sont nécessaires pour accorder les rythmes solaire et lunaire. Est-ce à dire que Dagda représente la période nyctémérale (le ciel animé des courses solaire et lunaire) tandis qu'Elcmar représenterait la période annuelle (la Terre animée de ses phases de fertilité et de stérilité) ? Notre interprétation de « **tole* » par rapprochement avec la désignation d'une éminence orographique, a le mérite de faire coïncider l'un des noms possibles de la Terre, avec sa phase de dormance : ainsi Gaïa serait la terre fertile, et Stanna, la terre stérile, selon l'analogie où la substance terreuse est vivante et la substance minérale, inerte. Le signifié de puissance de Stanna, jusqu'ici rattaché à l'étagne (la chèvre des rochers), est alors fondé sur les antinomies fertilité/stérilité. En conséquence, si Telo a pour nom un mot qui désigne l'éminence orographique équivalente au Gorsedd de Pwyll, ou la bosse frontale, désignant le refait printanier de son bois, on comprendra qu'il soit le parèdre de Stanna. Le couple Telo et Stanna désignerait la « phase » hivernale du cycle et le couple Cernunnos et Gaïa, sa phase estivale, dans une perspective de stricte désignation. L'association de théonymes gaulois et gréco-romains, ne doit pas être assimilée à un syncrétisme gallo-romain. Nous n'évoquons Gaïa que faute de savoir quel théonyme gaulois utiliser, car le signifié actuel de Matrona n'est pas comparable directement avec celui de Gaïa.

Lajoye cite le mot irlandais « *tallan* » à l'appui de l'étymon « **tal-* » correspondant à la désignation de l'éminence. Cette racine donne le mot « talus » en français, dont on sait l'importance pour la délimitation des domaines ou sanctuaires. Les toponymes « Talant » ou « Tallart » gardent la mémoire du repérage géodésique.

Le rite dédié à saint Goussaut selon Solange Pinton :

Mme Pinton (1994) traite du folklore des épingles -déjà bien connu grâce à Yvonne Verdier (1975) – et y contribue en associant la divinisation aux épingles, non aux sources forestières, mais aux fontaines villageoises. L'auteur laisse de côté le rapport entre le « bœuf » et le mariage, mais aussi l'insertion de la coutume dans le calendrier. Ainsi, elle ne voit qu'une fête à Saint-Goussaud quand la chansonnette en annonce deux :

« Doas vetz pe an, nos van à sent Gossaud
Li fair al devocion per nostre gros bestiau ;
las filhas, los garçons li van delor dostat
Li picar de l'espingas per los far maridar »³⁰⁹⁴

Concernant saint Goussaud, Mme Pinton cite Van Gennep qui le donne pour l'équivalent du saint éponyme de Saint-Août, dans l'Indre : le toponyme dérive d'Augustus et désigne un site dédié à Jupiter. A Saint-Goussaud même, la toponymie orographique reprend le nom de Jupiter ; c'est pourquoi nous relevons la singularité climatique locale -les orages autour du Puy de Jouër épargnent toujours le sommet- en écho avec les dates du solstice d'été (Pentecôte) et de la fin mythique de l'été (le 5

novembre), comme si l'orage prenait fin au moment même où il atteint la montagne. La croyance revient à dire qu'au lieu même de sa résidence régionale, Jupiter n'userait pas de la foudre. Il est permis d'en douter. Si le Puy-de-Jouër est placé sous la tutelle du dieu romain de l'orage, ce n'est pas en raison d'une série d'événements passés (l'orage aurait toujours épargné le sommet) mais en vue des événements à venir (le rite est exécuté en prévention du risque d'orage).

Les « sacrifiants » sont les jeunes gens nubiles et/ou les premiers mariés de l'année, tandis que l'objet sacrifié (l'épingle) et son support (le bœuf) se rapportent non seulement à la succession des générations, mais à un thème agraire (la prévention des dégâts aux récoltes). Nous y reconnaissons une logique inférentielle, où la première partie du rite est propitiatoire (le planter d'épingles à titre de synecdoque ; l'accouplement à Pentecôte, en rapport avec la fertilité agraire) et la seconde partie, une action de grâce (ex-voto à saint Goussaud, le 5 novembre). Nous en inférons que si l'accouplement dédié à Jupiter est fertile, son effet se traduira par un accouchement en mars : on comprend mieux alors pourquoi les rameaux d'aubépine - et par défaut, le chénopode ou épinard sauvage que le prêtre bénissait à l'issue de la cérémonie - sont les plantes associées au rite pentecostal. En cueillant l'aubépine au retour de la procession, on lie en un seul geste la cause estivale (planter une épingle ou sa promise) et son effet (le marmot) à une date printanière (la floraison de l'aubépine) :

A la mi-mars, le coucou est dans l'épinard.

A sainte Marie, les aubépines sont fleuries.

Quand l'aubépine fleurit, il faut s'approcher du surplus.

Mme Pinton, en citant un rite traditionnel à la « pierre du marmot » à une quarantaine de km de là, disposait d'éléments de comparaison utiles à la compréhension de la procession de Saint-Goussaud : parmi les différentes pierres remarquables à Peyrabout (comprendre « pierre abonde » ou « pierre d'Abonde »), il en est une nommée « pierre aux fées » qui sert de limite communale, et une autre, excavée à sa base « la grotte aux fées ». Mme Pinton décrit la pierre aux marmots comme un « herme » :

« Pour dresser les bœufs on les conduisait à la pierre du Marmot, près de Peyrabout, pour leur en faire faire trois fois le tour. Cette pierre -un herme-, tenue par certains pour une figure du dieu Pan, était percée à la base d'un orifice béant comme une entrée de four, dans laquelle on déposait des sous et des épingles « pour conjurer un sort » [...] »³⁰⁹⁵

Selon Littré, un « herme » désigne soit un désert, soit une pièce de terre stérile car non labourable :

« Herme. Nom, dans le Midi, des terres incultes ou improductives ».

Nous ne voyons pas quel autre sort que « nouer les aiguillettes » aura été infligé aux sacrifiants. Si la pièce de terre stérile doit être rendue productive par un labour, alors l'offrande faite à la pierre aux marmots doit dénouer les aiguillettes. L'aiguille déposée est à la pierre de Peyrabout, ce que le soc de la charrue est à la terre encore stérile. A Saint-Goussaud, c'est le bœuf lui-même qui reçoit l'aiguille des sacrifiants. Quant au dressage des bœufs ou au mariage des jeunes gens, on comprendra aisément que les individus encore novices soient associés à l'acte propitiatoire, comme si l'offrande confiée à la pierre de Peyrabout ou au petit bœuf de Saint-Goussaud, équivalait à une capacité à venir et que le don en retour, était la capacité des bœufs à transformer une terre inculte en une terre nourricière, celle d'un homme à dénouer sa braguette et celle d'une femme à enfanter. Entre la date de l'acte

propitiatoire et l'effet attendu, il s'écoule le temps nécessaire au « passage » d'un statut à l'autre, au sens que Van Gennep donnait à ces rites.

Selon cet auteur, le « passage » requiert trois étapes successives : une séparation (le sacrifiant s'éloigne de sa communauté ; c'est le moment du déplacement à Saint-Goussaud pour la procession ou celui où on quitte Peyrabout pour monter aux pierres. C'est alors le moment d'effectuer le rituel, où on en mesure l'efficacité, directement lors du planter des aiguilles à Saint-Goussaud ou lors du dépôt à Peyrabout. La durée de cette étape est indéfinie puisque les aiguilles ne doivent jamais être retirées. Enfin, l'agrégation ou le retour dans la communauté. Ce moment est signifié par la cueillette de l'aubépine ou de l'épinard sauvage, qu'on va suspendre dans l'étable des bœufs pour l'année à venir. Ces deux étapes prennent fin avec « l'heureux événement » pour reprendre la formule consacrée par l'usage, sinon se poursuivent par la répétition des rites de protection du bétail à date anniversaire, des rites de fécondité ad libitum.

La même figure -des bœufs encore indomptés voire sauvages- se trouve insérée dans les légendes de saint Calais et de saint Ronan. A Locronan, l'opposition entre le pied de la montagne (les terres cultivables) et son sommet (le lieu du rite) est le même qu'à Peyrabout et à Saint-Goussaud. Quel est en définitive, le rapport de ces rites avec la temporalité ? La grossesse entre le lever du soleil et son coucher dans le mythe d'Etaine, correspond dans celui de Rhiannon, à une conception en août pour un accouchement en mai. La floraison des aubépines s'échelonne entre Pâques et les calendes de mai. Si la participation à la procession de Saint-Goussaud se traduit par des naissances printanières, les indications sont restituées dans contexte narratif qui tient à la fois du mythe d'Etaine pour ce qui est de la hiérogamie, et du mythe de Rhiannon, pour ce qui est de la floraison et de la naissance. Dans ce cas, le rite dédié à saint Goussaud, comme le mythe de Rhiannon, associe la dormance végétale à la grossesse. Un passage de la vie de Suibhne invite à une lecture prudente de ces motifs végétaux :

« Suibhne resta longtemps dans cette vallée, jusqu'à une certaine nuit qu'il passait au sommet d'une haute aubépine couverte de lierre. Cette couche n'était guère confortable pour lui car, à chacun de ses mouvements et déplacements, une pluie d'épines de l'aubépine se collait à lui, de sorte qu'elles transperçaient et déchiraient son flanc, et blessaient sa peau. Suibhne quitta alors cette couche pour en chercher une autre. Il trouva un fourré dense d'églantines aux épines fines, avec seulement une branche saillante de prunellier qui avait poussé au milieu de ce fourré. Suibhne s'installa à l'extrémité de cet arbre, mais celle-ci était si fragile qu'elle se courba et plia sous lui, si bien qu'il tomba à travers les ronces et qu'il n'y eut pas une petite place depuis la plante des pieds jusqu'au front sans piqûre, sans griffure. »³⁰⁹⁶

Faut-il comprendre que Suibhne va quitter la forme aviaire pour renaître sous une forme humaine ?

Le rite dédié à saint Liesne selon Jean-Pierre Nicol :

Dans une notice hagiographique consacrée à saint Liesne (2010), l'auteur reprend sous l'angle mythologique une analyse historique due à Mme L'Hermitte-Leclercq. On a ainsi pu retrouver la date de fête briarde du saint homme, soit le 12 novembre. Le rapprochement avec la tradition wallonne, nous avait conduits vers le 6 novembre, par paronymie entre saint Liénart et saint Léonard. Sa biographie reprend une partie des éléments de la légende profane de la fée de la Lienne, avec des lumières surnaturelles et des boules de feu, et une partie de celle de Saint-Léonard-

de-Noblat, avec des vols de colombe et la libération des prisonniers. Un autre élément est évoqué : le sanctuaire de saint Liesne est bordé, devant le portail de son église, par un ruisseau dont l'eau est curative. La distinction entre les deux genres sexuels n'est cependant pas établie ; citons Nicol :

« Le saint prend la défense de la morale en deux occasions : malheur à la femme qui doute de son pouvoir, interdit jeté sur le luxurieux. »³⁰⁹⁷

La tradition locale aura associé la définition du sanctuaire à quelque motif antagoniste, mis en œuvre par une femme. L'auteur voulant à toute force assimiler saint Liesne à Lug (via saint Martin) et à saint Pierre aux liens, la pétition de principe est évidente. Il s'agit de relier la date des calendes d'août à celle des calendes de novembre :

« Le faubourg Saint-Liesne est situé dans la partie basse de la vallée, sur la rive gauche e l'Amont. Sur la rive droite, la pente est relativement forte pour remonter vers Saint-Père. Le couplage hagio-toponymique est apparenté au couplage des saints Pierre et Martin que l'on peut remarquer en de nombreux endroits d'Europe occidentale. Rappel : Liesne est fêté le lendemain de la Saint Martin, autre terme de la vie rurale (fin de cycle de l'été (du solstice au petit été, dit de la Saint Martin). »³⁰⁹⁸

L'auteur n'y parvient pas, mais affirme son projet :

« Je me propose de rédiger une communication sur ce couplage des deux saints qui « héritent » d'attributs liés à Lug, dieu richement doté en fonctions diverses, notamment des repères et limites. »³⁰⁹⁹

Et de citer Mme L'Hermitte-Leclercq, faute d'avoir identifié les multiples « fonctions » qu'il invoquait pour rapprocher Liesne de Lug:

« La traduction concrète de la parenté phonétique entre le lien (legamen) et Liesne (Leonius). Et cette virtus a deux facettes [...] exactement comme saint Léonard de Noblat [...] Liesne fait tomber les chaînes des prisonniers et délivre les femmes en couches. Le cingulum du saint est à Saint-Père et les femmes viennent la toucher avant leur délivrance. »³¹⁰⁰

Le rapprochement devient pertinent :

« La note 36 évoque une double date du saint ; le 12 novembre et le dimanche dans l'octave de l'Ascension [...] il est à noter que cette fête est associée à la fête des Rogations. Depuis le VI^e siècle (concile d'Orléans, 511), c'est l'occasion d'accomplir un très ancien rite rural : le parcours des limites de la communauté, autre rite apotropaïque qui confirme le rôle éminent de Liesne en faveur de ce terroir hors les murs. »³¹⁰¹

L'Ascension, fêtée dans la cinquième semaine après Pâques, dépend du comput lunaire chrétien. S'il faut établir le rapprochement avec le calendrier celtique insulaire, elle correspond à des dates proches des calendes de mai. Autrement dit, la délivrance évoquée par Mme L'Hermitte-Leclercq aurait plutôt à voir avec le mythe de Rhiannon. On en trouvera la version contemporaine dans la légende de la fée de la Lienne, dont le début reprend les motifs narratifs de Pwyll rencontrant Arawn, lors d'une chasse au cerf. Nicol fait allusion au mythe de Lug, sans préciser à quel épisode narratif il se réfère. S'il faut établir un rapprochement avec le mythe de Lleu, l'épisode où Gronw et Bloddeuwedd ont une relation extraconjugale au coucher du soleil, semble tout indiqué. Est-ce à l'équinoxe d'automne ? Aux calendes d'août ? A celles de novembre ? La comparaison entre la version wallonne (saint Rambert, fêté le 13 juin, saint Liénart, fêté le 6 novembre), la version galloise (Gronw, chasseur de cerfs comme Rambert) et la version briarde (saint Liesne, fêté le 12 novembre) laisse entendre qu'il s'agit du mytheme estival. Nous en inférons que les miracles attribués à saint Liesne, faisant intervenir des manifestations célestes ou atmosphériques

(incendie, sécheresse, boules de feu, etc.), sont en relation avec les catastrophes qui détruisent les ressources alimentaires. Les effets attendus de saint Barnabé ou saint Rambert sont de contenir ces catastrophes, et le culte dédié à saint Liesne ou saint Léonard, en est l'action de grâces : il faut donc assimiler les saints du solstice d'été (Rambert et Barnabé) à ceux des calendes de novembre (Liénart et Léonard) si l'on veut comprendre la double date de culte de saint Liesne.

Le nom « Thironna » selon Claude Sterckx :

De nombreux auteurs ont assimilé Stirona à l'étoile, en jouant d'une paronomase avec « *stella* ». Ils ignorent alors « *sterilis* » ; il existe cependant un zoonyme, « éterle », désignant la chèvre encore trop jeune pour avoir porté. Faut-il concevoir Stirona comme l'apparence juvénile ou saisonnière de Stanna ? Nous trouvons chez Sterckx (2005), une notice où l'auteur résout la dissonance entre « Stirona » et « Sirona », en adoptant la graphie « Thirona ». L'entité est honorée de la Gaule à la Dacie. Elle est assimilée à Hygia et vénérée près des sources d'eaux vives ou vivifiantes, en compagnie d'Apollon. Elle patronne la vitalité, la fertilité et la vie. Son apparence semble être la vache ;

« A Alise-sainte-Reine, Damona et Thironna apparaissent toutes deux comme des parèdres d'Apollon. S'y ajoute que la mère d'Apollon Maponos est sans doute Epona, dont il est dit qu'elle est fille de Fulvius Stellus. Si le nom de Thirona signifie bien la stellaire, il se pourrait que les deux déesses soient apparentées ou même qu'elles ne soient qu'une sous deux surnoms différents. Enfin ce n'est sans doute pas sans cause que Thirona, déesse stellaire, est fréquemment associée à Apollon Grannos et à Vienne (Basse Autriche) à Apollon Sol « soleil ». ³¹⁰²

Nous pensons à Mars comme le père d'Epona, à cause de l'éclat rouge de la planète Mars, implicite dans le théonyme « Fulvius Stellus » : la paronomase porte alors sur le mot masculin pour un astre et sur la désignation animalière, l'étalon. Les deux termes Epona et Sirona, sont inversés l'un par rapport à l'autre, selon le même rapport que les deux extrémités de la massue de Dagda. Epona serait à la mort du guerrier, ce que Sirona est à la vie en temps de paix. Notre interprétation crée une dissonance, car Grannos peut aussi bien être assimilé à la chevelure des guerriers et à la crinière de leurs chevaux, qu'à la barbe des épis d'avoine, d'orge, de blé. Grannos est l'équivalent masculin d'Epona, mais il est aussi le parèdre de Sirona.

Le rapprochement entre Grannos et « *Stellus* » vient de l'étymon « *stal » donnant les noms de l'étalon dans plusieurs langues occidentales, a été fait par d'autres que Sterckx, qui s'en tient à la figure solaire :

« Le dieu est assimilé à l'Apollon gréco-romain, aux indéniables aspects solaires, il est appelé Apollon Grannos Phoebus à Trèves. [...] Canoniquement associé à Thirona [...] il est aussi une fois associé aux Nymphes. » ³¹⁰³

« La ville sacrée d'Andésina a d'ailleurs gardé le nom du dieu puisqu'elle s'appelle encore aujourd'hui Grand (Vosges). [...] Plusieurs documents dont des tablettes zodiacales récemment découvertes, attestent les pratiques oraculaires qui s'y déroulaient. A côté de cela, Grannos était surtout vénéré comme un dieu guérisseur et restaurateur de la vitalité. Ses pouvoirs ont été transférés après la christianisation, à un pseudo-saint Libaire. » ³¹⁰⁴

Claude Sterckx propose cette interprétation :

« Le détail des eaux bouillantes du dieu qui punissent les parjures permet un rapprochement étroit entre Apollon Grannos et le dieu irlandais Aonghus. La fête de la dixième nuit attestée à Limoges peut avoir été une commémoration

de la naissance du dieu, analogue d'une part à celle de l'Apollon classique, après neuf jours d'un terrible accouchement, et d'autre part à celle de l'irlandais Fior, associée aux neuf jours pendant lesquels les Ulates se trouvent aussi faibles qu'une femme en couches. »³¹⁰⁵

Nous ne pouvons que souscrire à l'idée d'un raccord de onze jours, que nous interprétons comme la différence entre l'année vague lunaire (354 jours) et l'année julienne (douze mois de 30,5 jours, moins un jour en février). Fior est l'un des jumeaux nés de la rencontre entre Crunniunc et Morrigain :

« Le nom signifie le Véridique. [...] Les jumeaux Fial et Fior naissent de manière dramatique à l'issue de la course que Macha doit gagner sur les chevaux du roi d'Ulster pour sauver son époux d'une exécution capitale. Comme Fial apparaît identique à la déesse grecque Artémis, Fior porte un nom qui s'avère curieusement proche du caractère de l'Apollon grec, maître des oracles véridiques. Le site de sa naissance, Eamhain Macha, est par ailleurs associé à une autre figure présentant des caractères apolliniens : Conmhaol mac Eibhir. »³¹⁰⁶

Vérification faite, « *Conmhaol* » a pour graphie oghamique « *Cunamaglas* », ce qui correspond étroitement à « *Cunomaglos* », l'un des surnoms de l'Apollon gaulois et breton. Nous n'avons pas identifié de saint Libaire breton mais l'un de ses homonymes est fêté le 23 juin en Flandres. Un autre l'est le 29 avril à Ravenne. Les deux dates sont conformes à la naissance d'Oengus, ce qui conforte notre thèse calendaire mais ne résout en rien l'énigme du rapport entre Sirona (l'éterle ou la vierge) et Stanna (la chèvre ou la mère ?). Où trouver l'indice qui assimilera l'une à la stérilité, et l'autre, à la grossesse ou à la lactation ? Encore cette conjecture n'est-elle valide que si les apparences signifiées sont celles des chèvres ou biques, plutôt que des biches. Nous n'avons rien identifié qui permettent d'en juger. C'est pourquoi il est prématuré d'assimiler Grannos, d'une part au renouveau printanier et d'autre part, à la maturation des fruits.

L'être en acte et l'être en puissance selon Claude Sterckx :

Nous n'avons pas identifié l'entité andromorphe à bois de cerf dans la littérature des Celtes insulaires, bien qu'il soit ici ou là représenté. En revanche, les cocus sont nombreux dans leurs mythes. Aux yeux d'un lecteur moderne, cocu, cornards et porteurs d'un bois de cerf sont équivalents. On a alors postulé qu'un cocu mythique insulaire des VII^e aux X^e siècles, pouvait valoir une entité gallo-romaine à bois de cerf des I^{er} et II^e siècles. Sterckx, dans un livre déjà ancien (Sterckx, 1986), a développé une analyse indirecte de la fonction du cocu, selon laquelle il ne s'agit nullement d'une mésaventure susceptible de disqualifier le cornard mais d'une nécessité ontologique fondée sur la complémentarité entre les Dioscures ou entre les apparences opposées de la même entité andromorphe. Sterckx interprète le thème du cocuage nécessaire à travers la place assignée à Elcmar, à Gwawl et à Ogma. Les présumés nous semblent être quatre relations d'opposition, que nous identifions ainsi : la première situe le cocu ou cornard relativement à son épouse ou promise, la seconde le situe par rapport à son frère et néanmoins rival, la troisième le situe relativement au fils né de l'union adultérine. La dernière enfin, oppose le monde des êtres vivants à l'au delà, où l'on place le nouveau-né en fosterage jusqu'à ce qu'il ait atteint l'âge requis pour recevoir une terre en apanage. Son père adoptif est Midir dans le mythe d'Étaine ; toutefois, le rival d'Arawn dans celui de Rhiannon, n'est pas identifié par Sterckx. Cette analyse repose sur un fondement épistémologique incertain : le modèle sous-jacent à plusieurs des relations « sociales » est l'idée selon

laquelle l'être (les entités divines et les êtres humains confondus) procède du non-être (le chaos et l'au delà confondus). Pour Sterckx, le non-être contient l'être en puissance. Il en découle que les « êtres » surnaturels –en particulier les entités qui « habitent » au delà- sont un non-être en acte. Sur de tels fondements, il n'y a aucune conclusion robuste à attendre :

« Or il a été vu qu'Ealcmhar « Très mauvais » et le Daghdha « le bon Dieu » forment un couple antithétique des deux origines de la Vie. Ealcmhar est le dieu varunien, incapable d'engendrer, qui incarne la Vie Potentielle, le Non-Etre contenant l'infinie virtualité de l'Etre. Le Daghdha est le Géniteur et le Générateur Cosmique, assurant le passage de la Virtualité à l'Actualité, du Non-être à l'Etre, comme d'ailleurs aussi les retours cycliques de l'Etre au Non-être. »³¹⁰⁷

Sterckx passe sous silence la relation entre le genre humain et le genre animal, en l'occurrence, le cerf assimilé au cornard. De même, il néglige les relations d'opposition et/ou de complémentarité entre les phases temporelles, qu'elles soient rigoureusement définies par leur alternance périodique ou qu'elles le soient par l'eschatologie :

« Cette distinction que nous postulons à travers les formes mythologiques analysées ci-dessus, d'une Vie Non-Réalisée patronnée par un dieu varunien incapable d'engendrer, et une Vie Réalisée générée par un Dieu Père mitrien, s'accorde d'ailleurs exactement avec la célèbre formule RgVeda (XI, 58) qui énonce qu'Agni, le Feu de la Vie, est varunien dans son essence, mais mitrien quand il est enflammé. »³¹⁰⁸

Et l'auteur de conclure ainsi :

« La vie du Monde étant coulée dans une succession perpétuelle et nécessaire de naissances et de morts, le dieu-père est, aussi bien que l'agent de l'actualisation de l'Etre, celui des retours périodiques au Non-être indispensables pour de nouvelles naissances et pour le pérennité du cycle vital ; dans cette double fonction, le dieu-père, après l'avoir engendré, enlève ou exile le dieu-fils, puis le libère à nouveau en une dramaturgie [...] le cycle cosmique de la nécessaire succession des naissances et des morts : qu'elles soient générations humaines, animales ou végétales, ou suite des nuits et des jours, des hivers et des étés... »³¹⁰⁹

Nous estimons que si les quatre relations précitées avaient été fondées sur des indications métriques (la nuit/le jour, l'hiver/l'été) ou homologues d'une métrique cyclique (la « vie » eschatologique/la vie réelle) le propos aurait été logiquement fondé. Mais Sterckx ne fait qu'indiquer les « lieux » dans lesquels se déploient les « fonctions » divines : l'au-delà pour l'entité divine responsable de l'éducation du nouveau-né, le ciel pour l'amant, la terre pour la mère, les eaux pour le mari trompé. Bernard Sergent rend compte de l'analyse en ces termes :

« Le mythe, grandiose, que découvre finalement l'auteur grâce à sa maîtrise de la documentation, se situe quelque part entre une pratique sociale — tels l'union rituelle du roi et de la reine ou d'une jument (d'une reine conçue comme une jument, cf. p. 48 ?), hiérogamie par laquelle un roi aux affinités célestes prend possession de la Terre qui est son royaume, et la Souveraineté sur celui-ci ; ou l'enlèvement de l'enfant, le Dieu-Fils, issu de cette hiérogamie, et qui est, comme le dit clairement l'Irlande, un fosterage dramatisé — et une pensée philosophique abstraite, en laquelle le Dieu varunien impuissant, le Père universel mitriaque, maître de la vie et de la mort, de l'être et du non-être, la Terre, séductrice et féconde, le Dieu-Fils enfin, Oengus-Mabon-Maponos, expriment respectivement la Virtualité

absolue, les principes primordiaux Masculin et Féminin, et la Vie qui en est issue, c'est-à-dire la réalisation de la Virtualité. »³¹⁰

In fine, le recenseur commente l'état d'avancement du dossier :

« L'auteur n'a pas souligné le symbolisme saisonnier de tout ce groupe de mythes ; c'est dans la nuit du 1er mai — jour de la fête irlandaise de Beltene — qu'accouche Rhiannon : malgré le comput en années, il est clair que l'alternance des périodes florissantes et des périodes de désolation (avec disparition de tous les vivres, cf. p. 42-43, 73, ce que l'auteur compare à la « gaste terre » des romans arthuriens) est une dramatisation de l'alternance de la belle et de la mauvaise saison (cf. dans le Mabinogi de Manawyddan, ici p. 42-43 : brouillard et tonnerre, terre vide, sanglier blanc — et même travaux d'hiver, sellerie et cordonnerie ! Ne dirait-on alors que la fontaine qui lie Pryderi est gelée ?). L'opposition est celle entre Beltene, le début de la belle saison, et Samain, le début de la mauvaise (cf. par exemple, le récit de La mort de Muircertach, fils d'Ere, traduit et publié par Ch. J. Guyonvarc'h, Annales ESC, 1983, p. 985-1015, § 31-42 : nuit de Samain, « soupir de grand vent », vent d'hiver, neige, nuit de tempête, puis mort du roi). Replacer les interprétations de Sterckx dans leur contexte calendaire est un travail qui reste à faire. »³¹¹

C'est à ce travail que nous sommes attelés et notre façon de superposer les strates cognitives nécessaires à la cohérence de la représentation, n'est pas celle de Sterckx. Nous ne pouvons pas admettre une ontologie fondée sur un cycle où l'être et le non-être procèdent l'un de l'autre, où le non-être est en puissance dans l'être. En effet, un cycle de créations/destructions établi sur le modèle d'un cycle temporel, est aussi un cycle des causes : pour qu'une causalité soit circulaire (au sens où A est cause de B, B est cause de C, C est cause de A), il faut plus que l'antinomie Etre/Non Etre, déclinée en virtuel/potentiel, Varuna/Mitra ou Dagda/Elcmar. Que le modèle de la causalité circulaire soit invoqué au sujet d'entités intemporelles, n'est pas le seul problème. Le raisonnement est biaisé quand les caractéristiques des êtres vivants (causalité, finalité, temporalité, vitalité, mortalité) sont conjuguées avec celles des entités surnaturelles (intemporalité). Il en résulte des oppositions binaires, où les mêmes noms -Etaine et Rhiannon, Dagda et Pwyll, Elcmar et Arawn, Oengus et Pryderi- participent au gré de l'auteur aux deux catégories, la vie terrestre et la surnature.

On comprend que si une apparence féminine et un nom (Etaine, Rhiannon) sont adoptés par l'entité surnaturelle, la conséquence en est la temporalité et la mortalité immanentes aux êtres vivants. Le culte de ces entités doit en conséquence comporter un élément consacré à une épiphanie de la déesse (par exemple, le mythe du jaillissement de l'ondine hors de la source) et un autre consacré à sa disparition (par exemple, le rite de mise à mort de la jument censé la représenter). En revanche, pour ce qui est de leur union charnelle avec un être vivant (Pwyll dans le mythe de Rhiannon, Cruniunc dans celui de Macha), il nous semble que la temporalité et la mortalité des enfants, doivent suivre celles des êtres vivants. Or Oengus, né de deux entités ayant choisi des apparences humaines, est élevé dans l'au delà, chez Midir, un monde en miroir de celui des êtres humains. Les passages de l'un à l'autre « monde » ne sont pas clairement décrits. Une telle ambiguïté référentielle n'est en rien reprochable à l'auteur : elle est inhérente aux textes mythiques insulaires et aux récits médiévaux qui leur font suite. La limite entre deux modes d'existence prend souvent la forme de la surface des eaux. Concevoir l'existence temporelle et mortelle sous la forme d'une symétrie par rapport au plan horizontal ne présume nullement que l'être soit au dessus et le non-être, en dessous.

La « chasse à l'âme » selon Roberte Hamayon :

La théorie de Roberte Hamayon (1990) traite des cervidés dans le cadre du chamanisme sibérien. Sa contribution est cruciale car n'avons pas en Europe de théorie qui nous permette de penser le rapport des hommes à la faune sauvage autrement que par l'exploitation cynégétique et/ou la conservation de la biodiversité. Chez nous le gibier est tué comme le sera une bête élevée à seule fin d'être consommée. Il est cependant difficile d'accorder aux cerfs des processions bretonnes contemporaines, un statut identique à celui d'un animal domestique ou d'un arbre destinés à être exploités. Il y a là un biais qui fait des cerfs, dans les provinces d'où ils ont disparu, des objets paradoxaux : banals mais sauvages, légendaires mais trop rares au quotidien pour qu'on fasse la part entre l'exagération légendaire et la véracité. En bref, du fait de leur rareté au quotidien, les cerfs contemporains bretons sont de parfaits substituts des saints qu'ils portaient sur leur dos aux temps héroïques.

L'analyse de Mme Hamayon est exempte de ce biais. Les cerfs, rennes ou élans de son étude sont des animaux d'une grande banalité en Sibérie. La rareté, un critère apparenté avec le prodige, n'est pas ce qui ferait qu'une personne soit censée prendre l'apparence d'un cervidé pour communiquer avec une entité imaginaire. En outre, il se pourrait que le cervidé dont le chaman aura pris l'apparence, appartienne à une espèce sauvage, cerf ou élan. Le critère devient double : l'animal est commun (la différence entre l'imaginaire et la réalité reste possible) et sauvage (la différence entre l'appartenance commune et la propriété privée reste possible). Si les animaux étudiés par Roberte Hamayon sont à la fois banals et sauvages, le rapport singulier qu'elle a mis en évidence entre les entités surnaturelles et les hommes, n'a aucune raison de se retrouver en Europe Occidentale. Certains artéfacts divinatoires des chamans sibériens contemporains (des omoplates passées au feu) sont identiques à encore utilisés en Corse et autrefois utilisés en Bretagne : comparer les coutumes reviendrait à faire des mouflons corses et des moutons celtiques, l'équivalent des cerfs sauvages et des rennes semi domestiques sibériens.

La comparaison entre moutons ou mouflons occidentaux, et cerfs ou rennes sibériens, s'arrête là. En effet, au cours de notre enquête ethnographique dans les pays de culture celtique, nous avons retrouvé une fois seulement, en Ecosse, des conditions d'exploitation foncière de type médiéval. Quelques propriétaires disposent, en certains massifs montagneux, de domaines d'une superficie telle que la notion de *res nullius*, fondant le droit cynégétique romain et reprise dans la législation contemporaine, n'a aucun sens : ce gibier est privé. Autrement dit, malgré le caractère sauvage des lieux et des cheptels, les conditions de chasse dans les domaines écossais ne sont pas comparables à celle des cervidés sibériens. Or ces domaines sont les seuls en Europe à pouvoir aujourd'hui donner une idée de ce qu'étaient les conditions de chasse à l'époque médiévale. Il en résulte que si les cervidés de l'Ecosse contemporaine, sauvages au sens de l'éthologie et de l'écologie, ne sont pas une ressource libre de toute appartenance, on commet une erreur en comparant les récits médiévaux avec les récits sibériens. C'est pourquoi nous ne fondons pas notre analyse sur l'antinomie sauvage/domestique ou l'antinomie opposant la « *res nullius* » à la « *res propria* ». Nous privilégions les indications temporelles et spatiales du mythe et des rites cervins.

La fonction narrative des animaux selon Philippe Descola :

Loin de nous l'idée de réduire les travaux de Descola au seul texte (2010) dont nous citons ici les extraits :

« Partout les communautés humaines forment avec des communautés animales des collectifs hybrides dont les caractéristiques sont très variables selon la nature des espèces fréquentées et selon le type de contrôle exercé sur elles. C'est évidemment notable dans le cas des civilisations de pasteurs pour qui le bétail est une composante intrinsèque de la société, mais c'est aussi évident partout ailleurs, que les animaux soient chassés et apprivoisés, apprivoisés sans être chassés, chassés sans être apprivoisés, élevés sans être chassés, chassés et élevés, ni chassés ni élevés, utilisés pour leur viande, pour leurs produits secondaires, pour l'énergie qu'ils fournissent, comme substitut dans humains dans les échanges ou dans les sacrifices, comme sources de symboles, modèles de classification ou pour n'importe quelle autre fonction. »³¹¹²

« Ces collectifs hybrides d'humains et d'animaux ne se constituent pas au hasard des circonstances et des innovations techniques. Ils sont le produit direct des qualités positives ou négatives que les humains ont appris à détecter dans telle espèce selon le milieu où ils ont été socialisés. »³¹¹³

[Et encore]

« C'est au fond le type de qualité que nous croyons déceler dans une espèce animale qui va définir le rapport que nous entretenons avec elle. Si je perçois l'animal dont je croise la route comme une réincarnation de ma grand-mère, comme le vecteur d'un ensorcellement ou comme un bifteck sur pattes, je ne le traiterai évidemment pas de la même manière. Il n'y a pas d'animal en soi. Il n'y a que des animaux d'une foisonnante diversité avec lesquels des humains, eux-mêmes très divers, ont noué au fil du temps des liens fortement contrastés en fonction de ce qu'ils voyaient en eux. »³¹¹⁴

Descola a non seulement utilisé une combinatoire pouvant servir à bâtir une typologie, mais également mis en relation quelques unes des fonctions narratives (« détecter des qualités positives ou négatives » et « nouer des liens fortement contrastés ») sous-jacentes aux relations entre les communautés humaines et leur environnement animal. Cette combinatoire est intéressante car les cervidés, selon les contextes anthropiques et les différents récits, sont des espèces « chassées et apprivoisées » et « chassées sans être apprivoisées » dont quelques individus sont « apprivoisés sans être chassés ». Nous n'avons pas utilisé le fait que les cerfs occidentaux soient également « utilisés » pour leur viande ou leurs produits secondaires. Nous les considérons comme des substituts dans les échanges ou lors des sacrifices, et comme symboles dans la métrique temporelle. Nous avons laissé de côté le bois comme « modèle de classification », relativement à l'indistinction des règnes végétal et animal.

Descola est ethnologue. Sa combinatoire est utile pour éprouver la validité d'autres travaux d'ethnologues et notamment en Alsace, où le chasseur s'exclut de la société six mois par an, à l'instar du cerf censé être sauvage. On sait qu'au contraire les cerfs y sont mieux entretenus qu'ailleurs en France : le « Sauvage » dont on fait l'apologie, a moins à voir avec la gestion des ressources forestières qu'il n'en a avec l'adhésion ou le rejet de la culture allemande. En Bretagne, où l'on nous parle d'un ermite reclus dans sa loge forestière et y accueillant un cerf à l'occasion d'une chasse, nous avons rencontré des paroissiens rapportant des récits mythiques, exécutant les rites qui les actualisent et ouvrant la porte des sanctuaires à ceux qui y viennent pour quelque pratique privée à l'écart des regards indiscrets. Les croyances sous-jacentes ne sont pas considérées comme superflues ou ridicules et la transmission culturelle, si l'on en juge par l'ancienneté des objets rituels encore utilisés, est effective depuis plusieurs siècles.

L'autre, comme « sauvage » selon Salvatore d'Onofrio :

A partir d'une étude comparative de quelques figures de la littérature mythique, d'Onofrio (2011) s'interroge sur les racines profondes de nos attitudes vis-à-vis de l'autre, voire du « sauvage » qui serait éternellement en nous. Ces récits racontent comment deux amis, deux jumeaux ou deux frères se partagent les tâches mythiques : l'un d'eux, la figure sauvage, doit mourir de mort violente ou subir des mutilations permanentes pour que son compère, la figure héroïque, puisse fonder une cité ou une civilisation. D'Onofrio met en rapport saint Jean-Baptiste et Jésus, en s'appuyant sur quelques autres paires de l'Ancien Testament, tels Caïn et Abel, ou Jacob et Esaü. Nous avons tenté de retrouver ce rapport dialectique entre objets mythiques, à travers deux pôles du calendrier chrétien. Les métamorphoses animales sont à l'honneur : la lycanthropie l'élaphomorphose (transformation en cerf ou biche) ou l'élaphémorphose (transformation en couleuvre). Comme tous ces animaux sont représentés de part et d'autre de l'entité andromorphe à bois de cerf du chaudron cultuel de Gundestrup, nous avons étudié la transition entre les figures de l'autochtonie et du renouvellement périodique des capacités, ainsi que l'opposition dialectique avec celles de la reproduction sexuée et des capacités constantes. Ainsi nous confrontons des récits mythiques où le cerf est le « double » de l'homme pour tel attribut de l'humanité, avec ceux où le loup en est le « double » pour tel autre attribut. Notre liste des figures mythiques comporte beaucoup plus d'items que ce dont traite d'Onofrio. Nous les abordons successivement, à condition cependant que l'espèce en question corresponde à une indication utile pour une communauté humaine confrontée à la mesure du temps et des distances parcourues par unité de temps.

A la différence de Lévi-Strauss qui propose une méthode et y subordonne la définition de ses objets d'étude, d'Onofrio fonde son interprétation sur un principe d'écriture : l'un des termes est sauvage, qui sera mutilé voire sacrifié, au profit de l'autre terme, accomplissant un destin ou une tâche de civilisateur. Les deux termes constituent une dyade et les dissocier est absurde. Ce postulat pose problème et on s'en aperçoit en analysant les représentations plastiques de l'entité andromorphe à bois de cerf : toutes n'ont pas des bois amovibles. Représenter Cernunnos avec des bois permanents est en contradiction certaine avec le postulat de la métamorphose en cerf, en vue de signifier son rut automnal ou sa mue printanière.

On devine cependant que la dialectique proposée par d'Onofrio permet de décliner les aspects calendaires des rites au cerf dans la culture celtique, quand la divinité était alternativement représentée dans ses capacités et dans son infirmité. Ce postulat est encore à l'œuvre dans les récits ethnographiques présentant le dialogue d'un chasseur avec un animal « sauvage », comme un acte civilisateur. Comme la langue secrète dont Hell fait mention sans la décrire, apparaît dans une étude ethnographique conduite par Mme Bardout en Alsace, nous l'avons rapprochée du contexte ethnohistorique dans lequel elle est encore à peu près reconnaissable. Les quêtes printanières au « cerf », sont l'actualisation contemporaine du « cervulum facere » romain. La confrontation des différents récits ethnographiques aboutit à reconstituer la dyade dissociée : un homme allant vivre en sauvage en forêt à l'un des pôles du calendrier archaïque, tandis que le cerf fait le tour du village à l'autre pôle. La comparaison n'explique pas tout mais il est tout à fait envisageable que l'association locale d'un héros chevauchant un cerf, en Bretagne, soit une variante remaniée par l'hagiographie, des paires mythiques dont parle d'Onofrio. Pour en convaincre, nous avons cherché dans les textes celtiques insulaires et les romans

médiévaux, les occurrences d'une métamorphose d'homme en cerf. Ceci nous permet de proposer une interprétation des devins de la littérature médiévale à partir des légendes hagiographiques au cerf.

Notre position par rapport à la tripartition dumézilienne :

Notre conception du mytheme repose sur les définitions du « terme narratif » et de la « fonction narrative ». La combinatoire des termes et des fonctions narratives est ouverte sur le réel et sur l'imaginaire. Le risque est grand de prendre des vessies pour des lanternes. On sait la richesse heuristique des notions de syntagme et paradigme, en linguistique structurale. Nous développons notre conception de l'axe syntagmatique, à partir des termes narratifs et des thèmes associés. La fonction narrative consiste souvent à associer un thème temporel à la figure héroïque, pour triturer ce thème selon les quatre possibilités :

- le cerf agit selon le thème,
- l'antagoniste du cerf agit selon le thème inversé,
- le héros agit selon le thème,
- enfin, l'antagoniste du héros agit selon le thème inversé.

Surgit parfois un thème intermédiaire, spatial ou rituel. Le thème intermédiaire permet aux autres thèmes de s'enchaîner entre eux, d'un glissement de sens à l'autre et de composer autant de variantes que nécessaire pour asseoir la vérité mythique sur des récits cohérents. La polysémie est inhérente au déploiement des thèmes sur l'axe syntagmatique. La création d'un thème intermédiaire utile à la cohérence de l'ensemble, enrichit d'autant le paradigme narratif. En conséquence, l'axe paradigmatique est facilement défini. En compréhension, il s'agit du terme narratif en assertion directe (l'homme) ou inversée (le cerf est indistinct de l'homme), à partir desquels sont engendrés tous les termes intermédiaires nécessaires. L'imaginaire est contraint par l'expression des signifiés de puissance, lesquels ne sont pas si nombreux pour un thème donné. En extension, la définition d'un paradigme narratif pourrait être établie à partir d'une liste d'antinomies fondamentales, dressée par Aristote ou par d'autres auteurs après lui.

*Chapitre 21. Relier
la divination à une
apparence animale.*

L'hypothèse concerne les signes oraculaires et des apparences du devin. L'hypothèse est autoréalisatrice. Elle est validée quand le récit parle des quatre apparences animales successives des devins. Elle est réfutée quand l'apparence, la voix, la direction de déplacement ou la date d'apparition des animaux, n'ont rien que de très ordinaire.

Le mytheme porte sur le savoir du devin, assimilé aux signes nécessaires à sa divination. Ceci suppose une synecdoque, où la connaissance se confond avec celui qui en parle savamment, et une analogie, où la migration est aux animaux ce que la navigation hauturière est aux hommes.

Où le « signe » funeste est lu sur la dépouille d'une biche :

Le fils de la bique ou de la biche :

Revenons sur le conte de la biche blanche. Le prologue indique que la fille du roi va se marier :

« Marguerite a grandi. Elle s'est fiancée avec le fils d'un roi à sa quinzième année. Seul Renaud son grand frère a pu le regretter. A la chasse il part seul pour changer ses idées. Et voilà qu'un beau jour il poursuit un gibier merveilleux, une biche à la robe enneigée [...] »³¹¹⁵

Les indications prémonitoires sont inversées. Tout juste la blanche biche sait-elle avant le drame qu'elle sera prise par son frère. Sa mère qui n'y peut rien :

« Marguerite, ma fille, qu'avez-vous tant rêvé ? – Ma mère, dans ce rêve, je suis fille à la nuitée, mais de jour blanche biche, par cent chiens pourchassée, que j'entends par derrière courir et aboyer. Et mon frère Renaud les suit, de pied en cap armé. »³¹¹⁶

La biche raconte le drame après qu'il se soit produit, quand on la sert à table :

« De cette venaison servie sur un plat argenté, le roi a choisi d'en avoir le cœur et la langue grillée qu'il déguste en pleurant sa fille en allée : « - Marguerite, ma fille, que n'êtes-vous ici assise à mon côté ? Mais soudain une voix, surgie de nulle part, le force à écouter : - si vous voulez de moi, père, vous n'avez qu'à manger. Suis la première assise, parmi vous conviée. Ma tête est sur le plat, mon cœur dans votre assiettée. C'est mon frère Renaud qui m'a ainsi parée. »³¹¹⁷

Peut-elle échapper à un destin tragique ? Le trépas inaugure une « vie » surnaturelle. Ainsi la fille-biche parle à ses proches puis disparaît :

« A ces mots étonnants, tous se sont levés. Ils n'ont plus vu de biche dans le plat argenté, mais une forme blanche de fille échevelée qui par la fenêtre ouverte lentement s'échappait. Renaud, ah, Renaud, malheureux, qu'as-tu fait ? »³¹¹⁸

Marguerite est-elle la victime incestueuse de Renaud ? Renaud est-il le meurtrier de sa sœur faute d'être le père de ses enfants ? Mme Charnier (2007) propose d'identifier la fille à la sainte femme du même nom. Il reste à régler la question de la procréation éventuelle : à quelle date l'enfant est-il né ? L'interprétation repose sur une durée de gestation incertaine car on sait juste que les biches sont censées porter comme les femmes. Les saints Théau, Kentigern et Renaud sont fêtés le 7 janvier. Si Renaud a sailli la fille et que de honte, celle-ci se métamorphose en chèvre sauvage, la parturition se produira un peu avant le jour sainte Marguerite (fêtée le 20 juillet). Si la biche blanche porte comme une femme, l'enfant naîtra vers les calendes de septembre. On ne s'étonnera donc pas que le malheureux soit affublé de quelque infirmité. L'enfant naît-il coiffé d'un bois ? On ne sait guère à quel genre taxonomique on s'adresse :

« Brocard : chevreuil mâle portant de petits bois ». ³¹¹⁹

« Il y a des cerfs qui ont quelque brocard avec eux. »³¹²⁰

« Le premier an si est veel, le secund an broket. »³¹²¹

Saint Brocard est fêté le 2 septembre mais n'avons pas trouvé le récit qui permette de le rapprocher de « Caprion », un théonyme gaulois évoquant le bouc ou le chevreuil. Les indications calendaires en faveur des cerfs et biches sont plus robustes que celles en faveur des chevreuils et des chèvres. Sainte Reine, fêtée le 7 septembre, doit son nom à Rigantona ; l'entité gynémorphe est aussi connue sous le nom de « Marie », la Vierge, née le 8 septembre. Nous en inférons que le nom de la blanche biche, lorsque Renaud la viole est « Alix » : sainte Alix est fêtée le 7 janvier. La conjonction de l'oronyme « Alise » ou « Alaise » avec l'hagionyme « Reine » est attestée deux fois, dans les mêmes circonstances. Ainsi Diodore de Sicile mentionne la ville d'Alésia, fondée par Hercule à son retour de son raid sur les troupeaux de Géryon. Diodore fait d'Hercule le fondateur des peuples celtiques : le géant s'est uni en Gaule avec Celtinè, qui lui avait dérobé son troupeau durant son sommeil. La version gauloise de la hiérogamie, lors d'un trajet d'Ouest en Est, est strictement identique à la version scythique rapportée par Hérodote. Ces récits contribuent au rapprochement entre Daga Devos, Gargantua et Heliot, le géant de Cerne Abbas. Si « Celtinè » est le nom de la mère des Celtes gaulois, on admet volontiers qu'Eithne soit la mère des Celtes en général. En conséquence, plusieurs auteurs évoquent indifféremment « Eithne » ou « Etaine » comme la mère d'Oengus/Mabon. Dans la version grecque, Hercule est un bouvier : il semble donc logique que celle qui séduit le « bouvier » soit elle-même assimilée à une « vache », comme le sont Bovinda, Héra ou Isis. Dans la version populaire, l'apparence animale de l'héroïne est une biche ou une chèvre : notre interprétation du théonyme insulaire « Etaine » par « Stanna », au sens de l'étagne, nous semble plus proche du bestiaire divin gaulois que de son homologue grec.

Venons-en à l'homonyme d'Alise, l'alisier. Cet arbre est connu pour changer de couleur de façon spectaculaire à l'automne : les feuilles devenues rouges sur leur face supérieure au premier gel, restent blanches sur leur face inférieure. Le changement de couleur des feuilles d'alisier est l'équivalent du début du brame. L'alisier est l'un des rares arbres à « retourner ses feuilles » avant le changement de temps météorologique ; il annonce la pluie, entre mars et septembre :

« Si l'alisier retourne ses pétioles, pluie. »

« Les feuilles de l'alisier deviennent blanchâtres lorsque la pluie menace, mais il fera beau si on les voit vertes. »³¹²²

Dans le conte de la biche blanche, l'alternance fille/biche est associée au rythme nyctéméral, alors que le drame l'est aux alternances saisonnières : la date du 7 janvier signifie d'une part le renouvellement de l'année au solstice d'hiver, mais aussi le décompte inversé d'une grossesse mythique. Les différentes variantes narratives sont regroupées dans le tableau suivant :

Tableau 61

	union ou hiérogamie	parturition attendue
naturaliste	équinoxe d'automne	solstice d'été
mythe marial	équinoxe de printemps	solstice d'hiver
Alix/Renaud	solstice d'hiver	équinoxe d'automne
lais médiévaux	solstice d'été	équinoxe de printemps

Les lais en question sont ceux de l'aubépine, de Lanval, de Guigemar et de Yonec.

Où le « signe » apparaît irrégulièrement :

Le cerf ou la biche comme présage :

Dans le récit du rêve de Maxen, le narrateur ne dit pas à quel moment précis de la journée, le héros se couche, s'endort et se trouve transporté en rêve auprès de la belle Elen. L'homme voit sa promise en songe et doit tout mettre en œuvre pour la trouver. Il se confie à ses pairs qui vont trouver pour lui le chemin qui le conduira auprès de sa belle. La « nuit » précède le « jour ». Delamarre hésite sur la notice « *alcos* » de son dictionnaire : l'animal est-il nommé « élan » quand il est blanc, en hiver ? Le changement de couleur du blanc-gris vers le gris-brun est celui du Renne. L'anthroponyme « *Alco-uinos* » ou « *Alco-uindos* » signifie vraisemblablement « renne blanc ». Le toponyme « Alcena », devenu « Aucène », serait-il la biche blanche des légendes ? Nous laissons ce point en suspens, faute d'éléments.

« L'Évangile des quenouilles » énonce quelques croyances au sujet des cerfs. Ici l'antinomie entre bêtes malfaisantes et bêtes fuyantes sert à situer le propos :

« Quand vous verrez les loups venir chercher leurs proies près des villes ou dans les villages, sachez que cela annonce à coup sûr le mauvais temps. [...] Lorsque les cerfs, biches ou daims viennent paître près des villages et des maisons, c'est un signe d'abondance de tous biens. »³¹²³

La croyance est parfois si mal énoncée qu'elle en devient insignifiante :

« Je vous dis pour Évangile que si quelqu'un se met en chemin et qu'un lièvre traverse sa route, c'est un très mauvais signe [...] mais si on rencontre un loup, un cerf ou un ours, cela est très bon signe. »³¹²⁴

Hormis les variantes du dicton de Chandeleur mettant des loups à la place des ours, nous n'avons aucun moyen d'interpréter cette assertion : il manque l'indication directionnelle ou saisonnière. Voici un exemple tout aussi impossible à analyser, tant l'allégation est détachée de son contexte étiologique :

« En 1429, un cerf bondissant au milieu des troupes anglaises aurait provoqué huées et cris : ainsi alertés, les Français seraient rapidement arrivés, conduits par Jeanne d'Arc, Dunois et Richmond reportant la victoire de Patay par la vertu de cet incident. »

L'avertissement aura encore plus de valeur, si la couleur du cerf est remarquable. Les cerfs blancs sont rares :

« On en trouve aussi parfois qui sont de couleur blanche ; telle fut, dit-on, la biche de Sertorius ; et son maître avait persuadé les peuples d'Espagne qu'elle rendait des oracles [...] »³¹²⁵

Revenons rapidement sur cette légende. Sertorius est appelé à pacifier l'Espagne :

« Ces peuples, charmés surtout de sa douceur et de son activité, se rendaient à lui volontairement ; il est vrai aussi qu'il mit en usage l'artifice et la ruse pour les tromper et les attirer dans son parti. Une biche fut le principal ressort qu'il fit jouer pour cela. »³¹²⁶

Plutarque donne le détail de la ruse. On a fait cadeau à Sertorius d'un faon blanc :

« Cet homme lui apporta sa petite biche, que Sertorius reçut sans montrer beaucoup de satisfaction de ce présent ; mais l'ayant ensuite tellement apprivoisée qu'elle venait à sa voix, et le suivait partout sans être jamais effarouchée du tumulte du camp, ni du bruit des soldats, il en vint peu à peu à la diviniser, pour ainsi dire ; il prétendit que cette biche était un présent de Diane ; et connaissant l'empire de la superstition sur les Barbares, il leur fit accroire que cet animal lui découvrait bien des choses cachées. Il employait l'artifice pour accréditer ces bruits. Était-il informé par quelque avis secret, que les ennemis avaient fait une incursion sur les terres de sa province, ou qu'ils avaient sollicité une ville à la défection, il feignait d'en avoir été averti par la biche pendant son sommeil, et d'avoir reçu d'elle l'ordre de tenir ses troupes prêtes à combattre. Apprenait-il qu'un de ses lieutenants avait eu quelque avantage, il défendait au courrier de se montrer, faisait paraître en public sa biche couronnée de fleurs, pour marquer qu'il avait reçu une heureuse nouvelle. »

« Par cet artifice, il les rendit souples et soumis à toutes ses volontés ; car ils se croyaient commandés, non par un général étranger et d'une grande prudence, mais par un dieu même. »

Une entité divine prenant sur terre sous l'apparence d'un cervidé, devait être connue des Celtibères. Plutarque évoque Diane comme si la sœur d'Apollon, enrôlée auprès de Sertorius, orientait le sort en faveur de l'armée romaine. Il oriente son lecteur vers la rationalité, en opposant l'habileté politique du général romain à la crédulité des Barbares. Plutarque semble ne rien savoir des techniques communes à la chasse et à l'art divinatoire : nous rapprochons l'évocation d'une biche avec la drogue hallucinogène utilisée par les prêtres d'Apollon, la jusquiame noire ou « apollinaire ». Le suc de cette plante sert à confectionner un poison dont les Celtes enduisaient l'armature de leurs flèches. C'est aussi la plante placée sous la tutelle de sainte Apolline, fêtée le 9 février, la date dédiée à saint Télo.

Le roman de Gauvain :

Les cervidés blancs sont fréquemment évoqués dans les romans médiévaux. Alors que Merlin fait une prédiction au roi Arthur, l'irruption d'un cerf précise les circonstances exceptionnelles :

« Tous ceux qui étaient là s'étonnèrent beaucoup de ces paroles et, comme ils en parlaient entre eux, ils virent venir, bondissant à grands sauts à travers le jardin, un cerf suivi d'un petit braque ; derrière eux venait une demoiselle qui menait trente douzaines de chiens, qu'elle avait tous détachés et qu'elle excitait et poussait derrière le cerf. Celui-ci était tout blanc [...] »³¹²⁷

L'auteur s'attarde à décrire la chasseresse menant la chasse fantastique :

« Elle venait de toute la vitesse qu'elle pouvait tirer de sa monture faisant un tel vacarme que c'en était tout bonnement prodigieux. Quand le cerf

s'approcha de la cour du palais, il s'y précipita sans se laisser effrayer par qui que ce soit, suivi du petit braque. Puis l'animal s'engagea encore plus avant et pénétra dans la grande salle où les chevaliers étaient assis. A cet instant le chien bondit sur lui, le saisit à l'arrière par la cuisse et la serra si fort qu'il en emporta une partie. Lorsque le cerf se sentit blessé, il s'élança d'un bond par dessus l'une des tables. »³¹²⁸

Alors se produit le retournement de situation : un chevalier interrompt la chasse en s'emparant du braque. Il quitte aussitôt les lieux. Le cerf s'enfuit également, suivi de la meute. Lésée, la chasseresse fait valoir son droit auprès d'Arthur :

« Ah, roi Arthur je me plains très vivement de vous et de votre maison ! Car pour commencer j'ai perdu chez vous mon petit braque [...] ensuite, je me trouve empêchée de suivre mes chiens et le cerf que je poursuivais, alors que j'étais sur le point de l'attraper [...] Tous ces dommages c'est à cause de vous et des vôtres que je les ai subis, c'est pourquoi je me plains à vous en personne. On va voir à présent comment vous m'en ferez réparation ! »³¹²⁹

Ainsi l'élite de la chevalerie reprend à son compte la séquence d'un cerf suivi de 360 chiens. Sous la « chasseresse » médiévale se devine l'hypostase calendaire :

« Alors Merlin dit à Gauvain : l'aventure du cerf vous revient, à condition que vous ayez fini votre repas. Prenez vos armes, mettez-vous en selle et suivez le cerf jusqu'à ce que vous l'ayez pris, puis apportez-en ici la tête ; et veillez à ce qu'aucun des petits braques ne vous manque, à moins qu'il n'en meure durant la chasse, car autrement l'aventure ne serait pas menée à bien. »³¹³⁰

La dévolution des aventures est concomitante de la disparition quasi simultanée du braque, du cerf et de la chasseresse, car celle-ci fut enlevée par un mystérieux chevalier, sitôt le cerf disparu. Merlin confie cette aventure à un chevalier expérimenté, le roi Pellinor. Le chiasme consiste alors à substituer un jeune homme, Gauvain, à la figure du cerf et un homme mûr, celle de la demoiselle. La quête du cerf a lieu au moment de la cervaison :

« Les jours étaient longs comme ils le sont en été, et le soleil était chaud et brûlant, comme il l'est à la sainte Madeleine. »³¹³¹

Gauvain vainc un chevalier qui défendait le gué, et passe au delà pour suivre le cerf :

« Ils firent tant de chemin de la sorte qu'ils virent devant eux le cerf et la meute ; les chiens étaient si épuisés que la plupart, déjà à bout de forces, avaient cessé de courir. Cependant aucun d'eux n'avait encore abandonné la poursuite. Lorsqu'il fut près d'eux, Gauvain se mit à les exciter et à crier pour leur faire reprendre la course. Alors, le vacarme recommença de plus belle. Le cerf se remit à bondir de toutes ses forces et reprit sa fuite de bête apeurée [...] Ils virent devant eux, dans une plaine, une forteresse entourée de murs et de fossés [...] l'animal entre, se dirigea vers la grande salle et y pénétra. Les chiens bondirent aussitôt, le pourchassant si vigoureusement qu'ils l'eurent bientôt saisi et qu'ils l'abattirent au milieu de la salle. Tant de chiens avaient déjà rejoint la bête qu'ils eurent tôt fait de la tuer. »³¹³²

Le jeune chevalier doit défendre les chiens de la meute et sa proie, contre un chevalier inconnu prenant le parti du cerf. Gauvain est obligé de combattre, mais il tue une demoiselle qui s'était interposée. A la suite de ce forfait, Gauvain est pris à parti par quatre autres chevaliers, puis mis hors d'état de combattre par une flèche dont il ne réussit pas à se défaire. Dans l'épreuve, il apprend quels ont été ses manquements à l'éthique chevaleresque. Après avoir été soigné et partiellement instruit par le chevalier du gué, Gauvain retourne à la cour d'Arthur, muni de la tête du cerf... dont il ne sera plus fait mention. On lui fait alors conter l'aventure. S'ensuivent deux surnoms : Arthur devient « roi des aventures », et Gauvain,

« chevalier des demoiselles » après son vœu de réparer le meurtre. On oublie alors les 360 chiens et la mission du Vieux, pour ne plus s'intéresser qu'au jeune homme capable à son tour de se comporter en homme courtois.

Un autre cerf blanc apparaît dans « Le morte d'Arthur » de Thomas Malory. Les circonstances sont alors nettement mieux précisées : l'affaire se déroule lors des noces d'Arthur et Guenièvre, à une date vraisemblablement solsticiale. Le repas est interrompu par l'irruption du cerf blanc, le rapt du chien puis celui de la chasseresse :

« Merlin alla devers les chevaliers de la table ronde et leur dit surtout de ne pas bouger, que personne ne quittât la salle : « Vous allez être les témoins de quelque chose d'étrange et de merveilleux ». Ils ne bougeaient mie quand un cerf de couleur blanche fit irruption dans la grand-salle. Une chienne, blanche elle aussi, le serrait de près. Puis suivirent au milieu d'un grand bruit trente couples de chiens noirs courants. Le cerf tourna autour de la Table Ronde. Comme il passait auprès d'autres tables, la chienne blanche le mordit à l'arrière-train et lui arracha un morceau de chair. Là-dessus le cerf fit un grand saut et renversa un chevalier [...] »³¹³³

Comme dans le récit précédent, on confie les trois quêtes à trois chevaliers et Gauvain est chargé de rapporter le cerf blanc ou sa tête :

« Ah ! Mais non, dit Merlin, vous ne pouvez à aussi bon compte être quittes de ces aventures. Il faut les poursuivre, sinon ce serait un déshonneur pour vous et votre festin. [...] Appelez Gauvain. C'est lui qui doit ramener le cerf blanc [...] »³¹³⁴

Gauvain se met à la poursuite, même quelque combat mineur au passage et arrive à une rivière :

« Messire Gauvain s'apprêta à traverser lui aussi, mais de l'autre côté parut un chevalier qui lui dit : « Seigneur chevalier, ne suis le cerf de l'autre côté de l'eau que si tu acceptes de jouter avec moi. - Je ne faillirai point, répondit Gauvain »³¹³⁵

Ce combat victorieux est le premier exploit de Gauvain. La chasse reprend jusque dans un château où le cerf est rattrapé et tué. Arrive le chevalier inconnu qui tue les chiens de chasse de Gauvain et se désole de la mort du cerf :

« Oh ! Mon cerf blanc, je suis désolé de ta mort, car la dame qui a sur moi tout pouvoir t'avait à moi donné. Bien mal je t'ai gardé, et que je paierai ta perte, si je survis. »³¹³⁶

Dans la suite du récit, un tribunal de dames est convoqué pour juger Gauvain, comme dans le lai d'Ignauré. Ce récit permet de comprendre pourquoi le cerf de Gauvain est blessé à la « cuisse ». La métaphore signifie que le chien l'a pris aux dainties. Les « dainties » arrachés sont au cerf, ce que la dignité est à Gauvain, le chevalier « sans merci », c'est-à-dire manquant à l'honneur. « *L'hubris* » reprochable à Gauvain est l'inverse de la mésaventure subie par le cerf. Autrement dit, si Gauvain se comportait tel qu'il a commencé à le faire, il ne serait pas digne du statut de chevalier. Le paradoxe n'est qu'apparent car chacun sait bien que le roman médiéval n'est pas construit uniquement sur la prouesse guerrière des héros. Le thème est délicat à énoncer, qui suppose l'excès des pulsions, la démence voire le retour à l'état « sauvage ». Cette versatilité est l'inverse du caractère masculin mythique.

La fonction narrative des caractères masculins est de mettre en évidence le nécessaire équilibre des aptitudes, représenté par la double éducation, guerrière et spirituelle : le guerrier doit aussi être poète, musicien ou l'homme sensible et amoureux. La confrontation entre deux personnages masculins révèle le guerrier, celle entre le personnage masculin et son partenaire féminin, révèle la part de sensibilité masculine et la « bonne » éducation du héros. De fait, le motif devient

incompréhensible chaque fois que le cerf est pris pour un animal au lieu de l'être pour l'apparence d'une entité surnaturelle. Tant que le cerf est l'apparence de Merlin ou de la dame à la fontaine, les moments où l'animal apparaît sont signifiants. Nous trouvons dans « La suite du roman de Merlin » une modalité temporelle des plus originales. Il s'agit d'une éclipse solaire, c'est à dire l'inversion des apparences nycthémerales. La prédiction est faite par Merlin directement à Arthur :

« Vous pourrez ainsi connaître le jour où les aventures commenceront, car alors les cierges s'éteindront et, en plein jour, une grande obscurité s'étendra sur tout le pays, de sorte que les gens n'y verront goutte vers l'heure de midi. A ce moment vous serez en train de chasser et vous aurez mis pied à terre près d'une source pour tuer votre prise : l'obscurité vous surprendra alors de telle manière que vous ne saurez plus où chercher la bête. Aussi vous dis-je qu'à cet instant vous ne manquerez pas d'éprouver une frayeur intense. Cette prédiction piqua vivement la curiosité du roi. »³¹³⁷

Cet oracle s'appuie sur un motif incongru, l'instant où le roi parvenu à une source, voit le cerf lui échapper. Dans un autre épisode du même texte, le signe oraculaire instaure une durée de vingt-deux ans. Au cours normal du temps succèdent malheur et catastrophes, comme si la phase claire d'un cycle était à la prospérité, ce que sa phase sombre est aux années suivantes :

« Malheurs et catastrophes commenceront alors à s'abattre sur toute la Grande-Bretagne, et il en surviendra dès lors si souvent que tous ceux qui les verront se produire en seront remplis d'effroi. Et cela durera sans nul doute pendant vingt deux années. »³¹³⁸

Dans ce récit, la mort du chevalier au cerf introduit un cycle eschatologique, car le héros déclare en parlant de la mort du cerf blanc envoyé par la dame : « C'est chèrement que je paierai ta perte, si je survis ». Il semble que quelque tutelle divine prenne part aux aventures sans qu'on la voie. Ainsi les coups reçus dans le dos ne sont pas toujours échangés entre les guerriers.

Où le « signe » apparaît annuellement :

Le bois jeté :

Le Roux et Guyonvarc'h (1997) font état de termes dont ils n'ont pas reconnu les signifiés, tant la coutume est occultée par des récits comparables, notamment ceux d'Hérodote et de Tacite sur les procédés divinatoires des Scythes et des Germains. Les auteurs s'intéressent au « *crann* », ou au « *prenn* ». Il s'agit littéralement du « *skarzhprenn* », bois à nettoyer [le soc], c'est-à-dire la baguette que les korils de Plaudren respectent tant :

« laissons-le, laissons-la,
fourche de charrue il a
laissons-la, laissons le
la fourchette est avec eux. »³¹³⁹

Selon Guyonvarc'h, le mot « dénote une origine très ancienne, le breton ne créant plus de composés de ce genre depuis le haut Moyen Age ». Nous avons déjà rencontré les énoncés de croyances relatives à ces bâtons dans les rites funéraires ou oraculaires des Bretons. La mention directe nous en a été faite par les paroissiens de Saint-Thélo et Lannédern. Le mot gallois correspondant est « *coel-bren* » (« bois à pronostic ») ou « *blaen-bren* » (glosé comme « bois du sommet, bois qui est en tête »). Guyonvarc'h s'entête à considérer que ces bâtonnets sont des supports d'écriture ogamique, alors qu'on y verra plus facilement le bois que porte Cernunnos

ou la fourchette qu'utilise Tristan pour l'hommage au roi, parallèlement à l'ostension de la tête du cerf. Nous en voulons pour preuve les récits d'ordalie suivants :

« On jetait trois morceaux de bois dans l'eau, le bois du seigneur, les bois de l'ollamh et le bois de l'accusé. Si celui-ci était coupable, son bois allait au fond de l'eau. S'il était innocent, il restait à la surface. »³¹⁴⁰

« Il jetait deux bois au feu : le bois du roi et le bois de l'accusé. S'il était coupable, le bois s'attachait à la paume de sa main. S'il était innocent, le bois tombait tout de suite. C'est ainsi que l'on faisait et l'on chantait sur lui l'incantation d'un poète. »³¹⁴¹

Les deux procédés ont certes un terme en commun, la chute, mais surtout des fonctions narratives inverses de celle de l'eau. Le bois flotté et le bois brûlé révèlent l'énergie en puissance dans le bois, alors que l'immersion signifie la mort en puissance.

A Spézet, à Notre-Dame-du-Crann, le pardon a lieu le dimanche de la Trinité et les paroissiens constituent trois mottes de beurre les plus avantageuses possibles, qu'ils offrent à la bénédiction, puis à la vente au profit de la paroisse. Le beurre est la plupart du temps préféré aux autres substances, que ce soit pour signifier l'abondance agraire (la Trinité, dernier dimanche du décompte pascal, le plus proche du solstice d'été) ou la matière inflammable (le suif ou la cire des simulacres du rite de « *proella* »). A Plaudren, il s'agit d'une baguette de bois comme à Saint-Thélo et Lannédern, ou dans le rite de « *proella* », à Ouessant et Molène. A Montertelot, il s'agissait de la chemise que les mères d'enfants malades font flotter sur le bassin de la fontaine communale, à titre oraculaire : la chemise qui coule est de mauvais augure. De même, à Saint-Romain, dans l'arrière pays beunois, sous l'égide de saint Nepo. Nous retrouvons les deux procédés divinatoires (faire brûler ou faire flotter) et les différents matériaux -bois, étoffe, suif ou cire- dans les ordalies citées précédemment. Le signifiant est le bois ligneux, dont le signifié de puissance est l'énergie vitale (libérée par la crémation, retenue par la submersion). Si le bois est celui d'un cerf, son signifié de puissance est le renouvellement, au sens où le bois jeté s'oppose au bois porté. Le bois jeté au printemps et le « suif » jeté en automne, révèlent une antinomie. La chemise comme synecdoque du malade au nom de qui on effectue le rite oraculaire, devrait être rapprochée du cuir, comme synecdoque du cerf appelé à se renouveler, au terme de sa « vie ». A ce titre, l'étude des emblèmes royaux, notamment les vêtements portés par les rois de France lors de leur couronnement et ouverts dans le dos, mériterait une étude comparative. Laissons ce point en suspens et revenons aux arbres sacrés des Celtes.

Plusieurs théonymes gaulois se prêtent à une confusion entre « l'essence » des arbres et l'essence divine. Prenons l'if, l'axis mundi celtique. Sous la graphie « tasse » ou « taysse », ce mot entre en concurrence avec un « *Moritascos* » savamment glosé comme « un blaireau de mer », donc une loutre. Sous la graphie « ève » ou « Eve », il est homophone de l'un des noms de l'eau, mais aussi de deux prénoms, l'un féminin, l'autre masculin (« *ivus* » donnant « Yves », « Yvain »). Sous la graphie « èbre » ou « ivre », il évoque directement le mot gaulois « *eburos* ». On comprend alors que le psaume « *Sicut cervus ad fontes...* » censé décrire quelque cerf assoiffé d'eau claire, et la représentation classique d'un cerf couché aux pieds d'Eve quand elle partage la pomme avec Adam, associent le cerf à l'if, et non à l'ève ou au pommier. C'est l'arille de l'if qui est toxique et non la pomme. En conséquence, les baies toxiques du « taysse » ou « tasse » et celle du laurier-tin, sont ces arbres toujours verts, que nous associons à la dame Laurine (laurier) et au chevalier Yvain (if) du roman de chrétien de Troyes. Dans le mythe classique ce sont

Daphné et Apollon. Or nous avons reconnu dans le premier terme de la métrique celtique, le piquet (« *tascos* »), deux signifiés possibles, le blaireau ou le jeune cerf d'un an, porteur de deux perches :

« Bois perchis, c'est-à-dire un bois dont les arbres ont des troncs assez grands et assez forts pour en faire des perches. Mais ce mot a dû désigner tout d'abord et pendant fort longtemps un bois en général. »³¹⁴²

« Puel : jeune bois ou bois taillis. Du latin « *pullus* », petit d'un animal ou jeune pousse ». ³¹⁴³

On aura reconnu Pwyll, sous l'apparence d'un daguet. Retrouvons maintenant Grannos, sous la même apparence :

« Barbe : fourrés, broussailles. Du latin « *barba* », barbe, amis aussi jeunes branches, d'où par métaphore, les sens indiqués. »³¹⁴⁴

Cette fois, ce sont les Barbassionné et autres Grannos des rites printaniers, qui sont convoqués au moment où le daguet allonge ses perches.

Merlin, la chasse et la métamorphose en cerf :

La mortalité du devin, ou sa vulnérabilité au bois d'un cerf, sont explicites dans la version galloise du récit :

« D'autres disent cependant que le porcher avait placé la pointe du bois d'un cerf sous Suibhne à l'endroit où il buvait dans la bouse, qu'il vint dessus et trouva la mort ainsi. »³¹⁴⁵

Le vrai nom de Suibhne serait « *Fer Benn* », que Boekhoorn (2008) reprenant Benes, traduit par « l'homme aux bois » ; nous suivons cette interprétation puisqu'on nomme aussi les « cornes » de cerf par le mot « bannières ». Le texte est trop peu explicite pour qu'on sache si le trépas de Suibhne est synchrone du changement d'apparence d'un cerf, au printemps. Dans le récit de la vie de saint Kentigern, le changement d'apparence est édulcoré : Merlin vit « comme un animal sauvage » et c'est en celà, semble-t-il qu'il accède à la faculté de divination. Il la prouve aux femmes de son entourage :

« Elles s'étonnaient beaucoup qu'un homme atteint de fureur connût des secrets et qu'il eût découvert la liaison de sa sœur. Cependant, elles pensaient qu'il avait menti au sujet de la mort de l'enfant pour lequel il avait énoncé trois prédictions différentes alors qu'il aurait dû n'en donner qu'une. De ce jour, ses prédictions furent considérées comme lettre morte durant des années, jusqu'à ce que cet enfant parvint à l'âge d'homme. Alors, la prédiction s'accomplit sous les yeux de tous et fut confirmée par de multiples preuves. Il advint en effet que, chassant un jour avec une meute de chiens, le jeune homme aperçut un cerf qui se cachait sous les feuillages de la forêt : il lâcha ses chiens qui, à la vue du cerf, s'élançèrent sur des chemins détournés, emplissant l'air de leurs aboiements. Puis il piqua des deux, s'élança à sa poursuite et, guidant ses domestiques tantôt à l'aide du cor, tantôt de ses cris, il les exhorta et les pressa impérativement de venir le plus vite possible. Il y avait là une haute montagne entourée de rochers de toute part ; au pied de cette montagne, une rivière coulait et se perdait dans la plaine. Dans sa fuite, le cerf dévala les pentes et atteignit le cours d'eau où il se réfugia comme à son habitude. Le jeune homme excité par la course, fonça droit devant lui à flanc de colline et chercha le cerf parmi les rochers épars. Mais ce faisant, comme il menait sa monture avec impétuosité, il advint que le cheval glissa du haut de la falaise et que le cavalier tomba, par malheur, dans la rivière. Cependant, il tomba de telle sorte que son pied resta accroché à un arbre alors que le reste du corps était immergé dans l'eau. C'est ainsi qu'il tomba, fut noyé et suspendu à un arbre. Cette triple mort montra que le devin avait

dit vrai. Quant à Merlin, il était entré dans la forêt et vivait comme un animal sauvage, capable de se sustenter de mousse durcie par le gel, sous la neige, sous la pluie et sous le souffle hostile du vent. »³¹⁴⁶

Notre interprétation prend pour argument la période lunaire associée à la féminité quand elle n'est pas domestiquée, et la période solaire associée à la virilité quand elle laisse libre cours à la pulsion automnale. Evidemment rien de tout cela n'est explicite et il faut inverser les fonctions narratives des animaux domestiques pour restituer les capacités rythmiques prêtées aux femmes et hommes sauvages. Le terme commun aux récits sur la domestication d'une part, et les rythmes naturels de l'autre, est le cerf : en tant qu'animal sauvage susceptible d'être domestiqué, il est l'auxiliaire du devin. La conduite des cerfs en troupeau n'a donc pas de quoi surprendre, d'autant mieux que le mythe biblique a placé l'homme au sommet de la hiérarchie des créatures. Ainsi le Psaume 8 atteste de la puissance de Dieu :

« A voir ton ciel, ouvrage de tes doigts,
la lune et les étoiles que tu fixas,
qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui,
le fils d'un homme, que tu en prennes souci ?
Tu l'as voulu un peu moindre qu'un dieu,
le couronnant de gloire et d'honneur ;
tu l'établis sur les œuvres de tes mains,
tu mets toute chose à ses pieds :
les troupeaux de bœufs et de brebis,
et même les bêtes sauvages,
les oiseaux du ciel et les poissons de la mer,
tout ce qui va son chemin dans les eaux. [...] »

L'appriivoisement du cerf était connu de l'Antiquité :

« Ceux qui ruminent sont les animaux qui n'ont pas la double rangée de dents, tels que les bœufs, les moutons, les chèvres. On n'a rien observé encore à cet égard pour les animaux sauvages, si ce n'est pour ceux qu'on élève quelquefois en troupeaux, comme pour le cerf dont on sait qu'il rumine. »³¹⁴⁷

Merlin, Suibhne, Derg Corra et quelques autres sont capables de monter et conduire les cerfs en troupeau, de les monter. Merlin, après avoir fait porter les cornes à son rival, s'échappe sur le dos d'un cerf :

« [...] Il parcourut successivement tous les bois et les breuils, rassembla en un seul troupeau des hardes de cerfs ainsi que des daims et des chevreuils. Puis il monta un cerf et, comme l'aube naissait, il poussa son troupeau devant lui et se hâta vers le lieu des noces de Gwendoline. A son arrivée il força les cerfs à se tenir patiemment devant les portes et s'écria : "Gwendoline, Gwendoline, viens ! De somptueux présents t'attendent !" Gwendoline se présenta aussitôt en souriant. Elle s'étonna qu'un homme pût monter un cerf et que ce dernier lui obéît de la sorte. Elle s'étonna également qu'un si grand nombre d'animaux sauvages pût être regroupé et qu'un homme seul les poussât devant lui, tel un berger accoutumé à conduire ses moutons au pâturage. [...] Sans perdre de temps, le devin fit détalier le cerf en le talonnant et, hâtant sa fuite, chevaucha en direction des forêts. Aussitôt des hommes en armes sortirent de tous côtés et le poursuivirent à travers la campagne en entamant une course rapide. Mais le devin avait une telle avance sur eux qu'il aurait atteint sans dommage les bois n'eût été la présence d'un cours d'eau qui lui fit obstacle. En effet, alors que sa monture sauvage bondissait par dessus le torrent, Merlin glissa et tomba dans le

courant rapide [...]. Ils le ramenèrent au palais, chargé de liens et le confièrent à sa sœur [...] »³¹⁴⁸

Le signe utile au devin n'est pas seulement le changement d'apparence des cerfs, au printemps, mais aussi leur rut automnal :

« Ensuite, quand les armées se rencontrèrent, la troupe hurla comme une harde de cerfs et ils poussèrent trois hurlements vers le ciel. Quand Suibhne entendit ces hurlements dans les nuages du ciel et leurs échos contre la voûte du firmament, il leva les yeux. Obscurité, colère, vertige, folie, désir de fuir, instabilité, agitation, trouble l'envahirent alors ; il éprouvait du dégoût pour tous les lieux où il avait vécu et de l'amour pour tous ceux où il n'avait pas été. Ses mains et ses pieds furent saisis de tremblements, son cœur battit très fort, il perdit l'esprit, sa vue se troubla, ses armes nues tombèrent de ses mains, si bien que, par la malédiction de Ronan, il sombra dans la folie et l'absence de raison, tel un oiseau dans le ciel. Toutefois quand il quittait le combat, il était rare que ses pieds touchassent le sol à cause de la rapidité de sa course [...] »³¹⁴⁹

La mention de la course de Suibhne est comparable à l'épreuve subie par Macha. Le cri des cerfs est alors comparable à la malédiction prononcée contre les guerriers d'Ulster. Ainsi, à la fin de l'été c'est-à-dire aux calendes de novembre, dans le calendrier celtique insulaire, les Ulates furent défaits à la course et maudits par la parturiente, à Emain Macha. La date est celle du second brame des cerfs, puisqu'on croit que le premier a lieu à la pleine lune suivant l'équinoxe d'automne, et le second, à la suivante. Ce « calendrier » vernaculaire transpose directement dans un pseudo savoir sur les cerfs, les paramètres de la physiologie féminine. Le plus étonnant reste que la période soit lunaire plutôt qu'hebdomadaire comme si la croyance datait d'une époque antérieure à la réforme calendaire julienne.

L'apparence aviaire du devin :

Le changement d'apparence masculine ne suffit pas. C'est dire que le cerf comme apparence du devin n'a guère de sens : il faut comprendre en quoi l'ornithomorphose peut être complémentaire de l'élaphomorphose. En effet, plusieurs fables d'Esopé et des mentions récurrentes chez Hésiode, Platon, Aristote, Elien et Pline, s'accordent pour faire des corbeaux et des aigles, des oiseaux utiles pour prédire l'avenir. La dissonance tient au fait que les cerfs n'échappent pas au cycle saisonnier tandis que les corbeaux ou les aigles sont sédentaires et échappent au cycle des migrations. On conçoit qu'un corbeau soit utile puisqu'on prête leur faculté d'imiter la voix humaine. Mais en quoi le vol ou le glissement d'un aigle auraient-ils une valeur divinatoire ? Les oiseaux migrants, dont la présence ou l'absence n'ont de sens qu'au présent, servent d'indicateur par contraste entre leur présence ou absence, et ce qui est normal à cette date. Les textes mythiques ne présentent pas les choses ainsi : on fait comme si la connaissance des régions du monde et du cycle saisonnier prêtée aux oiseaux migrants, était le savoir qu'acquiert le devin lors de sa métamorphose aviaire. Encore faut-il inverser la métonymie pour faire de l'acteur, l'objet de l'oracle. Encore faut-il savoir voler... Le texte irlandais mentionne la mort d'une sorcière accompagnant partout Suibhne mais ne partageant pas sa faculté à renaître :

« Suibhne sauta alors du sommet de la place forte vers le bas sous les yeux de la sorcière. Elle sauta de la même manière à sa suite, mais elle tomba de la falaise de Dun Sobairce si bien que son corps se brisa en fragments et en morceaux, et elle tomba dans la mer. C'est ainsi qu'elle trouva la mort. »³¹⁵⁰

Des faits analogues sont rapportés par Pline au sujet des Hyperboréens, mais selon une étymologie des plus curieuses :

« On n'y meurt que par satiété de la vie : après un repas, après d'ultimes plaisirs donnés à la vieillesse, ils sautent dans la mer du haut d'un certain rocher. »³¹⁵¹

Le motif est typique des contes chamaniques. Nous ne pouvons ici que mentionner la fille qui se jette à la mer, dans le mythe sibérien de la bascule saisonnière des vents et à l'arrivée de la saison claire. Le plongeur est associé à la divination exécutée par le propriétaire des rennes sur l'omoplate d'un animal domestique. L'échange des âmes se fait avec l'entité féminine, propriétaire des rennes sauvages et « épouse » du chasseur quand il quitte l'espace domestique. La théorie a été développée par Roberte Hamayon (1991). Le saut de la chapelle ou la Pierre aux Fées, évoque celui que fit Tristan, même si le roman ne fait pas de ce héros, un rossignol, un roitelet ou un rouge-gorge. Pour ce qui est des indications calendaires, mieux vaut s'appuyer sur le dialogue de Jégu et du « teuz » :

« C'est moi, le teuz ar pouliet, répondit la même voix. -Je ne te vois pas, reprit Jégu. -Regarde bien et tu m'apercevras au milieu des roseaux sous la forme d'une belle grenouille verte. Je prends successivement toutes les figures que je veux, à moins que je ne préfère me rendre invisible. »³¹⁵²

« Te rappelles-tu qu'il y a trois mois, en labourant le parc aux aulnes, tu trouvas un rouge-gorge pris dans un lacet ? - Oui, interrompit Jégu, et je me souviens même que je lui donnai la volée en disant : - Tu ne manges point le blé des chrétiens, toi ; reprends ta liberté, oiseau du bon Dieu. Hé bien, le rouge-gorge, c'était moi ! »³¹⁵³

Il aura manqué à la sorcière imitant Suibhne, la capacité à réapparaître sous forme de « duse », au printemps. Les trois grues du « taruos trigaranos » ou les « garzettes » qui accompagnent les bœufs sont l'apparence mythique de ces âmes en transit. Il semble donc que la distinction entre les genres sexués ait été assimilée à une distinction des genres taxonomiques : la période la plus courte, le mois lunaire, est associée aux oiseaux migrateurs et à la capacité divinatoire des femmes, tandis que la période de référence, l'année solaire, est associée aux animaux les plus vieux du monde et à la capacité divinatoire des hommes.

Où le signe est un changement d'apparence :

La mort librement consentie :

L'eschatologie celtique est fondée sur l'indifférence devant la mort. La mort subie à des fins rituelles vaut apparemment celle, librement consentie, des combattants. Celle-ci semble être fondée sur un serment entre guerrier et son frère d'armes, formulé de telle façon que si l'un meurt, l'autre le suive au-delà :

« Ceux qu'ils nomment les "soldures". La condition de ces derniers est la suivante : ils jouissent communément de tous les biens de la vie avec celui auquel ils se sont voués d'amitié, si celui-ci meurt de mort violente, ou bien ils supportent ensemble le même sort, ou bien ils se donnent eux-mêmes la mort ; de mémoire d'homme on ne connaît personne qui ait refusé de mourir une fois que fut mort celui auquel il s'était voué d'amitié. »³¹⁵⁴

Le motif narratif est repris par Anatole Le Braz, dans un récit contemporain : l'ami fidèle pleure son compagnon noyé. Il consent à mourir, quand le fantôme de son ami l'invite à l'accompagner sous l'eau.

L'inférence, au lieu d'être une relation entre la condition et l'effet conséquent, devient une relation où l'effet conséquent est déterminé par l'antécédent.

Il ne s'agit pas seulement d'une relation temporelle, mais d'une relation où chacun des deux termes est indissociable de la paire : quelque soit celui qui meurt le premier, le dernier le rejoint. Il y a là une logique déterministe qui n'a rien à voir avec les aléas du combat. Ce thème narratif oppose le déterminisme à la contingence, sans pour autant les associer à des figures animales. Le motif narratif est récurrent dans les romans médiévaux, quoique la modalité en soit différente. Il s'agit des héros encore innocents, qui se prêtent au défi lancé par un chevalier inconnu ou un devin. S'ils osent lui couper la tête, celui-ci reviendra un jour ou un an plus tard, la leur couper. A la décollation est étroitement associée une issue heureuse, dont une représentation archaïque est donnée par l'entité gallo-romaine à ramure de cerf du bas relief de Reims : Cernunnos est assis et de son sac coule une rivière de pièces de monnaies. Dans ce cas, la décollation est une métaphore du renouveau saisonnier. Dans le roman de Caradoc, l'épreuve est subie par le jeune chevalier tout juste adoué et lui vaudra, un an plus tard, la réputation d'être le plus courageux de son époque :

« Le chevalier dresse l'épée et s'apprête à asséner un si grand coup que la plupart des gens de la maison tombent en pâmoison. Mais le chevalier n'a pas envie de frapper. Il baisse l'épée et relève le jeune homme : -Redresse toi, Caradoc, dit-il. Je ne te ferai plus aucun mal à présent, car tu es un chevalier exceptionnellement courageux, hardi, plein d'assurance et redoutable [...] »³¹⁵⁵

Le motif est repris dans bon nombre de récits : ainsi Gauvain dans « Hunbaut », dans « Sire Gauvain et le chevalier vert », dans la « Mule sans frein », ou Lancelot dans « Perslevaus ». Une version mythique existe dans un texte irlandais, où trois héros, Cuchulainn, Conall et Loegaire, sont opposés à Bachlach dans l'épreuve. Conall et Loegaire refusent l'épreuve ; seul Cuchulainn en vient à bout. Citons ici D'Arbois de Jubainville repris par Lajoie (2008 b) :

« Terrible, après avoir fait sur le tranchant de sa hache une incantation, met sa tête sur la pierre devant Cuchulainn ; Cuchulainn, prenant la hache du géant, le frappe et lui coupe la tête. Puis terrible partit et plongea dans le lac, tenant d'une main sa hache et de l'autre, sa tête sur sa poitrine. Cuchulainn revient le lendemain au rendez-vous et s'étend devant Terrible sur la pierre. Celui-ci abaisse trois fois sa hache sur le cou et le dos du brave : Lève-toi, Cuchulainn, dit-il, à toi la royauté des guerriers d'Irlande et le morceau du héros, personne ne peut te le contester. »³¹⁵⁶

La décollation librement consentie, antérieure de dix siècles aux récits médiévaux, passait au III^e siècle pour une vérité établie :

« Quand [les Celtes] s'assemblent pour manger, ils s'assoient en cercle ; au milieu prend place le personnage le plus important, celui qui se distingue de tous les autres par son adresse au combat, par sa naissance et par sa richesse. [...] Auprès de lui se tient celui qui reçoit et ensuite, de chaque côté prennent place les autres, selon leur valeur respective. [...] L'esclave fait passer à la ronde cette boisson, de la droite vers la gauche. C'est de cette façon qu'on fait le service, c'est aussi la façon qu'ils ont d'adorer leurs dieux, en tournant vers la droite. »³¹⁵⁷

« [Posidonius] dit aussi (au sujet des Celtes) que dans le passé, lorsqu'on présentait les mets rôtis, le plus fort prenait la cuisse. Si quelqu'un s'y opposait, les deux adversaires se levaient et se battaient en duel jusqu'à la mort. D'autres [...] ayant reçu de l'argent et de l'or, certains ayant obtenu des amphores de vin, et s'étant engagés solennellement à rembourser ce don, après l'avoir partagé avec leurs proches et leurs amis, ils se couchaient sur le

dos de leur bouclier et quelqu'un se tenant à leur côté, leur coupait le cou avec une épée. »³¹⁵⁸

Le combat à mort pour un jambon est incompréhensible pour les auteurs romains. L'explication par les croyances religieuses tourne court :

« [Les Gaulois] étaient accoutumés à se donner en prêt des sommes d'argent qu'ils devaient rembourser aux enfers, parce qu'ils étaient persuadés que les âmes des humains étaient immortelles. Je dirais qu'ils sont insensés ces hommes vêtus de braies, s'ils n'avaient des conceptions que partageait aussi cet homme couvert du pallium qu'était Pythagore. »³¹⁵⁹

Quel trait culturel, certes trop archaïque pour être compris des contemporains des Celtes, peut-on invoquer pour comprendre qu'on puisse aller à la mort pour un jambon ? Laissons en suspens les festins et leurs jambons, pour revenir au roman de Caradoc. Le mage Eliaw engendre Caradoc Briébras avec la reine Ysave, tandis que le roi Caradoc engendre les trois lignées animales domestiques.

Le nom « Tortain » équivaut au toponyme « Tourc'h », le site où Anatole le Braz a relevé la légende analogue à celle de Merlin. Le Vieux fait à sa femme, par delà la mort, un enfant doué de prédiction et qui parle dès sa naissance, quoiqu'aveugle. L'enfant doué de parole et aveugle, est un l'avatar local du fils de Rivanone et du barde Hoarvian, saint Hervé, fêté le 17 juin. Que ce soit à partir du roman de Merlin (l'engendrement posthume et de la divination) ou de la légende de saint Hervé (la divination et de la cécité), le récit porte sur un enfant doué de « seconde » vue. A Tourc'h, deux saints sont vénérés, l'un assurant la tutelle des animaux à cornes (saint Cornély, fêté le 16 septembre) et l'autre accompagnée d'une biche blanche (sainte Goncuff, fêtée le 20 octobre). Ici toutefois, la sainte femme est fêtée le deuxième dimanche de juillet, dans le hameau de Loconduff. La procession conduit les paroissiens sur l'axe Nord/Sud, de Tourc'h en Loconduff. La source est réputée soigner les enfants débiles. A Scaër, le village voisin, sainte Goncuff soigne les yeux et les femmes atteintes de stérilité. L'orientation des sources est la suivante : celle qui soigne les yeux est au Levant, ainsi la source est à l'œil ce que l'aube est à Tourc'h. Celle qui soigne les enfants mal venus est au Midi, ainsi la source est à la croissance ce que la culmination solaire est à Tourc'h. Les deux sources dédiées à sainte Goncuff sont aujourd'hui placées sous la protection de sainte Candide, fêtée le 22 septembre. Revenons sur l'alignement des sites autour Edern.

L'orientation vers le Sud-Est, considérée depuis Edern, place Tourc'h, le village éponyme de Tortain, le demi-frère de Caradoc, dans un rapport d'homologie avec la date de saint Karanteg sur la roue des saisons. A l'opposé, le placître de l'église de Cast est construit au tour d'un groupe statuaire dédié à saint Hubert. L'orientation vers le Nord-Est, depuis Edern, situe Cast dans un rapport d'homologie avec la date de saint Hubert sur la roue des saisons. En va-t-il de même avec les deux autres dates ? Au Sud-Ouest, à Guengat, c'est saint Fiacre qu'on invoque : si la relation d'homologie entre l'orientation, la date et la tutelle hagiographique était conservée, ce serait saint Laurent. Au Nord-Est, à Saint-Thois, la tutelle est anonyme quoiqu'on en pense : en effet, le toponyme dérive d'un ancien « Sanctus » qui peut aussi bien désigner saint Télo qu'un autre. On ne peut en conclure que ceci : le village d'Edern est placé au croisement des diagonales d'un carré mythique, placé sous la tutelle du saint homme au cerf. Mais cet agencement a le mérite de restituer la fonction du site placé au croisement des diagonales, qui était d'accueillir à date périodique les assemblées des princes. La légende de Tourc'h pourrait être le vestige de ce qu'on racontait vraisemblablement en ces occasions, à savoir la conjonction d'une date dans le temps courant et d'une échéance dans le temps mythique. Cette

conjonction devait être la condition pour faire des spéculations sur l'avenir et le passé, ou sans crainte de mourir, se battre pour un jambon.

La mantique aviaire des Grecs :

A la différence de ce que nous avons vu des directions oraculaires chez les Celtes, fondée sur les indications horaires intermédiaires, il semble que pour les Grecs, trois saisons aient suffi. Traduisons le référentiel aristotélicien en directions de vol : durant le semestre qui s'écoule du solstice d'hiver au solstice d'été, les oiseaux volant de droite à gauche vont dans le sens de la course solaire annuelle. Le présage est favorable, notamment à midi. Durant le semestre qui s'écoule du solstice d'été au solstice d'hiver, les oiseaux volant de gauche à droite vont dans le sens de la course horaire annuelle : le présage est encore favorable.

La figure du devin est indissociable de celle de la divinité. Ainsi en va-t-il de Tirésias dans la fable n° 110 d'Esopé :

« Hermès voulant mettre à l'épreuve l'art divinatoire de Tirésias et voir s'il était véridique, lui vola ses bœufs à la campagne, puis vint le trouver à la ville, sous la figure d'un mortel, et descendit chez lui. Averti de la perte de son attelage, Tirésias prit avec lui Hermès, se rendit au faubourg pour observer un augure au sujet du vol, et il pria Hermès de lui dire l'oiseau qu'il apercevrait. Hermès vit d'abord un aigle qui passait en volant de gauche à droite, et il le lui dit. Tirésias répondit que cet oiseau ne les concernait pas. A la deuxième fois, le dieu vit une corneille perchée sur un arbre, qui tantôt levait les yeux en haut, tantôt se penchait vers le sol, et il le lui annonça. Le devin reprit alors: «Eh bien ! Cette corneille jure par le ciel et la terre qu'il ne tient qu'à toi que je recouvre mes bœufs.» On pourrait appliquer cette fable à un voleur. »³¹⁶⁰

Enfin, et pour en finir par le paradigme des oracles aviaires grecs, la même espèce dans une autre fable :

« La corneille conçut de la jalousie contre le corbeau, parce qu'il donne des présages aux hommes, qu'il leur annonce l'avenir et que pour cette raison il est pris à témoin par eux ; aussi voulut-elle s'arroger les mêmes privilèges. Donc ayant vu passer des voyageurs, elle alla se percher sur un arbre et là poussa de grands cris. A sa voix, les voyageurs se retournèrent, effrayés; mais l'un d'eux prenant la parole dit: «Allons, amis, continuons notre chemin : ce n'est qu'une corneille, ses cris ne donnent pas de présage.» Il en est ainsi chez les hommes : ceux qui rivalisent avec de plus forts qu'eux, non seulement ne peuvent les égaler, mais encore ils prétent à rire. »³¹⁶¹

Ceci devrait permettre d'interpréter le rôle du nain Gwion Bach.

La quadruple métamorphose de Ceridwenn et Gwion Bach :

Une version galloise beaucoup plus ancienne et nettement plus connue, de l'antagonisme entre une figure masculine et une figure féminine, oppose la sorcière Ceridwenn au nain Gwion Bach. La magicienne a mis un an pour récolter les plantes et les faire exprimer leurs vertus en un élixir secret, et voilà que Gwion Bach reçoit trois gouttes du breuvage brûlant sur le pouce. Il le suce et acquiert la connaissance universelle. Ceridwenn le poursuit pour le détruire avant qu'il ne soit trop tard. Le nain choisit la forme d'un lièvre pour mieux s'échapper. Dans d'autres récits, c'est sous la forme d'un daim ou d'un cerf, que le nain prend la fuite, à travers bois, landes et garennes.

Ceridwenn adopte alors la forme d'une levrette. Le fuyard est acculé à une rivière : il se métamorphose en saumon. Aussitôt, Ceridwenn devient loutre et

cherche à le capturer. Alors le « saumon » se change en oiseau pour mieux fuir par les airs. La magicienne devient faucon -comme Circé- ou épervier. Impitoyablement traqué, l'oiseau plonge vers un tas de grains et prend la forme d'un grain de froment parmi les milliers d'autres. Ceridwenn devient poule et l'avale. Grosse de Gwion Bach, elle accouche d'un enfant qu'elle jette à terme, à la mer, dans un sac de cuir, un vingt-neuf avril. Un premier mai, naît le barde Taliesin, le poète le plus connu de la littérature celtique insulaire, dont les cheveux d'or n'ont de rival que ceux de Pryderi.

Les motifs de métamorphose de ce récit mythique, se retrouvent dans une version contemporaine bretonne, le conte de Koadalan Ewen. Dans ces récits, la distinction entre les deux genres sexués, est exprimée par paires opposant les taxons selon l'antinomie éduqué/sauvage. Un chien spécialisé, le lévrier, poursuit le lièvre, ou le cerf des autres versions. Un autre animal, le « chien de mer » ou loutre, cherche à s'emparer du saumon. Enfin, un oiseau de haut vol (le faucon des dames, l'émerillon) ou de bas vol (l'épervier des dames) tente de capturer l'oiseau fuyard. La dernière métamorphose oppose un animal de la basse-cour (la poule) à une production végétale (le grain). L'interprétation consiste alors, non à distinguer entre les quatre apparences successives, mais à coupler deux à deux les quatre apparences, comme si la série des apparences sauvages se déroulait dans le temps solaire et la série des apparences domestiques, dans le temps lunaire. La séquence narrative devient alors évidente, en quatre étapes. L'arrêt du temps permet à la figure féminine, d'engloutir la figure masculine.

Dans le conte de Gwion Bach, la rivière empêchant le « lièvre » d'échapper au lévrier, devient l'équivalent de la Voie lactée. L'alignement d'un repère solaire (le solstice d'hiver) avec des repères stellaires (le franchissement de la « rivière ») marque le passage de la première, à la seconde apparence. Nous rapprochons ces motifs narratifs, de ceux opposant Génovéfa à saint Télo. Dans la légende de Landeleau, la comparaison du saint homme à un cerf fuyant, et de sa « conhospita » à un chien de chasse le poursuivant, a lieu à Kastell Gall. L'analemme solaire dessine le trajet de la poursuite : le chêne de Kastell Gall, est situé au nœud de l'analemme. Nous en inférons que l'arbre représente l'ancien point de départ du circuit, entre le Pénity-Saint Laurent, au Nord, et le Pénity-Saint Raoul, au Sud. Le trajet longe l'Elorn, sans franchir le fleuve. A Paris, les processions derrière la châsse de sainte Geneviève (fêtée le 3 janvier) au jour saint Barnabé (le 11 juin), témoignent de la persistance du thème calendaire sous l'apparat chrétien. Là en revanche, le tour de la châsse coupe le trajet du fleuve.

Dans la version classique, l'apparence féminine sous la forme du faucon des dames (l'émerillon) est inversée au profit de l'apparence masculine (Merlin). Le harcèlement de Merlin sylvestre (l'émerillon) par une sorcière sous forme aviaire, est parfaitement décrit dans la version galloise du récit. Dans la vie de saint Patrice (fêté le 17 mars), une métamorphose en cerf lui permet d'échapper à ses poursuivants, mais à une date opposée à celle mise en évidence dans le mythe gallois :

« Il sembla alors à tous ceux qui étaient en embuscade à le guetter que Patrick et ses moines étaient des cerfs avec un faon à leur suite, à savoir Bénén, et le nom en est feth fiada. »³¹⁶²

Nous trouvons dans la légende de saint Columba (fêté le 9 juin) un motif congruent. La biographie de Colum Cille, ou Colomba, décrit une métamorphose implicite, suivie d'une naissance vers le solstice d'été. La chronothèse est alors identique à

celle de Gwion Bach. La naissance estivale de Columba correspond à la fuite du cerf. Les symboles stellaires sont le « chien » ne pouvant traverser le « fleuve » :

« Des druides et des personnes qui n'avaient pas la foi ont prédit qu'il viendrait longtemps avant sa naissance. En preuve de cela Finn mac Cumhaill prophétisait qu'il viendrait, quand il laissa Bran, le chien célèbre qu'il avait avec lui à la chasse au daim en Glenn Colum Cille jusqu'à maintenant. Le chien ne suivit pas le daim à travers la rivière de la vallée. Il parut étrange à tous que le chien, qui n'avait jamais laissé le gibier lui échapper, fit cela. Finn consulta alors son oracle et il parla par esprit de prophétie, bien qu'il n'eût pas la foi, en disant : il naîtra un garçon dans le nord de ce pays et son nom sera Colum Cille. [...] C'est en son honneur que Bran épargna le daim et qu'il ne le suivit pas de l'autre côté de la rivière. Belach Damhain est depuis de jour jusqu'à maintenant le nom de cet endroit où Bran montra de la clémence envers le daim. »³¹⁶³

Pour qu'on n'en n'ignore rien, un autre texte donne une indication stellaire comparable : il s'agit d'un pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle, en suivant la Voie Lactée, de Bretagne en Galice. A Saint-Aaron, près de Lamballe, une riche veuve fait promettre à ses trois fils de réaliser, pour elle, le pèlerinage de saint Jacques. Elle meurt en léguant plus au dernier de ses fils qu'aux aînés ; les jaloux tuent leur frère :

« En passant sur un pont, ils le frappèrent d'un coup de couteau par derrière, puis lui lièrent les bras et les jambes, attachèrent une pierre à son cou et le jetèrent à l'eau. »³¹⁶⁴

A leur arrivée à Compostelle, les deux meurtriers voient leur frère agenouillé devant l'autel. Ils veulent fuir, mais une main invisible les empêche de s'échapper. Ils sont poussés vers l'autel où les plaies s'ouvrent :

« Ils virent le sang qui coulaient de la plaie qu'ils avaient faite à leur frère. »³¹⁶⁵

Le revenant leur pardonne, annonce qu'ils viendront le rejoindre dans deux ans puis disparaît. Les deux frères quittent l'église, non sans avoir auparavant touché le sang frais coulant au pied de l'autel :

« A la porte, l'un d'eux secoua fortement la main qu'il avait couverte de sang, et ce sang au lieu de tomber par terre, s'éleva dans le ciel, et y forma de larges taches rouges devant lesquelles tous deux se prosternèrent. »³¹⁶⁶

Revenus chez eux, les deux frères essaient de vivre en bons chrétiens, mais chaque soir en sortant de l'église, ils voient les taches rouges réapparaître au Couchant. Ils meurent à l'heure dite. Les taches rouges se voient encore de temps à autre, et l'on croit qu'elles annoncent du vent pour le lendemain.

Ce conte contient toutes les indications de la triple mort : la couleur rouge est déterminée par le coup de couteau dans le dos, le simulacre de pendaison et la noyade. La localité de Saint-Aaron indique à la fois la date du meurtre, le 22 juin, au solstice d'été, et la direction du trajet ex-voto. Arrivé au point le plus méridional de leur voyage, ils obliquent à l'Ouest, vers Compostelle. Le « chemin de saint Jacques », au sens du champ d'étoiles suggéré par la Voie Lactée, marque le changement de direction. La seule évocation des nuages ensanglantés au Couchant, n'aurait pas suffi à donner une dimension cosmique à ce récit. Ne manquent que les apparences animales : une variante les indique, depuis les calendes de mai jusqu'à celles d'août :

« Le coucou, la taupe et le poisson étaient les enfants d'un homme qui avait beaucoup de peine à gagner sa vie. »³¹⁶⁷

Le brave homme est contraint d'emprunter trois boisseaux de blé, au meunier. Faute de pouvoir les lui rendre, il va se pendre. Ses trois fils le cherchent :

« Notre père est inhumé dans la terre, noyé dans l'eau ou pendu dans l'air, se dirent-ils. Le coucou verra s'il n'est pas accroché à une branche, la taupe cherchera dans la terre et le poisson dans l'eau. »³¹⁶⁸

Taupe et poisson en sont encore à chercher leur père. Le coucou, lui, l'a découvert « pendu à un gros chêne » :

« De chagrin, sans prévenir personne, il a déserté le pays où il ne revient qu'une fois l'an, pour chanter au bois, pendant les trois mois de printemps, les Libera, au funèbre anniversaire. »³¹⁶⁹

Le gros chêne équivaut ici à l'axis mundi, comme dans la légende de Landeleau.

Résultats :

L'intervalle de neuf mois entre les dates intermédiaires :

Certains noms sont substituables entre eux, par exemple Tristan et saint Nabor(d). Nous tirons alors argument des différents noms du père de Tristan : Rivanone, Rivalon ou Rivalen. Ceux-ci viennent directement de l'onomastique gaélique, où Rhiannon est un nom féminin, associé en Gaule à la royauté mythique. Sainte Reine est fêtée le 7 septembre et sainte Abondance, le 16. Si ces dates sont celles qui commémorent le lever d'Arcturus, l'enfant divin naît au solstice d'été. Comme Rivalon (nom aujourd'hui masculin) est fêté le premier mai, tandis que Rivanone (nom resté féminin) est fêtée le 1^{er} février et le 19 juin, l'interprétation de la hiérogamie automnale est calquée sur la complémentarité présumée du rite estival (assurer la fertilité agraire) et du rite hivernal (assurer la continuité transgénérationnelle). Comment s'y retrouver s'il y a plusieurs versions du récit ?

Nous présentons trois tableaux : premièrement, la version archaïque agencée entre les dates de l'équinoxe d'automne et du solstice d'été. Ensuite, les deux versions solsticiales, l'une aux calendes d'août et de mai, et l'autre, aux calendes de février et de novembre.

Tableau 62

	Septembre		Juin
16	Abondance	10	Diane
16	Cornély	11	Barnabé
17	Arnoult	13	Herbot
19	Riware	15	Vougay
19	Seine	17	Hervé
20	Eustache	17	Moling
20	Guenguff	18	Amand
22	Exupère	19	Rivanone
22	Laudine	20	Silvère
22	Candide	20	Séverin
24	Léry	21	Leufroy
26	Berchaire	21	Raoul
27	Céran	22	Aaron
28	Exupère	25	Prosper
28	Cynan	25	Maxime

Tableau 63

	Février		Novembre
1	Brigitte	1	Dagobert
4	Aventin	1	Gralon
4	Véronique	1	Cadoc
4	Isidore	1	Mathurin
6	Amand	2	Hernin
9	Théleau	3	Gwen(v)aël
9	Apolline	3	Hubert
10	Arnaud	5	Guinefort
12	Julien	5	Ké(nan)
		5	Goussaud
		6	Liéart, Léonard
		6	Trémeur
		11	Martin
		12	Vosy

Tableau 64

	Août		Mai
1	Exupère	1	Andéol
5	Nonn(a)	1	Rivalon
9	Amour	1	Ronan (Galles)
9	Ernier	1	Aaron
9	Erlé	1	Marcoul
9	Armand	1	Brieuc
10	Laurent	3	Ewen
10	Geraint	7	Hernin
		8	Désiré
		9	Amand
		11	Gengoult

L'ordre de grandeur est toujours d'environ une douzaine de légendes hagiographiques par échéance. Ce nombre reflète l'intervalle d'une douzaine de jours déterminé par les deux façons extrêmes de construire un référentiel calendaire : soit on le convertit en dates « au plus tôt » en tenant compte d'un premier jour fixé au solstice « canonique » (le 21 décembre), soit on les convertit en dates « au plus tard », tenant compte du premier de l'an officiel, en janvier. Nul ne sait comment les différents compilateurs ont construit les calendriers sanctoraux successifs : est-ce en référence au calendrier civil romain, au premier de l'an de leur époque, à la tradition orale ou à l'ordo liturgique leur époque ?

Rappelons qu'il s'agit là de la version chrétienne des récits : nous pensons que l'outil constitué d'un pentagone mobile au sein d'un octogone, permettait chaque année de prescrire cinq fêtes, au jour près. Si cette méthode était employée pour

déterminer le calendrier liturgique préchrétien, les fêtes ne se répétaient pas à dates anniversaires

L'emboîtement calendaire et la fonction oraculaire :

Les différentes périodes (nycthémère, lunaison, année) sont partagées en deux phases opposées et complémentaires. Pour faire coïncider les apparences avec le modèle, la phase sombre est au dessus de la phase claire. Les changements de phase ont lieu respectivement aux crépuscules, aux premier et dernier quartiers lunaires, aux équinoxes : implicitement, si on en croit César, le début de l'année débute à l'équinoxe d'automne puisque le temps est compté, ici comme ailleurs, à partir du début de la phase sombre du cycle. Cette situation revient à faire de Cernunnos, l'épiclèse équivalente au latin Dis Pater et au gaulois Daga Devos, et l'entité cosmique (régulatrice du temps) et zoologique (fécondante à cette date). La mention selon laquelle les Gaulois comptent les jours à partir de la nuit, ne reflète sûrement pas la conception du calendrier celtique avant à la réforme julienne. Si c'était le cas, le mois Elembiu rétrograderait de l'équinoxe à la Madeleine et, au lieu d'évoquer le début du rut et la fécondation des biches, marquerait la fin de la croissance des bois. Or Elembiu, s'il peut être contraint par la phénologie des cerfs, ne peut pas être disjoint des autres indicateurs saisonniers : Samonios et Giamonios ne peuvent être décalés de deux mois, pas plus que Simiuisonna. La position relative des trois noms de mois reflétant respectivement la fin de l'été et celle de l'hiver, par rapport à la culmination méridienne et solsticiale, prouve que l'équinoxe d'automne n'était pas la date de Nouvel An, même si le crépuscule vespéral est le moment du changement de date. Autrement dit, la façon gauloise de compter les dates est une conséquence du changement de repère apporté par la réforme julienne : en calant le Nouvel An sur le solstice d'hiver et l'heure de changement de date sur minuit, César a introduit un bouleversement des méthodes locales de calcul qui n'en finit pas de compliquer l'exégèse des mythes régionaux, dans leur composante temporelle. Les indications relatives à l'antinomie noir/blanc, dans les récits celtiques, subissent la réforme calendaire et ne révèlent pas nécessairement la fonction narrative de ces couleurs dans le calendrier archaïque.

Un bon exemple de remaniement narratif consiste à faire des orientations oraculaires, des conditions sanitaires. L'efficacité oraculaire est alors oubliée. Le motif apparaît chez Vitruve :

« Après avoir ordonné la division des rues, il faudra songer à choisir la place des Edifices qui sont communs à toute la Ville, comme sont les Temples & la Place publique. Car si la Ville est sur la mer, il faudra que l'endroit où on doit bastir la place publique soit proche du port ; si elle est éloignée de la mer, cet endroit est au milieu de la Ville. Les temples des Dieux tutélaires de mesme que ceux de Jupiter, de Junon & de Minerve, seront situés au lieu le plus éminent [...] ; ceux de Mercure, d'Isis & de Sérapis, seront dans le marché ; ceux d'Apollon & de Bacchus, proches le théâtre ; celui d'Hercule, dans le Cirque [...] ; celui de Mars, dans un champ hors la ville, de mesme que celui de Vénus, qui doit estre proche des portes. »³¹⁷⁰

La plus grande partie de ce chapitre est consacrée aux vents : la fondation judicieuse ou non d'une ville -ici confondue avec l'exposition du site choisi pour fonder la ville- tient aux effets directs de l'exposition du site, à savoir les vents des différentes saisons :

« La meilleure disposition [des places des maisons et des rues] sera si les Vents n'enfilent point les rues, parce qu'ils sont toujours nuisibles, ou par

leur froid qui blesse, ou par leur chaleur & leur humidité qui corrompt. [Suit l'exemple de Merelin] car en cette ville le vent du Midy engendre des fièvres, celui qui souffle entre le Couchant et le Septentrion fait tousser et celui du Septentrion qui guérit ces maladies, est si froid qu'il est impossible de demeurer dans les rues quand il souffle. »³¹⁷¹

Et pour qu'on n'en ignore rien, Vitruve donne la table de correspondance des vents et des orientations cardinales ou collatérales. Perrault nomme « collatérales » les orientations que nous appelons « intermédiaires » :

« Les Vents selon l'opinion de quelques uns ne sont que quatre, sçavoir Solanus qui souffle du côté du Levant Equinoctial, Auster du costé du Midy, Favonius du costé du Couchant Equinoctial et Septentrio du costé septentrional. Mais ceux qui ont plus curieusement recherché les différences des Vents, en ont fait huit [...]. Les quatre autres Vents sont Eurus, qui est entre Solanus & Auster au levant d'hyver, Africus entre Auster et Favonius au couchant d'hyver, Caurus que plusieurs appellent Corus entre Favonius & Septentrio, & Aquilo entre Septentrio et Solanus. »³¹⁷²

Vitruve ne donne pas la table de correspondance entre les directions des vents et la saison où ils sévissent, tant l'équivalence entre la bise, l'hiver et la direction Nord semble évidente. Dans la plupart de ses développements, il mentionne le vent du Sud pour ses effets néfastes sur les matériaux, le bois en particulier, et sur la santé des personnes. En cela, il perpétue un lieu commun de la théorie aristotélicienne des éléments, de l'exhalaison des vapeurs et de l'évaporation sous l'effet de la chaleur, de la corruption des substances exposées à la chaleur humide :

« Le temps propre à couper le bois pour bastir est depuis le commencement de l'automne, jusqu'au printemps, avant que le vent Favonius commence à souffler : car au printemps la tige de tous les arbres est comme enceinte des feuilles & des fruits qui sont engendrez tous les ans, en quoy les arbres employent toute la vertu de leur substance & l'humidité dont la disposition du temps les emplit nécessairement, les rend en les raréfiant beaucoup plus foibles, ainsi que les femmes qui pendant leur grossesse ne sont pas réputées estre en une entière & parfaite santé. »³¹⁷³

Vitruve est en opposition avec l'énoncé de la croyance, sous nos climats. Comme la phase de dormance végétale est synchrone de la grossesse chez les animaux herbivores, Vitruve cherche à résoudre la dissonance :

« La raison est que ce qui a esté conceu, venant à croistre attire à soy une bonne partie de la meilleure nourriture, en sorte que plus le fruit se fortifie en meurissant, & plus il diminue la force & la fermeté de ce qui l'a produit. »³¹⁷⁴

A suivre la doctrine aristotélicienne, Vitruve s'enferme dans une aporie. Il est bien incapable de justifier ce qu'il avance par ailleurs, à savoir qu'il faut bâtir là où le bétail ou les bêtes sauvages choisissent spontanément de ruminer. Quels indices laissent les cerfs, qui pourraient révéler la vertu des lieux ?

Revenons au principe générateur du calendrier de Coligny. Il consiste en 24 répétitions successives de demi-mois lunaires, représentant le cumul de 354 jours (l'année lunaire) parmi les 360 (l'année solaire). Des demi-mois embolismiques permettent de raccorder le comput lunaire au comput solaire sur un lustre quinquennal. Le module de calcul du temps vaut quatre heures dans la métrique temporelle actuelle : le jour s'écoule en trois modules, et la nuit, en trois autres, aux équinoxes. Ce système se décline en trois « heures » grecques et permet d'expliquer pourquoi le Horn Dance d'Abbot's Bromley réunit trois cerfs blancs et trois cerfs noirs à l'équinoxe d'automne (en dates non corrigées de la dérive julienne). Nous en inférons que les trois heures diurnes de la métrique grecque ont pour complément

trois heures nocturnes. La triple Hécate équivaut alors aux trois cerfs noirs d'Abbot's Bromley.

Oublions la part d'imaginaire propre à l'esprit des siècles antiques, pour ne considérer que le noyau dur des indications objectives : les directions cardinales, les heures de lever, de coucher et de culmination des astres, les dates homologues et les rapports de symétrie qui permettent de diviser le cercle autant que de besoin. Il faut alors convenir que les indications utiles se trouvent dans la plupart des récits même si la mention n'en est pas faite selon les termes appropriés. Une fois restitués, les termes fondamentaux sont des unités (des angles et des nombres), et les fonctions fondamentales sont d'établir les règles de proportion et/ou de substitution. En voici un exemple, dans la métrique temporelle absolue :

Tableau 65

daguet	1 an	cerf	3 ⁵ ans
haie ou champ	3 ¹ ans	corbeau	3 ⁶ ans
chien	3 ² ans	aigle	3 ⁷ ans
cheval	3 ³ ans	saumon	3 ⁸ ans
homme	3 ⁴ ans	if	3 ⁹ ans

En voici un autre exemple dans la métrique calendaire « religieuse » (au sens où les cinq jours épagomènes ne sont pas comptés) :

Tableau 66

pouls	1
instant	360 ¹ pouls
jour	360 ² pouls
année	360 ³ pouls
3/2 cerf	360 ⁴ pouls

Le cerf occupe le sixième rang dans l'une des métriques, et le cinquième dans l'autre. A partir d'une base arithmétique à dix chiffres, on a constitué un répertoire de symboles. Cependant le fait que le « cerf » soit la puissance cinquième (de 3 années) ou la puissance quatrième (de 360 battements cardiaques) ne signifie nullement que 5 vaut 4, au prétexte que 1,5 x 243 années égalent 360⁴ battements cardiaques à 90 bpm. Il semble pourtant que ces éléments d'arithmétique calendaires soient passés dans la société féodale et qu'ils l'organisent sur des bases solides : n'est-il pas évident que l'équation « chien + cheval = cerf » trouvera d'innombrables occurrences narratives dans les traités de vénerie, s'il faut démontrer que $x^2 + x^3 = x^5$? Quant à l'équation « homme + chien = corbeau », elle résout fort opportunément l'énigme de l'os corbin, à l'issue de la curée. L'équation « homme + cheval = aigle » ressemble furieusement à la chasse au vol, telle qu'elle se pratique encore avec les oiseaux de bas vol, en Asie centrale. Le lai d'Yonec en est, chez nous, l'écho médiéval. Enfin, et pour finir avec la « vicariance » des objets symboliques, l'équation « homme + cerf = if » a le mérite de fournir un début d'explication à la légende de Landeleau. Le récit originel devait substituer un if au chêne de Keravel. Mon opinion est fondée sur les ifs millénaires servant de support aux chapelles ou oratoires ; le rite contemporain à La-Haye-de-Routot en est un bon exemple. Le fait même que l'if soit incorporé dans un rite solsticial prouve que le mytheme de l'axis mundi celtique associe les arbres marcescents (le chêne) aux arbres toujours verts (l'if, le houx, le lierre).

Ces « opérations » montrent combien la relation entre les termes narratifs et les fonctions narratives est arbitraire. Dès que les opérations sont formalisées avec rigueur, l'imposture devient évidente : on transforme la fonction narrative originelle (un « cerf » vaut 243 années) en une autre fonction narrative (un « cerf » vaut la puissance cinquième). Si $x = 3$, la fonction narrative originelle reste vérifiée. Mais le glissement de sens consiste à faire du « chien », le nombre 2, du « cheval », le nombre 3, et du « cerf », le nombre 5, ce qui fausse la proportion de départ. Or c'est celle-ci qui motive le mythe étiologique, et non sa déclinaison en une liste de mythèmes. Il y a bien sûr d'autres possibilités narratives que celles que nous venons de décliner à travers les « valeurs » numérales des cerfs, chiens, chevaux, hommes et ifs. Les quelques « équations » que nous venons de citer suffisent amplement à la cohérence d'un mythe opposant les vilains (homme + champ = cerf) aux veneurs (cheval + chien = cerf). Les clercs maîtrisant l'art du comput calendaire, se distinguent alors de toutes les dupes à qui on raconte les récits mythiques.

Le bois des cerfs, aujourd'hui :

Perrot (1972) établit la relation entre le bois des cerfs et le milieu et/ou les circonstances, c'est-à-dire les facteurs contingents, et non, le déterminisme génétique de la croissance ou de la conformation du bois :

« Nous ne sommes pas encore parfaitement fixés sur les causes de la coloration des bois. L'oxydation de pigments sanguins ou autres, d'origine périostique, semble en être une, mais le rôle des sèves et des écorces à tanin doit être non moins important. [...] La couleur des bois peut varier dans une même région et elle semble dépendre dans une certaine mesure du temps qu'il a fait pendant la fraye. S'il y avait à ce moment de fortes pluies, les bois peuvent rester très clairs. Dans les régions peu calcaires, les bois sont toujours plus foncés, car, étant poreux, ils sont facilement pénétrés par les substances colorantes. »³¹⁷⁵

« Notons d'abord que les meules sont d'autant plus grandes et riches en pierrures que les cerfs sont plus vieux. De même l'importance des perlures et la profondeur des gouttières sont en rapport avec l'âge. Le diamètre du merrain est aussi de plus en plus fort et suit le développement en largeur du pivot, dont la longueur va au contraire en diminuant, si bien que chez un très vieux cerf, la meule est presque collée sur le crâne ».³¹⁷⁶

« A partir d'un certain âge variable selon les individus et les régions, les bois ont tendance à devenir plus faibles et les pointes moins nombreuses. »³¹⁷⁷

Il distingue ensuite entre « influence du milieu » et « activité endocrine » comme si le signifié de puissance de l'indicateur, était l'antinomie acquis/inné. La rédaction est particulièrement maladroite, car l'auteur réduit toute l'activité hormonale à la seule activité gonadique –dont on sait que l'excrétat, le sperme, contient les vecteurs des gènes- comme si la réaction du bois à une blessure aux génitoires, était l'effet du génome. S'il y a rétroactivité hormonale pour compenser la faiblesse de la production spermatique, par une atrophie du bois, l'antinomie inné/acquis n'est pas le sujet dont parle Perrot :

« Les bois sont intéressants aussi parce qu'ils sont des indicateurs très sensibles de l'influence du milieu. D'autre part parce qu'ils sont liés étroitement à l'activité des glandes endocrines. [...] Les glandes génitales ont une influence primordiale sur le développement des bois. Si les testicules sont blessés au début ou peu avant la poussée des bois, ceux-ci sont le plus souvent anormaux et rabougris. Au contraire, si la blessure est plus tardive,

les bois peuvent être normaux, mais les suivants présentent fréquemment des anomalies ».³¹⁷⁸

« [Outre leurs caractères héréditaires] les bois sont sous la dépendance de facteurs tels que la composition du sol, le climat, les eaux de boissons, etc. Là où manque le calcaire, ils sont généralement faibles, comme le reste de squelette. On remarque une différence entre ceux des cerfs ou des chevreuils vivant dans les résineux et ceux des animaux habitant des forêts d'essences à feuilles caduques. De même les bois des animaux de montagne ne sont pas semblables à ceux des cervidés vivant dans les plaines. »³¹⁷⁹

La prédiction d'un événement à caractère incertain, est censée être faite à partir du bois d'un cerf. Par définition, l'oracle porte sur un événement à venir. Analysons comment l'intercesseur établit une inférence entre le signe vu dans le bois du cerf et l'événement attendu. A la différence des naturalistes, les « gestionnaires » d'un cheptel sauvage cherchent à savoir ce que va être le bois à venir, et les chasseurs, ce qu'il est à un moment donné. Si le bois doit encore croître, on laissera « mûrir » le cerf en le protégeant du mieux qu'on peut d'un tir concurrent. Si le bois a atteint son développement maximal, on tire le cerf de peur qu'il ne porte un bois moindre l'année suivante. Le modèle de prédiction repose sur l'inversion de causalité associée à l'inférence. Pour diminuer l'incertitude sur le bois à venir, il n'y a que trois solutions : agir sur le facteur héréditaire, en éliminant certains cerfs mâles, ensuite agir sur le milieu physique, en améliorant les ressources (le couvert, les gagnages, les oligo-éléments), et enfin, agir sur le milieu anthropisé, en interdisant l'accès aux forêts, et par défaut, en tuant le cerf avant qu'il ne soit « récolté » par un autre. Il importe que le cerf en question soit à son âge médian, car avant cet âge, le cerf « doit » s'améliorer. Passé cet âge, il risque de régresser.

Alors que l'oracle agraire portera plutôt sur les événements météorologiques ou climatiques à venir, ceux-ci sont hors de propos dans le cas des prédictions faites à partir du bois des cerfs : on comprend alors l'inversion de causalité. L'inférence n'est pas faite selon la logique inductive (si le bois porte tel signe, alors l'environnement physique sera tel, sinon...) mais selon une tautologie (si l'environnement est tel, alors le bois de cerf porte tel signe, sinon...). Une fois l'inversion de causalité admise, le modèle de la gestion des cerfs et des forêts, selon la méthode allemande, est assez rationnel. La ramure est la somme des informations de l'année en cours, somme augmentée ou diminuée en fonction des facteurs du milieu, mais néanmoins prévisible du fait des facteurs génétiques. Les indices lus sur la ramure sont interprétés en fonction de l'occurrence d'un événement donné (« l'amélioration » ou le « ravalement »), à l'âge médian du cerf. Les facteurs du milieu -contingents sauf quand les cerfs sont tenus dans une enceinte contrôlée et anthropisée- donnent la mesure de la probabilité de l'événement attendu (« l'apogée » du cerf) ou du risque encouru (le « ravalement » du bois). Ce mode de gestion tient à ce que quelques facteurs sont en partie contrôlables : comment agir sur les contraintes physiques (pluie, neige, sécheresse ou déficit en oligo-éléments) sinon en aménageant le milieu ? En conséquence, après avoir éliminés les cerfs dont le patrimoine génétique était jugé inapproprié, après avoir introduit les cerfs d'une souche génétique jugée adéquate, après avoir construit les abris idoines, puis créé des « remises » et les « gagnages » de qualité, les chasseurs croient avoir allégé contraintes génétiques et physiques pesant sur le développement optimal du bois des cerfs. Le paradoxe tient à ce que ce mode de gestion se soit développé en milieu « ouvert », là où tous les facteurs ne sont pas contrôlables. On aurait mieux compris

que ce mode de gestion se soit développé à partir d'un cheptel au mieux domestique, au pire, semi apprivoisé.

L'attitude des chasseurs alsaciens face au risque, reste le biais principal de la prédiction. Selon les conditions sociales plus ou moins favorables à l'exercice de leur art, les chasseurs seront optimistes quant à leurs chances de voir le cerf s'améliorer tranquillement, ou pessimistes, en raison du risque que le « cerf d'avenir » soit tiré par un autre qu'eux. L'écart entre l'attente d'un événement (favorable ou non) et la réalité objective, est au cœur de la stratégie des chasseurs qui tentent d'interdire toute intrusion dans leur sphère d'influence, qu'il s'agisse de braconniers, d'exploitants forestiers ou de simples usagers de la voirie d'accès aux forêts, aux sommets, aux lacs et autres lignes bleues des Vosges, là où prospère la félicité dominicale des Alsaciens normaux. Le biais est optimiste, quand les attentes des chasseurs sont plus avantageuses que ce que détermineront les contraintes sociales dont ils n'ont pas la maîtrise. Le biais est pessimiste lorsque la réalité se révèle supérieure aux attentes. En général, les personnes saines d'esprit surestiment la probabilité d'occurrence des événements heureux, et que les personnes dépressives surestiment celle des événements malheureux. Autrement dit, les chasseurs optimistes négligeront les indications défavorables à leur projet, tandis que les chasseurs dépressifs, négligeront les raisons objectives d'espérer et d'agir. En définitive, il ne s'agirait que d'une étude encore à instruire, reposant sur le déni de l'écart entre des attentes optimistes (aux calendes d'août, à l'ouverture de la chasse du cerf) et la réalité (aux calendes de février, lors de la fermeture de la chasse). Revenons à nos cerfs :

« Ceux qui se portent mal, qui ont été blessés ou seulement qui ont été inquiétés et courus, prennent rarement une belle tête et une bonne venaison, ils n'entrent en rut que plus tard, il leur a fallu plus de temps pour refaire leur tête, et ils ne la mettent bas qu'après les autres ; ainsi tout concourt à faire voir que ce bois n'est, comme la liqueur séminale, que le superflu, rendu sensible, de la nourriture organique qui ne peut être employée toute entière au développement, à l'accroissement ou à l'entretien du corps de l'animal. »³¹⁸⁰

« Il est rare que nos cerfs portent plus de vingt ou vingt-deux andouillers, lors même que leur tête est la plus belle, et ce nombre n'est rien moins que constant : car il arrive souvent que le même cerf aura dans une année un certain nombre d'andouillers, et que l'année suivante il en aura plus ou moins, selon qu'il aura en plus ou moins de nourriture et de repos ; et de même que la grandeur de la tête ou du bois du cerf dépend de la quantité de la nourriture, la qualité de ce même bois dépend aussi de la différente qualité des nourritures ; il est, comme le bois des forêts, grand, tendre et assez léger dans les pays humides et fertiles ; il est au contraire court, dur et pesant dans les pays secs et stériles. »³¹⁸¹

Dans un environnement social favorable à leur activité, les chasseurs auront tendance à voir dans la moindre disposition de la ramure, une bonne raison de laisser « mûrir » un cerf, quelques soient par ailleurs les contraintes sociales externes : les aménagements forestiers, la circulation routière, le dérangement des cerfs par les promeneurs. Ils iront négocier le plan de chasse en conséquence. Si l'environnement social était hostile, les chasseurs trouveraient dans les contraintes de protection de la forêt, l'argument pour tirer les cerfs :

« Une autre preuve que la production du bois vient uniquement de la surabondance de la nourriture, c'est la différence qui se trouve entre les têtes des cerfs de même âge, dont les unes sont très-grosses, très-fournies, et les autres grêles et menues, ce qui dépend absolument de la quantité de la

nourriture ; car un cerf qui habite un pays abondant, où il viande à son aise, où il n'est troublé ni par les chiens, ni par les hommes, où après avoir repu tranquillement, il peut ensuite ruminer en repos, aura toujours la tête belle, haute, bien ouverte, l'empaumure large et bien garnie, le méraïn gros et bien perlé, avec grand nombre d'andouillers forts et longs ; au lieu que celui qui se trouve dans un pays où il n'a ni repos, ni nourriture suffisante, n'aura qu'une tête mal nourrie, dont l'empaumure sera serrée, le méraïn grêle, et les andouillers menus et en petit nombre ; en sorte qu'il est toujours aisé de juger par la tête d'un cerf, s'il habite un pays abondant et tranquille, et s'il a été bien ou mal nourri. »³¹⁸²

Ainsi les indications soi disant fournies par les animaux sauvages, en l'occurrence les signes que les chasseurs lisent sur la ramure des cerfs tués ou sur les bois jetés au printemps, doivent moins au caractère sauvage de l'environnement ou de la personne, qu'à une composante idéologique. C'est parfois l'intolérance plus ou moins affirmée par les non-chasseurs face aux restrictions d'accès à la forêt et face au déni de la notion de « res nullius ». Ce peut être au contraire l'indifférence face aux prélèvements cynégétiques quand le paysage rural est en voie d'abandon et les animaux sauvages devenus bien plus visibles qu'autrefois. Les tensions au sein du corps social existent ailleurs qu'en Alsace. Des ouvrages récents en traitent et, pour certains, sont consacrés intégralement à la pression exercée de façon contradictoire par les exploitants de la ressource ligneuse et par ceux de la ressource cynégétique. Le propos ne porte alors que sur le bois des cerfs à venir, au travers du nombre des cerfs mâles adultes en forêt à un moment donné. MM. Lalevée (2004), Jadoul (1990, 2009), Verhoeven (2003) et dans une moindre mesure, Perney (2000), Sommer (1969) et Heil (1976) ont écrit sur le sujet. Notre propre mémoire de DEA (Chetcuti, 1981), non publié, en traitait : à notre connaissance, aucune étude sociologique n'a été publiée sur le sujet. Ayant vécu cette tension au cours de la rédaction de cette thèse, où notre campagne d'observation fût interrompue par la Fédération Départementale des Chasseurs de l'Isère qui fit tirer les cerfs précisément à Dionay, alors qu'on ne les chassait pas jusqu'alors. Là où nous observions des cerfs portant pour certains, 18, 20 et jusqu'à 24 cors, le silence règne. Les cerfs qui ont été soustraits légalement et ceux qui l'ont été illégalement, manquent sur la place de brame. On en infère ce que pouvait être l'environnement social dans lequel évoluait Perrot, quand il écrivait ces lignes, il y a quarante ans :

« Fréquemment au stade « douze cors » soit au stade à six pointes, les bois ne se compliquent plus et même régressent. Les têtes à 10-12 pointes ne sont pas très rares. »³¹⁸³

Ces « mauvais cerfs » étaient la norme il y a une trentaine d'années. Inutile d'entrer dans le détail car la littérature sur le sujet ne fait que refléter les énoncés vernaculaires. Dans les bois de Chambarand, les cerfs de trois ans portant douze pointes, étaient courants. Autrement dit, les cerfs subadultes portaient ici plus de douze cors. Des cerfs subadultes portant le bois qu'on croyait être celui d'adultes risquant de ravalier, traduisent l'état sanitaire de l'espèce laissée à elle-même quand les enjeux sociaux sont nuls et qu'on ne les chasse pas. Cette conclusion rejoint celle d'Ernest Heil³¹⁸⁴, lequel estimait que pour qu'un cerf développe son bois de façon optimale, il fallait « le protéger des hommes ». L'inversion de causalité est flagrante : la conformation des bois de cerfs permet d'évaluer la pression anthropique exercée sur le milieu, en méconnaissance de la ressource cynégétique ou en référence à sa gestion. Autrefois la conformation des bois de cerfs permettait de juger d'un lieu avant qu'il n'ait été aménagé par l'homme.

Le consensus social, en Alsace et Moselle, ne repose que sur l'exception au droit commun et personne ne se soucie du régime juridique sous lequel s'exerce l'anthropisation des espaces et la privatisation du gibier. L'accès de fièvre repose sur un optimisme que les chasseurs ont su faire partager à leurs conjoints, à leurs partenaires professionnels et aux institutions organisatrices de la chasse et de la sylviculture. Le retour au calme, six mois plus tard, est-il le symptôme d'un syndrome bipolaire, où l'effet dépressif résulte de la photopériodicité ? Hell n'en dit mot. L'inversion de causalité se manifeste comme suit : chaque année en Alsace à l'issue de la saison de chasse, des dizaines « d'expositions de trophées » sont organisées, qui sont autant d'actions récursives exercées sur les non-chasseurs pour les amener à modifier les pratiques sylvicoles et l'accès à la voirie forestière, en fonction des intérêts cynégétiques. Lors de ces expositions, les « gestionnaires » en charge de la chasse s'efforcent de convaincre les « gestionnaires » en charge de l'exploitation sylvicole, et les propriétaires fonciers, que telle ou telle configuration des bois des cerfs, traduit l'effet du milieu et aurait été « optimisée » par tel aménagement. L'optimalité est le sujet du débat : la « santé » du cerf est censée refléter celle du milieu forestier. Le débat est biaisé par une construction « optimale » de la réalité, puisque les cerfs sont censés être sauvages et que les contraintes environnementales ont déjà minimisées par les chasseurs. Comme on prétend qu'un aménagement rendra le milieu plus favorable au développement du bois des arbres et des cerfs, l'argument est adressé aux collectivités publiques ou aux services de l'Etat. La littérature sur le sujet est surabondante mais notre sujet n'est pas là.

La blessure « à la cuisse » :

Perrot complète son exposé sur le bois des cerfs par deux précisions :
« Après la castration, les bois, qui tombent prématurément, sont remplacés par d'autres d'aspect normal, non fourchus, recouverts de velours et qui sont persistants (daim, cerf, chevreuil). Seul le renne, après castration, renouvelle périodiquement ses bois, mais le velours reste partiellement attaché ».³¹⁸⁵

On comprendra qu'un héros blessé aux génitoires n'ait plus toute sa tête. On apprend aussi quelle peut être l'étiologie de la croyance selon laquelle la calvitie masculine est le reflet d'une sexualité précoce ou particulièrement développée. Perdre sa tête annuellement ou perdre sa chevelure précocement, deviennent l'équivalent narratif d'un bon fonctionnement des gonades mâles ou masculines. En revanche, la seconde précision reste pour nous une énigme :

« Les cervidés se battent le plus souvent avec la partie gauche des bois, ce qui est confirmé par de statistiques montrant que les fractures à gauche sont de beaucoup les plus courantes. »³¹⁸⁶

Est-ce à croire que chacun des testicules a son correspondant capital ? Si c'est le cas, le motif de la décollation du héros, n'est pas aussi étrange qu'il y paraît. Mme Dor (1993), dans son introduction au roman « Sire Gauvain et le chevalier vert », avait préféré éluder la question :

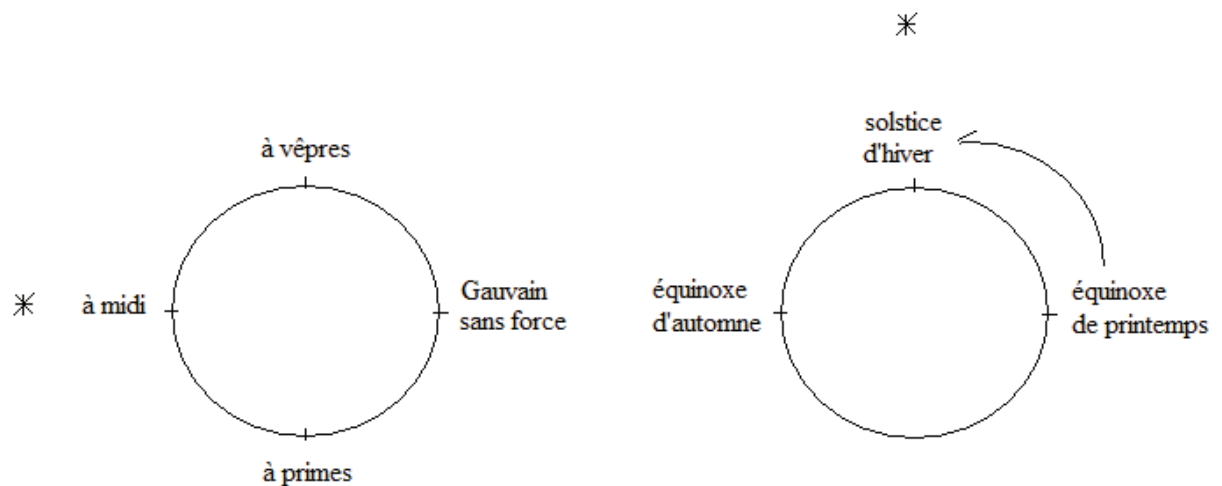
« On a voulu voir tour à tour dans le poème une allégorie historique, un mythe solaire, un mythe de la végétation, une satire des romans, une attaque de la dégradation du roi Arthur et de sa cour ou même tout simplement une comédie. »

Tentons de résoudre l'énigme. On sait de Gauvain que sa force croît de prime à sexte et décroît de sexte à vêpres. Autrement dit, l'indication directionnelle est clairement méridienne : Gauvain est sans forces à minuit. Dans certains récits, le coup en retour est donné le lendemain de la décapitation de l'intercesseur. Dans d'autres, il l'est

l'année suivante. L'emboîtement est signifié de la même façon que dans le mythe d'Étaine « car c'est en jours et en nuits que le monde se passe ». Par antithèse, on apprend comment est évaluée la bravoure des guerriers gaulois ou des héros des romans médiévaux. La tête librement offerte au bourreau, vaut la certitude d'être, à jamais, le meilleur guerrier de son temps. Au moment de convertir en jours le temps mesuré en « cerfs », nous rapprochons le mot gaulois « *lat-* » ou « *lacion* », signifiant le nyctémère, du mot latin « *latus* » signifiant « large ». Alors que la notion de période s'applique au temps, celle de largeur s'applique aux formes quadrangulaires. Quand l'étymon « *latus* » sert à construire le mot « latitude », le référentiel est aristotélien : le Nord est à gauche et l'axis mundi, assimilé à l'équateur. Autrement dit, la course solaire quotidienne se manifeste par un jaillissement matinal et un plongeon vespéral. L'aube est assimilée à la hausse de la température ambiante et la tombée de la nuit, à sa baisse.

La longitude s'exprime selon la direction Nord/Sud et la latitude, selon la direction Est/Ouest. Le cycle de la pulsion sexuelle du cerf et des hommes équivaut au déplacement du soleil en latitude, tandis que celui de la force de Gauvain, par emboîtement, a été assimilé au cycle quotidien du soleil et donc, à un déplacement en longitude. L'emboîtement est réalisé lorsque Gauvain, sans force à minuit, se trouve dans une situation homologue à celle du cerf, sans bois à l'équinoxe de printemps : en conséquence, le motif de la décollation librement consentie traduit un état du calendrier antérieur à la réforme julienne. Sur les schémas suivants, nous présentons deux référentiels distincts, l'un solaire où l'étoile représente la culmination solaire durant le mois « *Simiuisonna* », l'autre calendaire et julien, où l'étoile représente la Polaire :

Tableau 105



En vertu de la croyance que la « tête » jetée équivaut au renouvellement à venir et que la castration équivaut à la « tête » perpétuelle des impuissants, seuls ceux qui sont « assez couillus » vont accepter d'être « décapités » : le motif n'a de sens que si la sexualité masculine est assimilée à celle de l'entité andromorphe à bois de cerf. Les auteurs qui interprètent le « cornard » comme un déviant sexuel, impuissant ou cocu, ne pouvaient faire le rapprochement avec le motif de la décollation de Cuchulainn, Caradoc ou Gauvain. Dans le lai d'Ignoré, l'organe coupé est clairement désigné.

L'autre façon de concrétiser le statut de « meilleur chevalier du monde » est de servir au plus brave la gigue du cerf, comme on réservait au roi le « garguillon »

et les daintiers. Si cette pièce de venaison est bien l'épaule et non le jambon, c'est sur l'omoplate passée au feu, que le devin saura lire l'avenir. Les indications lues sur la ramure des cerfs anthropisés sont différentes de celles, temporelles et/ou directionnelles, prises sur l'omoplate des moutons et des rennes domestiques dans des rites contemporains, eschatologiques en Corse et pastoraux, en Sibérie. Faute de savoir comment procédaient les « *Gallisenae* », rapprochons le motif de la blessure dorsale du héros, des pratiques divinatoires au moyen de l'omoplate d'un cervidé domestique. Le coup porté dans le dos et plus précisément, sous l'os permettant l'insertion d'une aile ou celle d'un bras, a pour signifié de puissance, les antinomies favorable/funeste et sagesse/folie. Les pratiques divinatoires contemporaines des peuples sibériens, sont éloquentes. L'omoplate, correctement orientée représente par sa crête osseuse, le relief montagneux et par sa partie plate (la base du triangle osseux), le trait de côte septentrional. La lecture des « signes » permet de discerner où seront les pâturages les meilleurs, de part et d'autres du relief (à l'Est ou à l'Ouest, en l'occurrence), plus ou moins vers la côte ou vers les sommets (la crête osseuse signifiant alors l'axe cardinal du microcosme sibérien). Si le triangle osseux représente la Bretagne insulaire, sa base a pour signifié la côte méridionale et la crête osseuse, les Highlands écossais. La hauteur du triangle est le trajet de Southampton à Edimbourg. Le succès de Doon s'explique par le feu qu'il allume la nuit : il ne manque à ce récit que la mention de l'épaule de cerf ou de mouton qu'il aura rôtie, comme on en a servi une à Perceval.

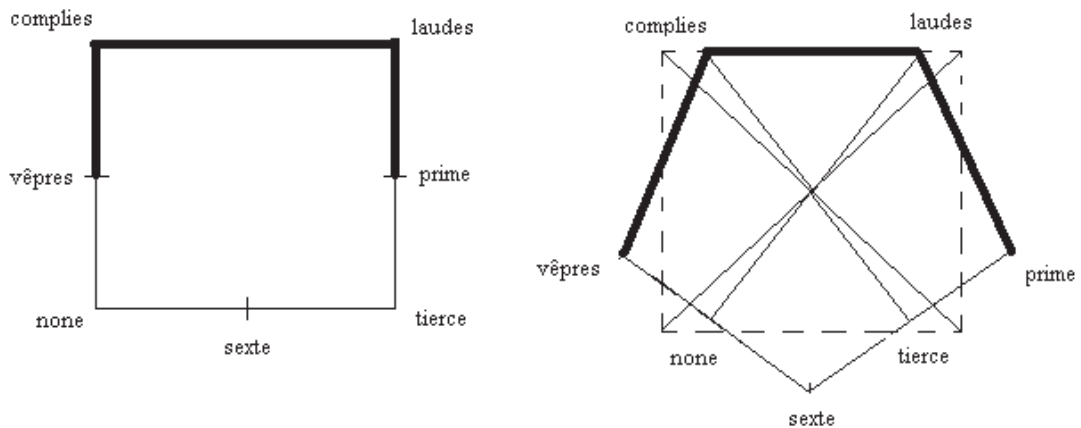
Une mantique aviaire particulièrement complexe :

Ne considérons que les grues de la théologie gauloise et du roman de Merlin. Le sens de leurs vols migratoires est contraire aux variations climatiques qui nous sont favorables. Si les grues s'arrêtent en hiver chez nous, c'est qu'elles y sont « en été »... Les grues volent jusqu'aux antipodes à la fin de l'automne et reviennent, au printemps sous nos latitudes, nicher en Europe. Le trajet est évidemment parallèle à la direction cardinale ; les oiseaux sont au Nord au solstice d'été et au Sud, au solstice d'hiver. Les dates de « départ », sous nos latitudes, sont les calendes de novembre et de « retour », les calendes de février. Dans le référentiel aristotélien, l'opposition entre Nord et Sud, correspond à la symétrie gauche et droite ; dans notre conception actuelle des correspondances lexicales, la gauche est sinistre d'où l'on infère que la droite est de bon augure. Pour savoir si un vol à l'envers du sens attendu est de mauvais augure, il faut évidemment considérer sa date. On peut aussi prendre les augures en fonction des heures de passage ; les heures de passage n'ont de sens que par leur correspondance avec les directions. Autrement dit, un oiseau passant à primes et vêpres aux dates solsticiales, volerait aux heures valant pour les dates festives insulaires. La question est de savoir s'il volera selon les azimuts remarquables, ceux-ci ayant été figés sur le carré mythique.

Un oiseau passant à tierce et none est forcément en décalage des heures homologues des dates festives du calendrier celtique. Ce point est d'importance car il explique dans quel référentiel la direction du vol migratoire est signifiante. Nous présentons deux schémas. Celui de gauche est théorique : des oiseaux migrent aux dates équinoxiales alors que toutes les heures de la journée sont égales. Celui de droite est efficient mais ne s'applique qu'aux oiseaux hivernants, c'est à dire quand les heures de la journée n'ont pas toutes la même durée. Le schéma équinoxial est carré, le schéma efficient ne l'est pas. Pour simplifier, nous l'avons reporté sur un

pentagone, où les heures nocturnes sont plus longues que les heures diurnes. Ce schéma vaut pour les oiseaux migrant aux dates hivernales :

Figure 106



Il va de soi que le passage à prime d'un oiseau hivernant n'est pas la même indication azimutale que le passage à prime d'un oiseau estivant. Une fois la direction fixée, on regarde dans quel sens se dirige l'oiseau : s'il est observé aux calendes de novembre dans un sens (contraire au sens sagittal, si la référence est le Nord), il le sera dans l'autre aux calendes de février (dans le sens sagittal, si la référence est le Nord). Un oiseau volant dans le sens dextrogyre en novembre (si la référence est le Levant ou prime) est conforme à ce qui est attendu. Le sens inverse sera néfaste. Un oiseau volant dans le sens levogyre en février, est également conforme à ce qui est attendu. Les grues et les oies traversent le ciel le jour, mais aussi la nuit. Leurs cris sont suffisamment sonores pour qu'on suive à l'oreille leur direction de vol migratoire. Ce thème se retrouve dans les récits où les devins sont aveugles mais savent, à la voix des oiseaux, rendre un oracle. Un oiseau diurne chantant la nuit est contraire à ce qui est attendu, donc néfaste : on reconnaît le motif du « *gallicinium* » dans la légende de saint Télo. Un oiseau nocturne chantant au solstice d'hiver est conforme à ce qu'on connaît aujourd'hui de Nouvel-An : c'est le motif de la « Vieille » dans le folklore bourguignon. Un oiseau diurne chantant à la fin de l'hiver est conforme à l'ordre attendu : le chant du coucou annonce la transition entre la saison « sombre » et la saison « claire ». Le pronostic a une telle importance que les mêmes mots sont utilisés pour désigner les pâtisseries traditionnelles de Nouvel An et les valeurs monétaires. Pierre Giraud (1971) cite la « galette », le « pognon » (dérivé de « pogne », équivalent à « bugne »), la « douille » (dérivé de « douillon ») et même le « flouse » (qui pourrait dériver du nom d'une tourte des parlers occitans). Il oublie « blé » et sûrement quelques autres mots sans signifié de puissance monétaire, quand ils ne sont pas associés au rite de changement d'année.

U mazzeru, Orcus et Hercule :

Les mêmes procédés sont encore d'actualité en Corse. Une description en a été donnée par Mmes Adolfini-Bianconi (2006) et Lari (2007). Les articles « *a spalla* » et « *u mazzeru* » de « *l'Encyclopaedia corsicae* » (2007) en font aussi état. Jacques Melchionne (2010) a récemment donné d'autres exemples contemporains de ces croyances. Il traduit le terme « mazzeri » par « massiers », les porteurs de masse

[d'armes] ou les assommeurs, faisant de « mazzera », l'équivalent de « massue ». Nous avons rencontré ces bâtons sous la forme du « *penn-baz* » breton. Melchionne précise que les « armes » des massiers, peuvent être un bâton, une hache, un couteau, une lance, une tige d'asphodèle sèche ou un tibia osseux. Il apporte la précision suivante³¹⁸⁷ : certains « *mazzeri* » corses ressentent comme un fardeau insupportable plutôt que comme une faveur du destin, leur capacité divinatoire. Ceux-ci subissent à leur demande un rite de désenvoûtement christianisé, essentiellement fondé sur l'exorcisme de l'épaule droite, censée être investie de la force nécessaire à la divination.

Les combats des « *mazzeri* » ont traditionnellement lieu aux « cols de batailles », orientés Est/Ouest, séparant les vallées opposées. Les « *mazzeri* » s'affrontent pour repousser, selon les vents de Borée et Notos, les destins funestes. Le perdant est celui dont le village comptera le plus de morts dans l'année à venir. Les armes sont, en principe, des tiges sèches d'asphodèles. Ailleurs, ce pourrait être des fêrues (*Narthex* sp.) ou des berces (*Heracleum sphondylium*), tous végétaux qui, une fois secs, constituent ces « *tibiae* », dont les os des morts sont un autre exemple. La bataille a lieu aux calendes d'août, la « *calendula d'Aostu* », ce qui remet en cause notre interprétation, peut être trop prudente tant elle est limitée aux quatre fêtes celtiques insulaires. Il se pourrait que la croyance en quatre dates de rupture, indépendantes des jours qui les précèdent et de ceux qui les suivent, soit répandue sur une aire beaucoup plus vaste que ce que nous en disions. Le rituel corse « *a spalla* » met en jeu deux niveaux dans l'échelle des grandeurs : la première représentation est locale, où l'omoplate signifie l'environnement immédiat de l'estive pastorale. La seconde comprend l'île toute entière, où la crête osseuse signifie la chaîne quasi continue des deux cents sommets de 2000 m et plus, qui séparent la Corse septentrionale, de la Corse méridionale. L'axe montagneux est alors assimilé au « *cardo* », malgré un angle du même ordre de grandeur que celui mis en évidence entre Tréguier et Vannes, ou à Locronan.

La représentation bourguignonne de l'axe Nord/Sud, est signifiée par la « Côte d'Or », le talus qui longe sur plusieurs dizaines de kilomètres, la série des falaises séparant les chaumes sommitaux, du bassin bressan en contre bas. A Orches, le géant est représenté de façon strictement comparable avec les statues-menhirs de France continentale ou de Corse, c'est-à-dire debout, tenant un poignard dans la main droite et une bourse à la main gauche. Le revers des stèles andromorphes est explicitement gravé de deux crosses scapulaires, dont la droite représente l'omoplate et l'épaule, siège de la force masculine. Il n'est pas innocent qu'Hercule ait été assimilé en plusieurs sites celtiques, à la divinité qui, ailleurs, est infernale. La continuité des représentations figurées ou narratives est prouvée par les statues-menhirs néolithiques anonymes, la stèle d'Orcus à Orches, le géoglyphe dédié à Elioth à Cerne Abbas, pour aboutir aux géants poussant Cuchulainn, Caradoc Briébras ou Gauvain à donner le meilleur d'eux-mêmes. La continuité des pratiques divinatoires des bergers corses suscite moins d'étonnement, vraisemblablement parce qu'elle est peu documentée, que l'idée d'un modèle aussi archaïque que les stèles néolithiques. Cependant, il suffit d'aller à l'abbaye de Daoulas pour en avoir une représentation remarquable : la source curative est encadrée par un saint Télo chevauchant son cerf et une statue-menhir représentant un « *teuz* » ithyphallique d'environ un mètre de haut.

Rapprochement entre Telo et saint Telo :

Les documents se résument à quelques dédicaces épigraphiques (Telo et Stanna, Telo Martius) et un théonyme interprété en toponymie, à travers les nombreux oronymes en Toul, Toulon ou Toulouse. Pour rapprocher la dédicace épigraphique « Télo » de l'hagionyme « Télo » indépendamment de l'homophonie entre ce nom et un cri de chasse, nous utilisons une typologie déjà indiquée par Claude Sterckx (1986), à savoir un rival du dieu masculin, le couple divin et l'enfant censé être divin. Il s'agit de rapprocher deux patronymes et une épiclèse.

Le premier patronyme est « Tallouc'h » (en breton) ou « *Tallwch* » (en gallois), donné comme le père de Tristan, dans le conte de Kulhwch et Olwenn. Dans les versions romanes, le héros a été conçu par le roi Rivalen et Blanche fleur, mais sa naissance se déroule dans des conditions rocambolesques, car Rivalen est sur son lit de mort. « Blanche fleur » ou « Blensinbil », est la sœur de Marc, dans la saga norroise. Elle est l'épouse du roi de Londres (« Kanelangres »). C'est « Bleunwenn » ou « Olwenn » dans la tradition bretonne. Elle meurt le jour même, ou peu après, en constatant la mort de son mari. Selon Zimmer repris par René Louis (1972), les trois graphies « *Drest* », « *Drust* » ou « *Drostan* » de la langue picte alternent avec les graphies « *Talorc* » ou « *Talorgen* » du nom de son père. Les mentions « *Drystan ab Tallwch* », d'une source galloise, et « *Drest filius Talorgen* », d'une source irlandaise, correspondent au Drustanus fils de Cunomorus, relevé sur une épigraphie cornouaillaise du VI^e siècle. Ce Cunomorus est connu en Bretagne sous le nom de Conan Mériadec. Ce nom apparaît chez Thomas Malory sous une graphie légèrement distincte. « *Meliadus* » est le père de Tristan et l'heureux époux d'Héliabel. Une fée jalouse capture Meliadus :

« Elle prit donc des dispositions, un jour qu'il était à la chasse, car c'était un grand chasseur. Par enchantement, elle lui fit poursuivre un cerf à l'écart de ses compagnons, jusqu'à ce qu'il arrivât devant un vieux château. Là incontinent, il fut fait prisonnier par la dame qui brûlait d'amour pour lui. »³¹⁸⁸

Héliabel se meurt de chagrin, cherche son mari en forêt où elle donne naissance à Tristan. A la mort d'Héliabel, Merlin intervient et fait libérer Meliadus. Tristan survit à ces péripéties puis est placé en fosterage. Ce récit est une version inversée du lai de Guigemar.

Il restait à identifier « *Orc-* » ou « *Orcan* » dans la théonymie gauloise pour valider ou réfuter l'hypothèse d'un nom picte qui ne serait connu que de ceux-ci. Le contenu du mythe gaulois a disparu mais les épiclèses « *Vercanu* » et « *Vercana* » sont attestées par Jufer et Leginbühl ; il n'y a donc aucune raison de dissocier le « grand chien » gaulois de ses homologues insulaires. Dans l'hagionymie bretonne, la « grande chienne » est devenue sainte Aourgen. Sainte Eurgain est la fille de Maelgwn Gwynedd, et l'épouse d'Elidyr Mwynfawr. Elle a confié une bougie aux oiseaux sauvages, afin que ceux-ci conduisent nuitamment son amant jusqu'à elle. Elle est fêtée le 29 juin, comme Simon dit « Pierre ». Son natalice est le 2 août. Cette héritière vraisemblable de Vercana ou Rigantona, emprunte un motif à la légende de sainte Idda, fêtée le 5 novembre, dont l'animal lucifère est un cerf.

Le second patronyme est « Eliavres », « Eliaurès » ou « *Telaw* », « *Teliaw* » et « *Eliaw* ». Eliavres est l'amant d'Ysave, épouse du roi Caradoc. Le couple illégitime a pour descendant, Caradoc Briébras. Sous une onomastique galloise réapparaît Teilo, fils d'Ussylt et Gwenhaf (corruption pour « *Gwenhyfar* »). « Yseult » vient du nom gallois « *Essylt* ». Son épiclèse est « *Fyngwen* »,

« Vinwen », « Mingwen » ou « Minwen », c'est la dire « la blanche » ou « aux blanches mains ». Le rapprochement du théonyme gaulois « Telo » avec des héros mythiques insulaires « *Deilo* » ou « *Eidol* », prend en compte l'onomastique des saints gallois ou bretons. En Bretagne, ce nom s'écrit sous une dizaine de formes différentes, avec ou sans le T initial. On le reconnaît comme barde sous le nom « Héliot », et comme chevalier, sous celui de « Tyolet ». « Elixo » est vraisemblablement son nom féminin, d'autant plus que son apparence au début du récit est celle d'un cerf :

« es cornes .X. broches avoit
moult estoit vielz et grans et gros »³¹⁸⁹

Le mot « Elixo » juxtapose les deux racines « eli- » et « ox- », la première désignant le cerf et la seconde, le bœuf. La fée épouse le roi Lothaire et lui donnera sept enfants, dont l'un se nomme Elias. Le motif des sept enfants et les sept pommes du songe d'Elixo, lors de la nuit de noces, a été conservé dans une version populaire, à Tourc'h. « Eliabel » est aussi donné comme un nom masculin et confondu avec « Meliadus » ou « Méliador », et « Mériadoc » ou « Mériadeuc ». Comme Tristan devenant Tantris et Yder, Hardi. « Héliabel » et « Bel Hardi » sont les déclinaisons romanes d'Elith et Yder.

Le troisième terme est l'épiclèse « *Daga Devos* » ou « *Dagda* », amant de l'épouse d'Elmar, « *Etaine* » ou « *Edaine* ». Le couple illégitime a pour descendance Maonos ou Oengus (« *an Mac Og* »). La série « Tallouc'h », « Eliavres » et « Daga Devos » sert à situer le théonyme gaulois « Telo » par rapport à sa parentèle : je pense que « Daga Devos » ou « Esus » sont des épiclèses pour « Telo ». Cette opinion s'appuie sur une épigraphie gauloise « Elhe », connue par deux occurrences citées par Jufer et Leginbühl, qui pourraient avoir le même signifié. Le théonyme est congruent avec « *Helith* » ou « *Elis* », le nom du géant de Cerne Abbas dans le Dorset. Quelle relation établir entre l'onomastique et les fonctions narratives ? La légende hagiographique de Telo est identique à celle d'Edern, lequel apparaît dans le roman arthurien sous les noms d'Yder, fils de Nudd ou de Hardi, fils de Nut. Autrement dit, Telo serait le père de Maonos tandis que le fils de Nodons (Yder, Mider ou Medros) serait son alter ego. La séquence générationnelle serait Nodons, père de Medros (Yder) l'alter ego de Telo, lui-même père de Maonos. Les dates patronales signifient un retournement inéluctable de la situation : saint Edern est fêté fin août tandis que saint Telo l'est aux calendes de février. Les « saisons » sont ici associées à la succession des générations, comme si les années étaient au calendrier, ce que les souverains sont à une dynastie. Situons maintenant ces indications calendaires et ordinales, sur une carte de l'Ecosse.

La quadripartition spatiale a été établie par Ferdinand Lot : le royaume serait divisé en quatre provinces, « *Moravia* » au Nord-Est, « *Loonia* » au Sud-Est, « *Galweya* » au Sud-Ouest et « *Albania* » au Nord-Ouest ; nous n'avons pas retrouvé « *Albania* » mais « *Armenia* » ou « *Ermenia* ». Les indications géonymiques médiévales sont « *Morois* » (actuellement Murray), « *Lonnois* » (Lothian), « *Gavoie* » (Galloway) et actuellement « *Ar Men* » en Bretagne. Si Blensinbil, Blanche fleur ou Héliabel ont pour équivalent Vercana, tout laisse entendre que l'enfant a été conçu aux calendes d'août, au jour sainte Eurgain. Il est né aux calendes de mai et aura pour fief le Lonnois, au Sud-Est du royaume, c'est-à-dire l'indication directionnelle associée à sa date de naissance. Le 1^{er} mai meurt ou disparaît Rivalen, Tallouc'h, Mériadoc ou Conomor. L'hagiographie bretonne distingue les saints Riwal (fêté en juin), Rivalon (fêté le 1^{er} mai) et Riwall, Rivalain,

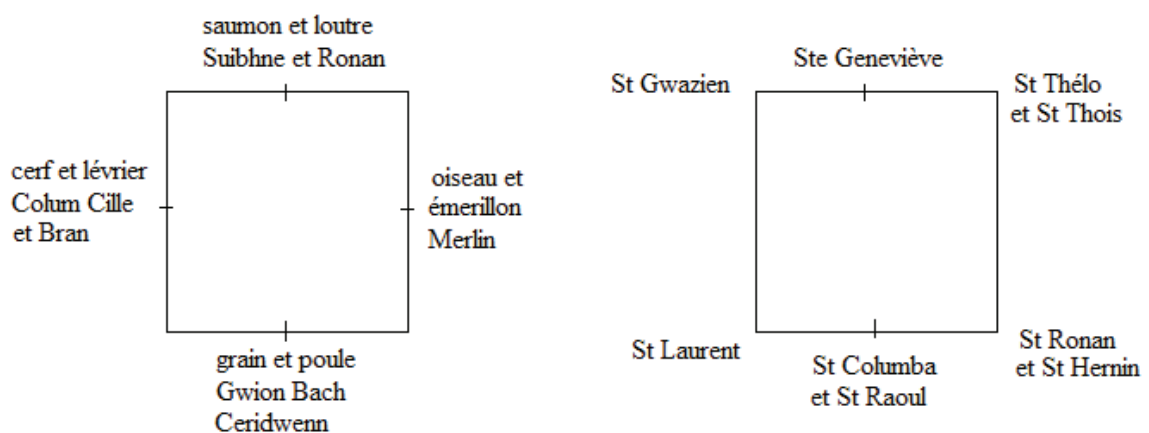
Rivallen ou Rialan, fêtés pour leur intercession contre la sécheresse, sans que nous sachions comment les rapprocher du mythe insulaire. Cependant, sainte Eurgain est également fêtée le 29 juin, à la fin du solstice. Si le mythe reprend le motif de l'arrêt du temps de prime à vêpres, Talorc qui règne vraisemblablement sur les Orcades, au Nord-Est, équivaut alors à l'un des protagonistes masculins du mythe d'Étaine. Comme saint Télo, contraint de faire le tour de son domaine sur un cerf, Talorc est vraisemblablement l'équivalent d'Elcmar aux chevaux, c'est à dire Nechtan, Nwython ou Nodons selon les peuples celtiques. Au XII^e siècle les noms Nudd ou Nut assuraient encore une indication généalogique mais avaient perdu leur valeur théologique :

« [...] Je fout savoir bon lai breton
 et de Mellin et de Notun,
 dou roi Lartu et de Tritan,
 de Charpel et de saint Brandan.
 -et sez tu le lai Isset ?
 -Iai, iai, dist il, godistonnet ;
 je le savrai mout bien trestouz. »³¹⁹⁰

Le rapprochement entre Deilo, Colum Cille et Gwion Bach :

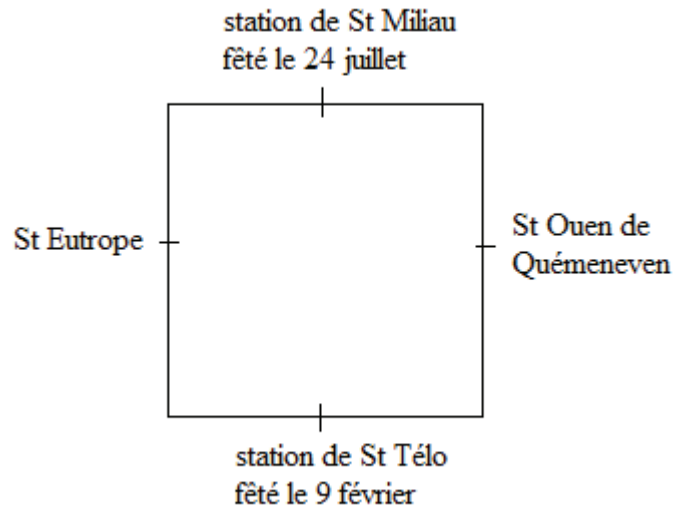
De la légende de saint Télo et Génovéfa, nous retenons les apparences respectives en cerf et chien de chasse, à Kastell Gall, puis l'épisode du « *gallicinium* ». En rapprochant la biographie de saint Télo de celles des héros insulaires, nous faisons des motifs bretons du chien et du coq, les étapes du cycle des métamorphoses. A la fin, la « poule » Génovéfa se joue du « grain » Télo. Les quatre apparences successives de la sorcière et du nain dans le récit gallois, s'agencent selon les équinoxes et les solstices. Celles relatives au saint homme breton et à sa « *conhospita* », sont décalées aux dates intermédiaires. Les récits médiévaux seraient la version archaïque du mythe, et le récit breton contemporain, sa version aux dates intermédiaires :

Figure 107



Nous trouvons dans l'ouvrage de Mme Brisbois (1994) une description objective de la troménie de Locronan, qui permet de situer les étapes cruciales du parcours. Alors apparaît le dessein ecclésiastique d'affecter à des orientations solsticiales, les étapes d'un rite équinoxial antérieur :

Figure 108



Saint Ouen dans la troménie, remplace saint Gwazien dans le calendrier sanctoral breton. Que saint Ouen ait été substitué, à Locronan, aux saints Egarec ou Tégonnec fêtés en mars et septembre à Plogonnec, ne crée aucune dissonance, car la date pertinente est associée à l'oreille dans le mythe marial de conception et dans les différentes déclinaisons bretonnes du motif. En Quéménéven, le pardon a lieu aux dates archaïques, le premier dimanche de septembre sous la tutelle de Notre-Dame-de-Kergoat, une sainte femme anonyme, représentée sous les traits de sainte Anne. Si le motif archaïque était la conception divine, sainte Anne représente en Bretagne, la « poule » ingérant le grain dont naîtra, au solstice, l'avatar régional de Taliesin.

Saint Télo placé au Sud du parcours, indique la date homologue du solstice d'été. A l'heure de prime du solstice d'été, le soleil indique le Nord-Est. La date homologue est celle du 9 février, natalice de saint Télo. A l'heure de vêpres, le soleil indique le Nord-Ouest. La station est dédiée à sainte Anne, mère de Marie. La mère de la Vierge doit, dans le parcours correspondre à l'épisode du « *gallicinium* », le moment où la « poule » engloutit le grain. Le coucher solsticial estival équivaut à l'ingestion du grain et son lever, à la naissance du saint homme. Saint Télo ou Deilo est alors assimilé à Taliesin, dans le calendrier mythique cette fois, c'est-à-dire aux dates intermédiaires. On aura reconnu dans le chêne, l'arbre sur lequel un homme est perché, Derg Corra dans le conte de Finn et de la fille du « *sid* », Lleu dans la quatrième branche du Mabinogi, saint Télo à Keravel, en Landeleau.

Mais quel rôle joue saint Miliou dans cet agencement? A Locronan, la grande troménie a lieu entre le deuxième et le troisième dimanche de juillet (entre le 15 et le 22 juillet) c'est-à-dire à la vigile de la fête patronale de Miliou (le 24 juillet). En Pluméliau, le pardon a lieu le premier dimanche d'août, c'est-à-dire à la date homologue de la direction Sud-Ouest dans le quadrilatère de Locronan, où l'angle est marqué par la « jument de pierre ». Le rite de Pluméliau est principalement dédié à saint Cornély, le saint breton à l'oreille animale. La coutume contemporaine associe les offrandes de beurre et le rasage coutumier des hommes comme s'ils étaient des cerfs à la sainte Madeleine. Nous retrouvons la « poule » lors de la foire de Pluméliau, sous la forme locale des coqs et poules que s'offrent réciproquement les fiancés en vœu d'un mariage fécond. Les « coqs » dont on coupe la barbe et les cheveux, le premier août, ont rendez-vous avec des « poules » dont les enfants naîtront aux calendes de mai.

Notre interprétation des dates intermédiaires, en Bretagne contemporaine, associe saint Telo au solstice d'été et Geneviève au solstice d'hiver. La comparaison porte sur Deilo, Derg Corra ou Taliesin, en été, et Rhiannon, la fille du « *sid* », Ceridwen et Gwenvyfar, en hiver. En transposant les dates intermédiaires à ce que devait être les dates archaïques de changement de « saison », le mythe traite de la complémentarité entre une figure masculine, assimilée à la saison « claire », et une figure féminine, assimilée à la saison « sombre ». Si le mythe du cerf traite des changements d'apparences de l'entité andromorphe, on admettra bien volontiers qu'au printemps, les légendes de saint Cuthbert (un aigle) et de saint Benoît (un corbeau) en assument l'héritage. En automne, celles de saint Cornély (un bœuf), saint Seine (un âne), saint Eustache (un cerf), saint Exupère (une terre à bêcher), saint Léry (un cerf) et saint Bercaire assurent la transmission des motifs narratifs jusqu'à nos jours. Mais il n'y a pas que les légendes pieuses : on sait que dans le folklore contemporain, Grannos a conservé quelque place. Nous en étions restés à l'idée que ce théonyme signifie d'une part le renouveau printanier, et d'autre part, la maturation des fruits. Il est donc vraisemblable que l'apparence du parèdre de l'entité gynémorphe, durant la saison « claire », soit celle de Grannos. Cette interprétation crée une dissonance car alors, le mythe traiterait de l'alternance saisonnière de l'un et l'autre genre sexué, plutôt que de l'apparence des parèdres masculins. En effet, nous postulons d'une part, que la figure féminine est enceinte de septembre à juin dans la version archaïque -et non de prime à vêpres du solstice d'été, comme dans la version irlandaise médiévale-, et d'autre part, que Stirona est la compagne de Grannos, tandis que Stanna l'est de Telo. La cohérence narrative ne peut être assurée que si le couple Grannos et Sirona est estival, et le couple Telo et Stanna, hivernal. La nécessaire complémentarité repose sur la durée des « saisons », assimilée au Nord de l'écoumène celtique, à un interminable hiver ou à une interminable dormance végétale, et au Sud de l'écoumène celtique, à un éternel été et à des jardins toujours en fleurs et en fruits. On aura reconnu la « terre gaste » et le « verger » des romans médiévaux.

La dissonance peut être résolue de deux façons. La première consiste à se fier aux apparences animales de l'entité gynémorphe. On fait alors fi de la durée de gestation des femmes, en prenant les biques ou chèvres comme modèle. Des ourses conviennent tout aussi bien, puisqu'on ne sait toujours pas si elles portent six ou neuf mois. La seconde consiste à négliger le comput équinoxial, fait de deux phases symétriques alternativement « claire » et « sombre », pour sauver les apparences. L'année est alors divisée selon le rapport 3/4, avec neuf mois de grossesse sous la tutelle de l'entité gynémorphe du couple Telo et Stanna, et neuf mois d'abondance, sous celle de l'entité andromorphe du couple Grannos et Sirona. Du rapprochement des métriques grecques et celtiques, nous inférons que les trois « heures » (thallos, auxos, karpos), des trois directions (Anatolie, Mésembrie, Dysis) et des neuf Muses, filles de Zeus, ont pour complémentaires, la dormance, le Nord et les trois Parques. Les Celtes ont procédé avec plus de rigueur que les Grecs, car leur cadence ternaire constante est appliquée à une partition quaternaire du temps calendaire et de l'espace.

Rapprochement entre Telo et Cernunnos :

Deux niveaux de l'échelle sont signifiés à l'aide du mot « *tascos* » en gaulois, c'est-à-dire le blaireau ou le piquet. Le symbole sert à compter de un à 81, en années dans le temps courant, celui de la longévité, le présent. Ensuite le calcul continue

avec d'autres valeurs qualitatives. L'homme au bois de cerf marque la transition, indiquée explicitement à travers l'apparence de Fintan :

« Après m'être endormi un soir, quand je me réveillais le matin j'avais changé de forme : j'étais cerf. J'avais retrouvé ma jeunesse et la gaieté de mon esprit. [...] Sur ma tête se disposent deux cornes armées de soixante pointes. »³¹⁹¹

Les soixante pointes, une pointe par année de vie, trente par perche, indiquent le siècle trentenaire celtique. Le daguet est vraisemblablement Telo, Tallouc'h, Telaw, Deilo et saint Têlo si l'étymon « *tal- » correspond à la « motte », c'est-à-dire le thalle végétal ou la corne manquante des biques. Si « Telo » est la forme gallo-romaine d'un mot signifiant la bosse ou le thalle, on comprend qu'il s'agisse de l'apparence juvénile du vieillard cornu. Le point d'arrivée de l'un (81 ans, l'extrême vieillesse de Cernunnos) est-il le point de départ de l'autre (1 an, Telo) ? En suivant la flèche du temps, selon l'avant et l'après des générations humaines, Cernunnos est le vieillard. A 81 ans, Cernunnos rajeunit et devient Telo dont la vigueur, à trente ans, se manifestait par la naissance d'Oengus ou Maponos. Les deux signifiantes « Telo » et « Cernunnos » seraient alors reliés par l'antinomie entre le daguet (en devenir) et le vieux cerf (appelé à rajeunir). Le signifié de puissance est alors le cycle. Si « Telo » est le nom du jeune prétendant à la royauté et « Cernunnos », celui de l'époux de la reine-mère, le rapprochement est direct avec les textes médiévaux. Prenons l'exemple du roman de Caradoc, où Eliavres trompe le roi Caradoc, la nuit de ses noces, en rejoignant le lit d'Ysave... Caradoc Briébras est assimilé à Oengus ou Maponos, tandis que la reine Ysave, de serpent qu'elle est dans la vie courante, devient un serpent volant, juste avant de mourir en tentant de quitter le bain amer pour rejoindre un bain de délices. On aura reconnu Mélusine, quittant Lusignan sous la forme aviaire. Cernunnos est alors rapproché du roi Caradoc, et Matrona/Rigantona d'Ysave. Ne restent que deux inconnues : quel est le rapport signifié par « Stanna » : alliance ou filiation ? Quel est le rapport entre Matrona/Rigantona et Stanna ? La paire Telo/Stanna est-elle comparable à la paire Apollon/Artémis ? La mère des jumeaux divins grecs, Létô (Latone), devient l'anagramme de Telo, comme nous rapprochions Eidol et Deilo.

Il est tout aussi plausible que l'apparence dans le temps courant soit Cernunnos, et que son apparence dans le temps mythique soit Telo. La représentation la plus célèbre du jeune dieu à l'oreille animale, est la statue de Bouray. Le mythe grec des durées de vie données à l'homme par les animaux domestiques, est inutile chez les Celtes puisque ceux-ci utilisent simultanément le temps de génération et la longévité humaine. Les deux signifiantes « Telo » et « Cernunnos » seraient alors reliés par l'antinomie entre la divinité et son apparence terrestre. Le signifié de puissance est alors l'épiphanie divine. La paire Telo/Cernunnos devient alors comparable à la paire Cronos/Zeus ou à la paire Dagda/Elcmar, l'un venant du ciel tandis que l'autre fait le tour des quatre coins du royaume. Telo devient l'équivalent d'Esus ou Daga Devos, tandis que Cernunnos est assimilé à Elcmar ou Nodons. La gauloise Stanna équivaut alors à l'Étaine irlandaise.

Telo Martius, Siannus Apollo, Mercurius Chaninnus, Jupiter Cernunicus :

Si la mythologie comparée permet de restituer l'épiclèse Maponos, comment aborder celle de Cernunnos ? L'interprétation romaine est « *Jupiter Cernunicus* », outre la probable métathèse « *Cerunincus* ». À considérer les représentations plastiques gallo-romaines, il semble que l'entité anthropomorphe à bois de cerf ait

été associée au genre masculin (Mercurius) et au genre féminin (Abundantia ou Fortuna). En conséquence, nous rapprochons « *Chaninnus Mercurius* », attesté en épigraphie votive, d'un « **Sianinnus* » ou d'un « **Staninnus* » non attestés. « Siannus », considéré isolément ou interprété comme Apollon, évolue en « sagne », « ségna » et même « Sânon ». Mme Méchin (1978) a retrouvé les diverses graphies attestées de l'hydronyme vosgien :

« Un petit ruisseau vient se jeter dans la Meurthe à Dombasle [...] il s'appelle le Sânon : Cernunni en 699, Kernon en 715, Cernonis en 862, Saignon en 1512... La rivière porte bien le nom du dieu cornu. »³¹⁹²

Il y a deux séries, l'une évoquant Cernunnos et l'autre, Siannus vraisemblablement. Si les signifiés sont équivalents, le passage de l'un à l'autre s'est fait entre le IX^e et le XIV^e siècle. Le nom se retrouve inchangé dans un hydronyme jurassien, le Cernon.

L'épiclèse « Esus » équivaut à « Daga Devos ». Le mythe d'Étaine distingue les rôles de Dagda, l'amant, et d'Elcmar, le mari trompé. Guyonvarc'h (1980) propose d'interpréter le théonyme « Elcmar » comme le « méchant », par frustration ou jalousie sans doute. Le signifié de puissance serait l'antinomie bon/méchant. Mais le cornard pourrait aussi bien être vu comme un benêt, conciliant et faible : la valeur morale ne tient qu'au choix de Guyonvarc'h d'opposer Dagda, le bon, à Elcmar, le méchant. Pour notre part, nous rapprochons « Elcmar » du nom de l'élan, « *alcos* », en gaulois, « *elk* » en germanique. La paronomase fait d'Elcmar l'équivalent insulaire du « *cervus* » latin.

Nous reprenons Boekhoorn (2008) citant Sterckx, qui a attiré notre attention sur le théonyme Cocidius. Les épigraphies l'associent à Sylvanus et, curieusement à Mars, ce qui présente l'avantage de confirmer indirectement les gloses bernoises de Lucain relatives à Esus. Cocidius est représenté par une figure masculine au cerf. Jufer et Leginbühl recensent une trentaine de dédicaces épigraphiques à Cocidius, toutes insulaires ; un doublet du théonyme existe sous la forme « *Vernostonus* ». Il est difficile de ne pas reconnaître le mot « *uerno* » habituellement traduit par « aulne », sinon par « marais ». Le dictionnaire de Delamarre fait référence à « *uernetus* », une plante médicinale prescrite contre les maux d'oreille et la surdité. L'oreille du cerf est alors l'attribut distinctif d'un petit nombre de représentations plastiques d'une entité andromorphe, chez les Celtes.

En définitive, quatre théonymes romains masculins sont attestés et trois attributions féminines ne le sont pas. Le tableau suivant est loin d'être complet puisqu'il faudrait y inclure Caprios, Smertrios, Toleandossus, Cocidius, Alisanos et quelques autres :

Tableau 67

interprétation	nom attesté	identification	fonction
	Cernunnos	Dioscures	nautique
Jupiter	Cernunicus		temporelle, climatique
Martius	Telo	*stannus	territoriale
Apollo	Siannus	*stannus	médicinale
Mercurius	Chaninnus	*stannus	productive, commerciale
	Stanna		médicinale, aquatique
		Abundantia	productive, agraire

Nous avons choisi de ne pas interpréter Cernunnos à partir de la cinquantaine d'artéfacts actuellement recensés. En effet le risque était grand de raisonner à partir

de pétitions de principe, en particulier parce que la majorité des artefacts sont mutilés. De plus nous n'en connaissons qu'un qui soit encore dans son contexte vernaculaire et le support d'une légende locale ; les autres sont dans des musées et la transmission de la tradition orale est interrompue.

Hadès, Ploutos et Dis pater :

Quel est le mode de déplacement des devins ou des héros des contes ? Si le héros ne disposait d'aucune aide magique pour s'affranchir des distances, il ne pourrait connaître le passé ou le futur, ou aller au delà. L'un des moyens magiques consiste à aller sous terre ou sous la surface des eaux : le raccourci permet d'aller et revenir avant que le temps présent ne se soit écoulé : les trois jours au delà auront duré 300 ans, c'est dire la contraction du temps ! Un autre moyen magique consiste à mourir pour renaître sous la même apparence : ce n'est pas donné à tous mais les cerfs -et le phénix- sont censés le faire couramment. Mieux vaut donc chevaucher un cerf que de tenter seul l'aventure. :

Aristote se fondait sur une valeur de la circonférence terrestre établie par Eudoxe de Cnide au double de ce qu'elle vaut. Erastosthène, au second siècle avant notre ère, l'avait établie à sa valeur réelle, à 4% près. Le rapport entre le temps compté en jours (360, plus cinq jours épagomènes) et le temps de génération (30 ans) vaut 1/10 800. Entre l'unité de vitesse (une lieue par heure, à la fréquence cardiaque de repos) et le tour de la Terre (10 000 lieues), le rapport est le même qu'entre un jour et un siècle trentenaire : c'est pourquoi nous associons l'abolition de la distance dans l'espace, à savoir le retour à l'identique après avoir fait le tour de la Terre, à l'abolition de la distance dans la lignée générationnelle. Comment traduire ces valeurs dans l'exécution des rites ? Une troménie faisant le tour de la paroisse vaut environ quatre lieues. Si ce tour est accompli en un jour, est-ce à dire que l'écart entre deux incarnations successives de l'âme vaut quatre générations ? On dit couramment en Bretagne que ceux qui ne font pas la troménie de leur vivant, la feront après leur trépas ; l'énoncé s'accompagne parfois de la précision suivante « en n'avançant chaque nuit que de la longueur de leur suaire » ou de leur cercueil :

« Quand on a fait un vœu, pendant sa vie, de visiter un sanctuaire, on est tenu d'accomplir ce vœu après la mort si on ne l'a pas fait de son vivant. Mais un défunt ne peut aller seul en pèlerinage. Il faut qu'il se fasse accompagner d'une personne en vie. Il commence donc par se rendre, à l'heure des morts, c'est à dire vers minuit, chez l'un quelconque de ses proches. Il le réveille ou lui parle à travers son rêve. »³¹⁹³

Leurs chevaux accompagnaient les défunts autrefois dans le voyage funèbre ; la croyance perdue qu'il vaut mieux se concilier leur bon vouloir :

« Il ne faut jamais donner un coup de fouet aux chevaux qui traînent un corbillard. S'ils s'arrêtent, il faut attendre qu'ils se remettent d'eux-mêmes en marche ou, en tous cas, ne les stimuler que de la voix en leur parlant avec douceur. »³¹⁹⁴

Dans la mythologie gréco-romaine, l'association du cheval à Poséidon (Neptune) est de règle. Dans la mythologie des Celtes insulaires, Elcmar aux chevaux, Nechtan ou Rhiannon s'affranchissent ainsi des distances. En Gaule, ce sont Nodons et Epona. Dans les contes populaires, il s'agit de la fille aux cheveux d'or, sous son apparence équine. Revenons à Saint-Romain dans l'arrière côte beaunoise, où des stèles gauloises anépigraphes sont encore en place. La région est connue pour l'abondance de ses documents d'époque protohistorique, notamment la stèle des Bolards où apparaît un Cernunnos à trois visages, et le pilier de Mavilly, un exemple de pilier

votif de structure doublement binaire. La transmission culturelle s'est faite par la voie orale, malgré deux réformes des cultes ! Le nom des entités est conservé à travers les « saints » Ploto et Nepo. L'un est connu sous son épiclèse grecque (« *Ploutos* », le riche), l'autre semble être dérivé du théonyme Neptunus. Est-ce vraiment aussi simple ? Il y aurait alors un théonyme en « **Nepos* ». Or celui-ci n'est pas attesté tandis que Lambert, cité par Delamarre dans son dictionnaire, donne une autre interprétation de ce mot : « *nepos* » signifierait « personne ». L'être « innommable », le mort anonyme serait l'Hadès grec, ce qui est redondant avec « Ploutos » ou « Dis pater ». Ce signifié associe « Nepo » (Neptune ou Nodons) à la richesse et à la mort.

Faut-il comprendre que la connaissance du passé et du futur, assimilée à la migration des âmes le long de la lignée générationnelle, équivaut à la richesse ? Revenons aux quatre lieues du périmètre du sanctuaire, à parcourir en un jour, de préférence de prime à vêpres le jour du solstice d'été, de façon à cerner le territoire à la manière dont Dagda et Etaine assurent le renouvellement des générations divines. De vêpres à prime, le trajet est nocturne, sous la tutelle de Ploutos ou saint Ploto ; puis de prime à vêpres le lendemain, il est diurne, sous la tutelle de Neptune ou saint Nepo. Ainsi la paire Ploto/Nepo représenterait les phases « sombre » et « claire » des cycles calendaires. Il reste à identifier la parèdre de l'Hadès gaulois puisque les Gaulois se réclament de sa descendance :

« Tous les Gaulois se vantent d'être descendants de Dis Pater et ils disent que c'est une croyance transmise par les druides. C'est pour cette raison qu'ils mesurent les longueurs de n'importe quelle durée non en nombre de jours mais en nombre de nuits, ils observent les anniversaires et les débuts de mois et d'années de cette manière : c'est le jour qui fait suite à la nuit. »³¹⁹⁵

Vachon (2011) cite Talant et Fontaine-les-Dijon -deux communes limitrophes- comme des lieux de dévotion de la « *virgo paritura* », la déesse-mère gauloise qu'il assimile à la « Vierge noire » des sanctuaires chrétiens. Le toponyme « Talant » est comparable aux théonymes et anthroponymes « Telo », « Talom » ou « Tallouc'h ». La mère de Lugus, dans la tradition irlandaise, est nommée « *Taíltiu* ». Son souvenir a été conservé dans l'enceinte sacrée, la Plaine de *Taíltiu*, où elle est enterrée. On y commémore chaque année l'anniversaire de sa mort par une fête aux calendes d'août :

« C'est la *Lugnasad*, mot dont la meilleure traduction est sans doute « le mariage du dieu Lug. » Ici aussi transparait l'idée que la domination sur l'Irlande ne peut s'obtenir qu'en épousant la déesse de la Terre. Le nom de *Taíltiu* suffirait à prouver qu'elle est une telle déesse : la forme de départ est **talantiu* ; la famille est celle du mot *talam*, qui signifie terre dans les langues de l'Inde. »³¹⁹⁶

L'étymon « **tal* », se retrouve en français dans le mot « talus », l'un des termes des légendes de fondation. Le talus n'est pas nécessairement l'enceinte périphérique sacrée : il peut s'agir du tertre au sommet duquel, par pivotement dans les quatre directions, l'intercesseur (re)prend possession du paysage alentour. Le tumulus funéraire de *Taíltiu* et le tertre « *Arbeth* » des *Mabinogion*, sont vraisemblablement la même chose. Rapprocher la dormance de la terre et la gestation de l'entité gynémorphe n'a de sens que si la terre est censée être « morte » en surface tandis qu'elle reste « vivante » en profondeur, comme le fœtus et sa mère seraient vivants mais « noirs » en hiver, puis « blancs » lors de la délivrance, en été. Le changement de couleur de la terre, blanche en hiver et sombre en été, est l'inverse de celui de l'entité gynémorphe, « noire » quand elle est enceinte et « blanche » après

l'accouchement. Le mythe de Galanthis relate les changements de couleurs, sous l'espèce de la belette, tandis que le mythe d'Étairie/Boand les rapporte à travers le motif de la purification à la source de Nechtan. Dans la mythologie classique, l'alternance des deux « saisons » est associée à deux entités distinctes Déméter (Cérès) et Perséphone (Proserpine), allant au gré des humeurs divines, au dessus et en dessous de la surface terrestre. Les dictionnaires et répertoires de noms gaulois fournissent les racines lexicales en langue celtique continentale, pour exprimer les deux statuts alternatifs de l'entité gynémorphe : le préfixe « *ande-* », signifiant « avant » et « dessous », la qualifiera quand elle est « noire » ou prégnante, tandis que les mots « *albo-* » et « *vindo-* », signifiant « blanc » ou « brillant », la qualifieront à son retour, en tant que mère. Un rapprochement peut alors être fait avec le préfixe « *uxell-* », désignant la hauteur, comme antithèse de la profondeur ou de la noirceur. « Oussilla » est alors équivalent « *alba* » ou « *vinda* ». Ce rapprochement assimile Yseult à Guenièvre. Dans la version contemporaine, la figure féminine est nommée Génovéfa, que nous assimilons à sainte Geneviève pour la situer au solstice d'hiver. Dans le roman arthurien, c'est Guenièvre, « Gwenhwyvar » dans la graphie galloise et « Finnabar », dans la graphie irlandaise.

Autrement dit, le conte de la blanche biche complète le récit de fondation par saint Telo. Le récit au cerf se déroule aux calendes de février, à la date homologue du lever solsticial estival. La métamorphose en biche blanche semble avoir lieu à la sainte Marguerite, quelques jours en amont des calendes d'août, la date homologue du coucher solsticial hivernal mais le début, au prix d'une rupture d'intégrité référentielle, de la saison « sombre ». Sainte Geneviève (le 3 janvier), saint Théau (le 7 janvier), saint Kentigern (à la même date) sont tous deux des saints au cerf, tandis que saint Renaud (fêté le 7 janvier) est le saint patron du frère de la « blanche biche ». A Dionay, où nous avons restitué le contexte mythique gallo-romain sous la tutelle de Grannus, Apollon, Sirona et Divona, l'église est dédiée à saint Julien (fêté le 12 février) et saint Pierre (fêté le 1^{er} août). L'équivalence onomastique entre Telo et saint Telo, laisse entendre que « Telo » et « Stanna » sont les désignations hivernales et chtoniennes du couple divin, tandis que « Grannus » et « Sirona » en sont les désignations estivales et prodigues. Le changement d'apparence devait avoir lieu dans le calendrier archaïque, à l'équinoxe de printemps pour la transition de Telo vers Grannus, et à l'équinoxe d'automne, dans l'autre sens. La réforme julienne aura entraîné le déplacement de la date vernale vers les calendes de février.

L'amphidromie et le mythe bipolaire :

Nous ne savons pas quels types de parcours circumambulatoires étaient effectués par les Celtes préchrétiens. Si chez les peuples indo-européens dont les mythes comportent une figure cervine, les habitants empruntent des trajets comparables à ceux des Bretons d'aujourd'hui, alors la présomption est forte que ces rites aient été pratiqués par les Celtes préchrétiens. Admettons que ces rites aient existé chez d'autres peuples, il faut alors vérifier que les récits de fondation font appel à des valeurs opposées ou conjuguées de la même façon que dans les récits de notre corpus. Le culte de l'entité gauloise à bois de cerf sera alors censé suivre cette structure. En revanche, si les rites circumambulatoires n'existent pas ailleurs dans le monde indo-européen, on conclura que la divinité à bois de cerf relève de la singularité des Gaulois. Ce constat appelle trois remarques.

La première porte sur les travaux d'Halbwachs. L'auteur n'avait pas comme propos de relier la « mémoire collective » au rite et à sa fonction. Or dès que nous

reliions les éléments du trajet de circumambulation à leur fonction narrative, nous dissociions ce qui relève de la propitiation et ce qui relève de l'action de grâce. Ces « éléments » sont les intervalles entre des changements de direction. La correspondance s'organise, pour ce qui concerne les côtés du carré, selon l'antinomie entre clair et obscur, selon celles entre début et fin (prime et vêpres) et entre l'été et l'hiver, et pour ce qui concerne les fonctions narratives, selon l'antinomie entre propitiation et action ex-voto. Si les figures opposées ou conjuguées associées à chacune des stations de la troménie ou des étapes du Tro Breizh, sont dissociées de l'ensemble formé par ces trajets, alors la boucle de causalité reliant la propitiation, l'observation solsticiale et l'action de grâce est rompue. Le rite sera alors modifié et impossible à reconnaître pour ce qu'il était. Deux circonstances sont a priori envisageables : le solstice associé à l'acte ex-voto mais sans l'acte propitiatoire, ou un acte propitiatoire associé au solstice, mais sans l'acte ex-voto. Dans les cultes agraires, la distinction entre le sacrifiant et l'entité dédicataire devait être suffisamment établie pour que le sacrifiant associe formellement l'acte propitiatoire et l'acte ex-voto avec ce que la communauté aura « reçu » de la nature, en été. La relation est moins évidente entre le solstice d'hiver et la continuité générationnelle, sauf dans les communautés pastorales où la gestation du gros bétail est en opposition de phase avec l'onde végétale. Dans les cultures contemporaines, les deux contraintes, agraire et pastorale, s'estompent : on voit mal en quoi la nécessité d'approvisionnement et la procréation suffisent à expliquer la transmission d'un rite sans changements. Nous en trouvons un exemple dans les travaux de Carlo Dona, traquant la figure androgyne de l'entité à bois de cerf à travers les siècles et les cultures, sans pour autant envisager l'entité andromorphe des Gaulois. Une seule fonction narrative, la continuité générationnelle, est restituée, ce qui se traduit dans notre modèle par l'abandon du triplet Chandeleur/saint Jean/Toussaint. Autrement dit, si la « mémoire collective » ne véhiculait que le souvenir d'Ishtar, Artémis, Hérodiade ou Hécate, nous ne pourrions faire appel qu'au mythe de Rhiannon pour comprendre la mythologie des Celtes et devrions abandonner celui d'Etaine. En faisant référence aux travaux d'Halbwachs, ce n'est pas la « mémoire collective » par analogie avec le souvenir individuel que nous revendiquons comme vecteur de la transmission culturelle, mais la « mémoire collective » inscrite dans les paysages et dans l'ordonnement des rites. La voie ouverte par Halbwachs consiste à restituer le mythe ancré dans un circuit quadrangulaire et/ou dans sa représentation architecturale.

La seconde remarque porte sur la prière chrétienne, à partir de l'analyse de Boulnois (1994). Nous retenons sa formule « la réponse précède la demande » et posons que la relation entre les actes propitiatoire et ex-voto devient une séquence temporelle dont le terme médian est l'effet attendu au solstice. Il s'agit d'une boucle de causalité où le terme médian est l'effet de l'acte propitiatoire et la cause de l'acte ex-voto. Si la prière chrétienne inverse les deux temps du rite, les relations causales récursives sont interrompues. Là se situe l'origine possible d'une réfection des mythes bipolaires, si tant est que le mythe gaulois ait opposé le cerf automnal à une figure printanière, ou qu'il ait conjugué le rut automnal avec la parturition et la lactation au solstice d'été. Boulnois aura montré que le rite chrétien échappe à la comparaison avec le rite celtique si ce dernier développait une boucle récursive selon les causalités nécessaires et finales d'Aristote.

La troisième remarque porte sur la réforme calendaire julienne abandonnant le changement de « phase » à l'équinoxe au profit d'un Nouvel An aux calendes de

janvier. La réforme supprime toute relation entre l'apparence saisonnière des animaux et des plantes, et l'épiphanie ou l'éclipse d'une entité surnaturelle suivant l'alternance du « sombre » et du « clair ». Comment faire la différence entre ce qu'on compare indépendamment de la réforme (la phénologie des animaux et des plantes) et ce qu'on ne peut plus comparer après que les cultes aient été réformés (les apparences divines) ? La fonction religieuse de l'entité gauloise à bois de cerf aura évoluée au point de ne plus servir qu'à la divination et aux oracles, sinon à des formules mnésiques permettant de se remémorer la succession des générations à partir de « l'âge des plus vieux animaux » du monde. Les récits médiévaux au cerf ont été écrits dans un contexte liturgique chrétien. Nous cherchons à les confronter avec des récits au cerf écrits dans le contexte du polythéisme antique. Quand les motifs sont communs aux deux contextes, la transmission diachronique peut être envisagée. Si les récits médiévaux n'évoquent rien de commun avec ce qu'on connaît des Celtes par leurs contemporains, l'acculturation chrétienne est privilégiée. La description éthologique et phénologique n'est pas suffisante ; il faut aussi que les dates signifiées au moyen d'un thème cervin soient reconnues pour leur importance liturgique ou symbolique dans les deux cultures. Les quatre dates rituelles des Celtes n'ayant pas fait jusqu'ici l'objet d'une analyse convaincante car les fêtes sont considérées chacune à son tour plutôt que comme un système structuré. La prudence académique aura fait qu'on préfère conclure à l'idiosyncrasie plutôt que rattacher les milieux de saison aux solstices et équinoxes.

Nous remarquons que ces fêtes sont couplées deux à deux, donnent des indications cohérentes sur les solstices. Nous cherchons alors à établir si les mentions d'un coup porté dans le dos du héros peuvent corroborer l'idée de sacrifices propitiatoires chez les Celtes. Deux dates sont en cause, la Chandeleur et les calendes d'août. Considérée indépendamment, chacune d'elles ne prouve rien. En revanche, comme nous avons identifié les motifs qui relient les équinoxes aux solstices via un motif commun aux cerfs et aux hommes, l'étape suivante consiste à relier un coup dans le dos, propitiatoire ou oraculaire, avec des effets agro-pastoraux, et le même acte relié aux effets générationnels. L'intervalle de neuf mois donne la clé des quatre dates festives des Celtes puisque que les dates de chaque doublet sont séparées l'une de l'autre par l'équivalent d'une grossesse. Est-ce qu'un coup porté à l'équinoxe d'automne aura des effets au solstice d'été suivant, eu égard à une grossesse de neuf mois ? Est-ce qu'un coup porté à l'équinoxe de printemps aura, pour la même raison, un effet au solstice d'hiver ? Bien que deux mythes soient complémentaires, grossesse mariale de l'Annonciation jusqu'à la Nativité de Jésus, et grossesse des femmes « portant comme les biches » de l'équinoxe d'automne jusqu'au solstice d'été, il faut identifier le coup porté à l'équinoxe de printemps et celui porté à l'équinoxe d'automne. Rien n'est plus simple puisque le coup de lance infligé le Vendredi Saint sur le Golgotha a été maintes fois représenté ; en revanche, le sacrifice d'un cerf, à l'automne, n'est représenté sans contestation possible que sur les mosaïques et bas-reliefs gallo-romains.

Du point de vue académique, les choses auraient été plus simples s'il n'avait fallu que faire le bilan des recherches passées et s'en tenir au « paradigme » actuel, pour reprendre le jargon de Kuhn. A l'appui de la « doxa », on dira que le schéma quadrangulaire des processions ne doit rien aux quatre dates de la liturgie chrétienne. Et comme d'autres saints au cerf sont connus que ceux fêtés à ces dates, on sera tenté de s'en tenir là. Je pense au contraire que la Chandeleur et la Toussaint d'une part, les calendes d'août et celles de mai d'autre part, forment un système de

correspondances où chacune date doit être considérée à l'intérieur de son doublet et chaque doublet en complément de l'autre. Cette opinion m'incite à voir dans ces deux paires fonctionnelles le vecteur de la transmission culturelle depuis le haut Moyen Âge et la chrétienté des Celtes insulaires, jusqu'à nos jours.

Comment décider en faveur de l'une ou l'autre thèse ? Nous trouvons un argument chez Bernard Merdrignac (1993) :

« Plus que l'autorité législative des saints évêques, ce sont cependant leurs pouvoirs sacramentels qui sont mis en relief dans leurs *Vitae*. Ce trait constitue peut-être un héritage de la figure celtique de l'évêque : les attributions liturgiques constituaient son domaine réservé dans la mesure où l'essentiel de ses fonctions juridictionnelles était accaparé par les abbés. C'est pourquoi les hagiographes continuent d'associer à l'épiscopat de leurs héros des motifs qui traduisent la fonction sacerdotale de celui-ci. »³¹⁹⁷

Et l'auteur de donner un exemple éloquent :

« Ainsi seule la comparaison avec l'hagiographie irlandaise permet peut-être, de comprendre la signification du miracle des cerfs qui viennent se mettre à la disposition de saint Lunaire pour labourer les terres que ses compagnons sont las de défricher à la main. L'auteur n'y voit que l'occasion "de louer et de bénir" le nom de Dieu. Mais une glose au Martyrologe d'Oengus le Culdée (vers 800) explique comment, en Irlande, le saint abbé-évêque Echten aurait précisément fait reconnaître son épiscopat par saint Colomban qui le contestait en ordonnant à un cerf de sortir de la forêt pour venir s'atteler à la charrue avec laquelle il labourait ! »³¹⁹⁸

Les modalités organisationnelles - ici, l'opposition entre sacerdoce et pouvoir juridictionnel - justifient les motifs narratifs les plus discriminants. Un saint liant un serpent dans son étole devrait éclipser celui attelant un cerf, tant l'asservissement d'une bête malfaisante semble plus édifiant que celui d'une bête fuyante... L'argument de Merdrignac valide l'hypothèse calendaire de façon récursive : le cerf serait l'occasion d'un prodige non en raison des valeurs morales qu'on y associe, mais en raison de la bipolarité annuelle. L'argument temporel est fragile car les *exempla* sont bien plus nombreux que les huit dates qui permettent de valider notre interprétation. La dispersion des dates obituaires en dehors des huit dates associées à des occurrences solaires remarquables s'expliquerait, selon Merdrignac, par des contingences internes à l'institution ecclésiastique (le prodige épiscopal opposé à la juridiction abbatiale). Le choix d'un cerf comme figure exemplaire de la sainteté, dans ce cas, n'a rien d'accidentel : on en revient, en définitive, à l'argument naturaliste (les valeurs équinoxiales opposées) ou à l'argument mythique (les valeurs conjuguées selon un intervalle de neuf mois entre équinoxe et solstice).

Les récits associés à chacune des dates sanctorales sont indépendants les uns des autres et on les a souvent considérés comme exclusifs les uns des autres. Le raisonnement fait large place à l'idéologie évangélique distinguant le saint homme fêté aux calendes de février (Blaise, Véronique, Thélo ou Apolline, etc.) de celui fêté aux calendes de novembre (Hubert, Léonard, etc.). Quand un saint Sever est fêté à chacune des quatre dates mythiques des Celtes, ira-t-on chercher une notice biographique différente pour chaque date ? Pendant ce temps, les ateliers de moulage sortent des saints Sever en série, à disposer ici ou là dans l'un des mille lieux de culte français où l'on aura besoin de son intercession, une fois en février, l'autre aux Rogations, sinon en août ou en novembre... L'Encyclopédie de Diderot donne l'exemple même de la confusion entre dates et aux légendes pieuses adaptées aux contingences :

« Toutes les assemblées générales de la nation, ou les grands parlements auxquels les rois présidoient en personne sur tout ce qu'il y avoit de plus illustre parmi les Français, se terminoient toujours par une chasse. Les chasseurs voulant faire le choix d'un saint pour célébrer leur fête sous son auspice, réclamèrent avec toute la France S. Martin ; ensuite le royaume ayant changé de protecteur, les chasseurs n'adoptèrent qu'en partie S. Denis que tous les ordres de l'Etat s'étoient choisi ; ils voulurent un patron qui eût eu leur goût & pratiqué leur exercice, & eurent recours à S. Hubert, dont on débitoit que la vocation étoit venue par l'apparition d'un cerf qui portoit une croix entre son bois. La fête de ce saint, qui arrive présentement le 3 novembre, a beaucoup varié, ou plutôt y ayant eu plusieurs translations du corps de ce saint, chacune en fut une fête ; ainsi il y avoit une S. Hubert en avril, une en mai, qui est le véritable temps de sa mort ; une autre en septembre, une en novembre, qui est celle qu'on a retenue, & enfin, une en décembre. Il n'y avoit cependant que celles de ces fêtes qui arrivoient en mai & en novembre, au verd naissant & à la chute des feuilles, qui se célébraient avec plus d'éclat & de solennité, parce qu'elles arrivoient dans le temps de deux grandes assemblées de la nation, celles du printemps au champ de Mars & celle d'automne ; ces deux occasions étant plus favorables pour de nombreuses actions de chasse. »³¹⁹⁹

Le texte expose l'avantage qu'il y aurait à choisir un saint patron plaisant au roi et l'inconvénient qu'il y a à ne pas se démarquer des autres corps d'officiers. Les veneurs ont préféré se démarquer et ils avaient grande liberté pour se faire : l'acculturation gréco-romaine ne saurait être l'explication des motifs au cerf dans la coutume religieuse contemporaine. L'opposition calendaire vaguement équinoxiale (le vert naissant est à la Sainte-Croix de mai, ce que l'aoûtement végétal est à la Sainte-Croix de septembre) n'apparaît pas dans le texte de l'Encyclopédie, pas plus que la conjonction des dates d'assemblée, aux calendes de mai, à la Sainte-Croix, et aux calendes de novembre, à Toussaint. D'où vient que ces huit dates agglutinent une soixantaine de légendes hagiographiques au cerf, sur un nombre total qui doit avoisiner la centaine ? Autrement dit, comment justifier que nous ayons traité avec moins de détail les légendes associées aux autres dates que celles remarquables par leur signifié astronomique ?

Pour que le raisonnement ne soit pas biaisé, il fallait compléter le corpus des légendes pieuses aux dates remarquables, par des récits différents quitte à perdre au passage l'indication calendaire qu'offrait complaisamment le calendrier sanctoral. En outre, ces récits devaient combler le hiatus entre l'époque celtique et notre époque. Nous avons renoncé à exploiter les contes-types car ni le cerf, ni les dates calendaires ne sont des critères de leur classement ; nous avons inclus un nombre de contes populaires suffisant pour corriger le manque de représentativité d'un corpus qui n'aurait retenu que les récits hagiographiques. Nous l'avons aussi complété par des récits plus savants, les romans et les lais médiévaux. Notre contribution aura été à été d'isoler parmi la masse des documents, les comptines ou triades celtiques mettant en scène les plus vieux animaux du monde. En cherchant à les rapprocher du décompte calendaire nous sommes sortis de la logique naturaliste qui nous enfermait dans les oppositions équinoxiales ou phénologiques. De toute évidence, savoir qu'un « cerf » équivaut à 243 ans ne permet pas de comprendre pourquoi un acte propitiatoire devrait s'exécuter à prime de l'un des solstices, et l'acte ex-voto, à vêpres. Heureusement, les termes intermédiaires permettent de combler les lacunes cognitives, car un « cerf » vaut trois hommes. Et si la valeur qualitative d'un « homme » (sa longévité, soit 81 ans) est différente de la valeur d'un « homme »

dans sa lignée générationnelle (le temps de génération, 30 ans chez les Celtes, 33 ans chez les Grecs), la comparaison des récits permet de passer de l'une à l'autre sans trahir l'intégrité référentielle. Or ces métriques temporelles n'avaient de sens que rapporté aux rites d'amphidromie : en décrivant l'échelle de grandeur commune au temps et à l'espace à travers les logarithmes, aussi bien en base 3 qu'en base 360, nous sortions de la comparaison des coutumes indo-européennes pour ouvrir un nouveau chapitre de l'histoire des sciences et techniques.

Toutes les questions, notamment l'interprétation du coup porté dans le dos de la victime sacrificielle, n'étaient pas réglées par la mise en évidence d'une métrique pouvant être prolongées vers l'infiniment lointain. En inversant la perspective et en descendant l'échelle de grandeur vers l'infiniment petit, nous arrivions au rythme cardiaque ; le rapprochement avec le coup dans le dos de la victime pouvait s'opérer.

Indices de vicariance et spiritualité :

Nous avons longuement étudié le cerf et l'avons comparé à beaucoup d'autres objets de notre environnement, sans pour autant perdre de vue les entités imaginaires auxquelles on associe cet animal. Pour conclure nous proposons deux indices : un indice de « vicariance », au sens où un autre objet pourrait être substitué au cerf, et un indice de « spiritualité », au sens où l'objet satisfait aux besoins matériels et spirituels des hommes qui s'en servent ou s'y réfèrent.

L'indice de « vicariance » sera aisément défini : l'objet est connu par sa taille (environ 1,4 m au garrot), sa masse (environ 110 kg, une fois éviscéré), sa couleur (rouge ou gris selon la saison), sa nature et son alimentation (un animal herbivore), sa morphologie et la forme de son pied (quadrupède à sabots bisulques), sa voix (grave, durant le brame automnal), son caractère (grégaire, apte à se déplacer en files d'individus solidaires), sa longévité (quinze ans), son comportement nuptial (en rut au lever d'Arcturus), ses caractères sexuels tertiaires (à corne caduque, muant au printemps), son comportement migratoire (sédentaire, avec migration altitudinale), son biotope (les prés-bois, sous le climat tempéré), etc. En tête de liste viennent le cerf et quelques cervidés (le renne, le daim, le chevreuil...) mais aussitôt après pourraient venir le renard si on s'intéresse à la couleur du cerf en été, la tarente, si on considère l'aptitude du renne à changer de couleur, ou la grue, si c'est la faculté de migrer en files ordonnées qui semble traduire le mieux les aptitudes animales, etc.

L'indice de « spiritualité » est construit à partir d'une liste des besoins humains. Notre indice est défini à partir des opérations transformant des objets naturels pour les adapter à ce qui n'est ni sensible ni perceptible, mais seulement intelligible et cependant nécessaire à la vie collective. Le besoin est satisfait si l'énergie requise est disponible : effort musculaire (pour s'emparer de l'objet ou le transporter), apport thermique (s'il faut le cuire), apport lumineux (s'il est nocturne), force motrice éolienne ou force motrice du courant ou des vagues (s'il faut le transporter sur l'eau). Il le sera si les efforts se traduisent par des ressources métaboliques ou des sous-produits façonnables (du cuir, des os, des remèdes...). Il sera plus facilement satisfait si les risques afférents sont réduits : maniabilité (des auxiliaires domestiques), fiabilité (au comportement prévisible), etc. Il le sera plus aisément par des êtres vivants que par des objets inertes : il est plus légitime de comparer les ruses d'une proie à celles d'un prédateur que d'épiloguer sur le bruit d'un avion et la musicalité d'un violon. En définitive, la divination sera plus facilement associée aux « esprits » censés habiter les êtres vivants, et aux objets les représentant, qu'elle ne le serait à des machines nées du génie humain.

La « fonction » d'un objet est définie par rapport à ce qu'est un cerf et par rapport aux besoins que l'on couvrirait, dans un mode de vie traditionnel, à l'aide des cerfs. Plus les indices comporteront de critères, moins la fonction pourra être assurée par un autre objet que le cerf. Autrement dit, la « valeur » d'un objet-tête de liste s'accroît en proportion du nombre de critères de « vicariance » et de « spiritualité ». Ceci n'est vrai que si le nombre de critères est à peu près égal dans les deux indices, car le fondement de la « valeur » est bien la relation biunivoque entre tel critère d'un indice et tel critère de l'autre.

En définitive, la définition des critères permet de mesurer combien la part des données « objectives » au sens de la zoologie, est faible par rapport à celle de l'ethnohistoire. Bien que la plupart des mentions narratives aient été recherchées dans le savoir vernaculaire transmis par la coutume et les contes, nous n'aurions pas pu remonter l'histoire jusqu'à l'horizon de la culture celtique sans confronter les textes médiévaux en langue romane avec ceux en langue gaélique. La transmission culturelle est attestée par deux paradigmes : l'un comprend « Théleau », comme hagionyme, comme théonyme gaulois, comme cri de chasse ou comme mot évoqué dans une chanson de quête alsacienne, l'autre comprend « Etaine », comme théonyme gaulois et celtique insulaire et comme zoonyme. La transmission culturelle encore mieux assurée par les rites, notamment par les processions s'emboîtant les unes dans les autres, en Bretagne et à l'échelle de la France. L'invariance de structure aux différents niveaux des échelles de temps et d'espace, nous a permis de proposer des hypothèses de restitution des calendriers celtiques antérieur à la réforme julienne, et postérieur à celle-ci. Les devins celtiques les plus connus deviennent, du fait de la récursivité liée au niveau de complexité du calcul calendaire, des sous-produits d'une conception du temps et de l'espace qui dépasse de loin, les besoins d'anticipation et de prédiction dans le temps courant.

Ces récits sur le cerf, plus que les « valeurs qualitatives » de nombres d'années exprimées en « cerfs », témoignent de l'importance de l'imagination. La plupart des scientifiques sont tentés de s'en tenir à une ignorance intentionnelle en la matière, afin que les récits traditionnels ne viennent pas contaminer leur propre interprétation de données obtenues de façon rigoureuse. Il est difficile de tricher quand on applique un protocole scientifique, mais un chercheur pourra être amené, du fait de l'enthousiasme lié à la satisfaction du « besoin de savoir », à interpréter un résultat en référence à ce qui est implicitement admis comme vrai plutôt qu'au regard de ce qui est scientifiquement fondé. Il en va ainsi des cerfs qu'on ferait venir avec des stimuli vocaux comme s'ils étaient des oiseaux à qui on repasse leur chant enregistré. Le fait d'ignorer intentionnellement des allégations traditionnelles sur le comportement ou les capacités des cerfs, témoigne de la prudence d'un chercheur face à l'expertise (le discours d'un chasseur ayant tué des cerfs au quatre coins du monde), au décorum (le rapport d'un « piqueux » s'exprimant dans la langue de Jacques du Fouilloux) et à la scientificité (les citations bibliographiques).

A la différence toutefois des médecins qui disposent de leurres pour alimenter des protocoles expérimentaux « en double aveugle », nous n'avons aucun moyen de discriminer entre les publications contaminées par l'imagination des auteurs, de celles fondées sur des arguments scientifiques. Nous avons à faire le tri entre ce qui relève du « placebo » dans l'argumentation des auteurs et ce qui relève de la connaissance du cerf, des hommes, de l'environnement physique et des relations entre ces catégories.

Discussion :

La représentation du monde selon Pline, vue par Hubert Zehnacker :

L'approche critique des écrits de Pline m'aura permis de comprendre que Rome a imposé aux peuples soumis une conception « erronée » du cosmos, au sens où la « construction » de ce qu'il doit être, rendait moins bien compte des apparences que des « constructions » indigènes. Hubert Zehnacker (1999) commentant le passage suivant, prétend que la façon dont Pline est parvenu à cette conclusion est impossible à restituer :

« On dit que là sont les gonds du monde et la dernière limite de la révolution des astres ; le soleil y donne une lumière de six mois et il ne se cache pas, comme des ignorants l'ont dit, de l'équinoxe de printemps à celui de l'automne ; mais il n'y a dans l'année qu'un lever au solstice d'été, qu'un coucher au solstice d'hiver.»³²⁰⁰

En lisant Pythéas, Hérodote, Héraclite du Pont, Posidonius ou Diodore de Sicile, et en appliquant les principes de la géométrie de la sphère, Pline pouvait très bien concevoir le cosmos tel qu'il le décrit. Il est vrai qu'il le fait sous la forme de l'antithèse. L'ambiguïté de propos tient à la désignation du « lever » et du « coucher », au pôle. Eût-il mieux distingué le « lever » de la culmination, et le « coucher » de la nuit polaire, que ses commentaires étaient justes. En revanche, les changements d'orientation soulèvent une dissonance : Pline traite à la fois de l'axe équinoxial, parallèle à l'équateur, pour situer les Hyperboréens sous le climat arctique, et de l'axe cardinal, quand il assimile les Hyperboréens aux antipodes :

« D'autres ont attribué aux Hyperboréens une situation intermédiaire entre l'un et l'autre soleil, là où le soleil se couche pour les antipodes et se lève pour nous, ce qui ne peut être à cause de la vaste mer qui est entre les deux. Les auteurs qui ne les admettent que là où le jour est de six mois, disent qu'ils sèment le matin, moissonnent à midi, récoltent au coucher du soleil les fruits des arbres, et pendant la nuit se cachent dans des cavernes. »³²⁰¹

Pline dispose cependant d'indications climatiques fiables :

« La dernière de toutes [les îles] qu'on cite est Thulé. Nous avons dit qu'au solstice d'été elle n'a point de nuit, le soleil traversant alors le signe du Cancer, et au contraire au solstice d'hiver point de jour. »³²⁰²

« Eratosthène, homme d'une habileté supérieure dans toutes les sciences et surtout dans celle-ci, et à qui tout le monde rend hommage, a évalué le pourtour entier de la terre à 252 000 stades, ce qui exprimé en mesures romaines, fait 31 500 milles : assertion hardie, ais appuyée sur des arguments si ingénieux qu'on aurait honte de ne pas y croire. Hipparque, aussi admirable quand il critique Eratosthène que quand il se livre à toutes ses autres recherches, ajoute à cette mesure un peu moins de 26 000 stades. »³²⁰³

La mesure d'Eratosthène est étonnamment précise, compte tenu de ce qu'on sait aujourd'hui. L'erreur ne tient qu'au fait modèle choisi par Eratosthène, le cercle du géomètre, tandis que la réalité de la forme du globe terrestre s'en éloigne quelque peu. La mesure d'Hipparque est moins proche de la réalité que ne l'est celle de son prédécesseur. Les écrits de Pline prouvent que ses contemporains, comme lui-même, ne maîtrisent pas la gnomonique grecque. L'art gromatique, dans lequel les Romains excellent, n'est pas suffisant pour remédier aux insuffisances de leur géographie et de leur astronomie. Dès lors, le développement du savoir stagne et régresse en Italie tandis qu'il se poursuit en Grèce. En témoigne la «*Composition mathématique*» de Ptolémée, devenue « l'almageste ».

Le chamanisme préhistorique selon Jean Clottes :

Jean Clottes et David Lewis-William (2001) ont remis en cause bien des idées reçues. Nous citons leurs travaux en raison du chamane toundouse dont les auteurs font la figure d'ouverture de leur ouvrage : la gravure date de 1705 ou 1692. Un homme coiffé d'un habit en peau de renne ou de cerf, chaussé de pattes d'ours, bat une cadence sur son tambour :

Figure 109



Différentes citations permettent aux auteurs de remonter de quelques millénaires puisque la coutume est attestée soit par des représentations pariétales, soit par les artefacts, des coiffes façonnées à partir de crânes de cerfs portant leur bois. Outre la coiffe de Star Carr (Yorkshire), préfigurant avec neuf millénaires d'avance celles d'Abbot's Bromley, d'autres découvertes récentes en Allemagne prouvent que la coutume était largement répandue. Les masques, où le bois sculpté remplace la calotte crânienne de cerf et ses ramures, sont encore plus largement attestés. Ils sont encore en usage dans les rites de changement d'année à l'équinoxe vernal, en Asie et en Mésoamérique.

Selon la doctrine en vogue, les chamanes occupent le rôle dévolu aux devins dans les récits médiévaux occidentaux. Le parallèle entre Kōkōchi, le devin de Gengis Khan, et Merlin, celui d'Arthur, n'est guère réfutable tant les figures sont proches. Il ne manque à Merlin qu'un tambour. Les pieds de l'ours sont chez Arthur et le bois du renne, sur la tête de Merlin. Nous reconnaissons dans le rythme donné aujourd'hui par le son clair du triangle du meneur du Horn Danse, le ton opposé aux sons sourds et bas du tambour chamanique. Après que nous ayons identifié, chez

Jacques du Fouilloux, les signifiés de puissance selon l'antinomie haut/bas appliquée aux fréquences sonores, et selon l'antinomie clair/sombre des saisons, il était difficile d'éluder la question du chamanisme et de la prémonition : autrement dit, la vision de saint Eustache écoutant la parole d'un cerf, est-elle le récit christianisé d'un dialogue entre le chaman et le gibier ?

Confondre le rêve prémonitoire et l'oracle pour n'en faire qu'une même catégorie, est certes possible. Encore faut-il satisfaire à l'exigence épistémologique de reproductibilité. Ni le rêve, ni l'oracle n'entrent dans la catégorie des techniques, au sens de la fiabilité et en conséquence, de la scientificité. Ce sont pourtant des « techniques » utilisées dans d'autres contextes que les nôtres. Nous aurons bien du mal à prouver par des extraits de textes médiévaux ou antiques, que la prémonition a fait partie du savoir des veneurs occidentaux alors qu'elle fait explicitement partie des techniques de chasse des peuples vivant sous le climat boréal. Pour prouver que la vision ou la prémonition sont exclusifs de l'accident fortuit ou du prodige, chez nous, il faudrait attester une technique fiable, utilisée pour localiser le gibier et aller à sa rencontre : c'est l'objet de la pirsch. Dans des environnements qu'ils connaissent parfaitement et qu'ils ont soigneusement aménagés, et à condition d'exclure toute concurrence, les chasseurs parviennent à prévoir où seront « leurs » cerfs et comment les rencontrer. Est-ce vraiment comparable au rêve prémonitoire des chamans ? On peut certes « remonter » à la préhistoire et ouvrir le corpus à la comparaison avec d'autres documents que textuels.

Pour comprendre une civilisation autre que la nôtre, bien qu'elle nous ait précédés sur le territoire français, Clottes s'est attaqué aux théories antérieures, notamment celle du totémisme qui ne se prête nullement à l'explication rationnelle et causaliste des représentations de leur faune par les Paléolithiques. Quant à la « magie de la chasse » développée par Leroi-Gourhan et Laming-Emperaire, il n'y croit guère. Partant du constat que les peuples contemporains qui ont recours aux représentations animalières rupestres, sous des abris rocheux ou au plus profond des cavités, ont en commun « le » chamanisme, il en infère que ce mode de croyance est celui de nos ancêtres occidentaux :

« Partout dans le monde, à travers toutes les époques, les hommes ont cherché à entrer en contact avec le monde des esprits par l'intermédiaire des chamans et de leurs voyages pendant la transe. Il était donc légitime de chercher à discerner la part de ces pratiques dans l'art préhistorique des cavernes ».³²⁰⁴

Cette hypothèse est susceptible d'être validée ou réfutée ; il ne manque pas d'anthropologues pour rapprocher les différentes versions du chamanisme et en dégager les « universaux ». De leur côté, André Leroi-Gourhan et Mme Laming-Emperaire avaient développé, à partir du matériau iconographique rupestre, une théorie structurale qui avait le mérite de « faire parler » les œuvres, et à défaut, leurs interprètes. D'autres approches structurales, développées au cours du XX^e siècle, ont pu montrer que chaque culture était irréductible à sa voisine. En qu'en conséquence, c'est une erreur de méthode que de vouloir rapprocher les représentations datant de plusieurs dizaines de millénaires, de représentations identiques chez des peuples contemporains. Par ailleurs, les chamans actuels disposent des moyens modernes pour s'informer du monde : ils ont vraisemblablement une ou des conception(s) du cosmos bien plus riche(s) que celle qu'on veut bien leur prêter. La synthèse qu'ils font entre une part de pur chamanisme et une part de pure acculturation, n'est en rien comparable à l'imaginaire des Paléolithiques, censés vivre en autarcie, préservés de toute influence culturelle extérieure. Pour ces différentes raisons, il nous semble

prématuré de confronter directement la prémonition des chasseurs occidentaux au chamanisme contemporain. En revanche, il serait intéressant de confronter les techniques actuelles pour accoutumer les cerfs à la présence humaine, avec celles utilisées pour contenir les rennes dans un état semi-sauvage, semi-domestique.

La lumière et la divinité céleste selon Gaël Hily :

Nous trouvons dans cet article de 2011, l'exposé du contexte épistémologique actuel. Hily s'inscrit dans une approche comparatiste dumézilienne. Il cherche à restituer la relation entre une entité divine et la lumière, en s'appuyant sur la littérature irlandaise et l'archéologie celtique continentale. D'entrée, l'auteur cède au besoin de réifier le concept de divinité. Il associe le nom aux « *realia* » :

« Pour bien définir le rapport en Lugus et la lumière, il nous paraît judicieux de nous intéresser de prime abord au rôle du soleil. Bien entendu sa fonction première est de permettre la vie, mais cet astre peut également servir de point de repère pour l'orientation.»³²⁰⁵

Hily croit qu'on s'oriente placé face au soleil levant et que les indications obtenues seront absolues. N'ayant pas tenu compte du phénomène saisonnier, il associe des directions solaires (le Nord, le Sud, l'Est et l'Ouest) à des directions relatives (gauche, droite, devant, derrière) sans dire comment il s'y prend. Il ne distingue pas la désignation et les métaphores. Ainsi « *Tuath* », les tribus, sont pour lui à la fois la gauche et le Nord. Ayant figé une série d'équivalences, il pose les prémisses de son raisonnement :

« L'ensemble de ces indices linguistiques donne à penser que les Celtes anciens avaient un mode d'orientation basé sur le soleil ; ce constat aura son importance en vue de la suite de notre démonstration. »³²⁰⁶

Et d'enchaîner par un raisonnement circulaire :

« Etant donné que l'orientation se fait en fonction du soleil et principalement en fonction du soleil levant, nous pouvons dès lors nous demander si le dieu Lugus était précisément associé à l'organisation de l'espace ? En tant que dieu héliaque régulièrement associé à l'aube, il aurait pu ainsi être en relation avec la fixation du point de départ d'une fondation. »³²⁰⁷

Raisonnement dont on retrouve la teneur dix pages plus loin, en conclusion :

« Dans cet exposé nous avons suivi une piste de réflexion axée sur un éventuel rapport entre Lugus, la lumière et l'aménagement de l'espace. [...] Nous avons ainsi réuni toute une série d'indices qui permettent de présenter Lugus comme un dieu important dans l'organisation du territoire, laquelle est une étape nécessaire pour qu'une communauté humaine puisse s'installer et se développer. Pour finir on peut faire une dernière remarque sur l'interprétation étymologique de Lugus. Au début de cette étude, nous avons fait référence à l'hypothèse la plus répandue qui consiste à expliquer ce théonyme par *leu-g- « lumière ». Or Lugus pourrait aussi être rapproché de *leugh-, dont les différentes significations se ramènent à l'idée de mettre en place, mettre en ordre. On peut remarquer que cette explication serait adéquate pour un dieu qui dispose, comme autre fonction, d'aménager l'espace. »³²⁰⁸

Les pages intermédiaires sont consacrées au recoupement de ce que dit tel auteur ou tel manuscrit, de la lumière (céleste), de la direction sous laquelle elle nous parvient (de haut en bas), de l'arpentage de l'espace pour la fondation d'une communauté (dans l'étendue assimilée à un plan horizontal). A aucun moment l'idée n'a effleuré l'auteur que la direction ou l'angle sous lesquels la lumière parvient au sol, puissent être l'un des termes du récit. Il se prive ainsi fonctions narratives selon la périodicité

quotidienne ou saisonnière, ce dont il n'a cure puisqu'existent trois « fonctions » canoniques. De fait le rapprochement esquissé entre « *leu-g- » et « *leugh- » est démenti par le corps de l'article, alors qu'il suffisait d'envisager l'homologie entre les directions et les indications horaires, puis de les identifier dans les récits. Dès lors l'auteur est dans l'incapacité d'expliquer pour quelle raison les auteurs gréco-romains se sont étonnés de l'inconsistance du culte gaulois :

« Les Gaulois honorent leurs dieux en tournant autour ».³²⁰⁹

Passant sous silence le fait que les uns avaient personnifié la divinité tandis que les autres privilégiaient les considérations astronomiques et astrologiques, l'auteur n'établit aucun rapprochement entre les lieux de culte dans les « *vici* » et « *pagi* » ruraux et la galerie périphérique des « *fana* » gaulois. Alors que les lieux dédiés à la divinité semblent être, en Gaule, des clairières cultuelles et que le mot gaulois correspondant est « *leucos* » (« clair ») ou « *leucutio* », il ne rapproche ces mots ni de l'épiclèse « *Lugus* », ni du mot latin « *lucus* » désignant un bois ou une clairière sacrée. Il nous semble qu'il importe peu que le périmètre sacré soit quadrangulaire ou circulaire, à partir du moment où le soleil levant, à une date donnée, est aligné avec l'entrée de l'enceinte. L'argument en ce sens se trouve dans les épigraphies dédiées au couple Mars Loucetius et Nemetona. La difficulté n'est pas particulière à cet auteur et à l'article incriminé.

Elle découle de la problématique exposée par Meurant (2011), l'organisateur de la manifestation justifiant l'article de Hily. En effet, il s'agit « d'organiser une importante réunion scientifique » :

« Depuis 1998, soit douze ans après la mort de Georges Dumézil, un groupe de spécialistes situés dans sa mouvance [...] décidèrent d'organiser tous les deux ans une importante réunion scientifique consacrée au comparatisme indo-européen. »³²¹⁰

Ayant choisi cette année-là le thème des « routes ou parcours mythiques », l'organisateur passe en revue les principales figures mythiques :

« Et les dieux ne sont pas en reste ! Nombre d'entre eux fréquentent l'univers des hommes où ils se déplacent en fonction d'impératifs qui leur sont propres. »³²¹¹

Le glissement de sens (l'univers est aux hommes, ce que le territoire terrestre est aux dieux) est-il fondé sur des métaphores ? Rien n'est moins sûr :

« Tout au long de ces déplacements hauts en couleur, héros et dieux sont souvent censés enrichir le paysage traversé de traces de leur passage. [...] La question est d'autant plus cruciale que les restes ramenés à l'air libre, muets par nature, posent un problème d'envergure à l'enquêteur ; il s'agit de les faire parler avec tous les risques inhérents à cette entreprise. »³²¹²

Pour Meurant, les « restes » sont, les artefacts archéologiques et non les légendes qui leur sont associées par une « tradition bien attestée ». L'auteur expose les précautions méthodologiques dont il use :

« De deux choses l'une : ou bien l'époque concernée n'a délivré aucun document écrit et il faut alors travailler dans le vide, sans filet de protection, au gré de projections où la logique et la raison le disputent à l'imagination ; ou bien, face à une tradition bien attestée, il s'agit de déterminer à quel degré son contenu s'avère digne de confiance, ce qui n'est pas toujours une mince affaire. »³²¹³

Sachant que *Lugus* n'apparaît guère qu'en toponymie, comment les scientifiques participants à cette importante manifestation biennale vont-ils allier la logique et la raison, plutôt que l'imagination, pour produire un document « digne de confiance » ? Meurant expose la teneur du projet inscrit dans la mouvance de Dumézil :

« Se dégage de la sorte un troisième type d'itinéraire : celui que foule le chercheur contemporain pour démonter les rouages d'un mythe et en décrypter le message [...] l'intrigue mythique au contact de la pensée se diffracte en un spectre de lectures aux tonalités chatoyantes. Si elle donne à penser, à imaginer, à créer ou à rêver, c'est qu'elle agit sur l'homme de toujours comme un révélateur des zones les plus inexplorées de sa personne, ces recoins les plus enfouis où s'accroissent ses angoisses, ses peurs, ses fantasmes et ses secrets les plus puissants, ceux qui le déchirent tout en le construisant. »³²¹⁴

Et l'auteur d'évoquer d'Heidegger. Dire que le projet se trouvait dans la confrontation des artefacts archéologiques et des traditions bien attestées, était une fable. A qui est réservée cette troisième voie ? C'est un plaidoyer pro domo :

« C'est à lever une partie du voile qui recouvre [les intrigues mythiques], à comprendre ce qu'il y a de recherche inlassable qui contribue, chacun dans son domaine de spécialité, les auteurs des communications ici rassemblées. »³²¹⁵

La psyché de chercheurs sera libérée des angoisses, des peurs ou des fantasmes, voire de secrets puissants. Qu'on se rassure, ces secrets construisent l'homme de toujours tout en déchirant la personne. Hily et Meurant liront Gilbert Durand avec profit.

La topique ternaire de l'imaginaire selon Gilbert Durand :

Nous considérons que les dates sanctorales concentrent les fonctions narratives associées aux occurrences calendaires remarquables. Quant à ces dernières, qui permettent de décrire le passé à l'aide du chaudron de Gundestrup, du pilier des Nautes parisiens ou du géoglyphe de Cerne Abbas, elles servent encore à décrire l'espace contemporain. En conséquence, des motifs narratifs et des fonctions narratives, contemporaines mais mythiques, se donnent pour réalistes et prétendent décrire le réel différemment des sciences et de la philosophie. Par effet de contraste, ces motifs et fonctions que l'on retrouve à l'un des horizons chronologiques, le passé gaulois, et qu'on ne retrouve pas à l'autre, la science et la philosophie contemporaines, n'en ressortent que mieux. Encore faut-il savoir ce qu'est le réel : nous avons buté sur cette difficulté dès le début en montrant que les cerfs anthropisés du présent, quoiqu'en disent quelques auteurs, étaient plus proches des cerfs domestiques du passé qu'ils ne le sont de cerfs « sauvages ». Les études sur l'imaginaire servent alors de référence.

Revenons à l'exécution des rites tels qu'ils sont effectués par les pratiquants, puis racontés ou justifiés auprès d'un anthropologue, et non aux paroissiens et aux chasseurs tels que l'ethnologue les observe, effectuant les rites dans leurs contextes respectifs. Le sujet connaissant n'a pas nécessairement affaire avec le réel, pas plus que le pratiquant n'a affaire à la science et de la philosophie contemporaine lorsqu'il randonne sur un circuit circumambulatoire ou qu'il imite un cerf. Bien souvent, le sujet connaissant ou le pratiquant sont en prise avec l'émotion associant une perception à une trace mnésique. Reprenons l'exemple du trouble mental « résultant » de l'épreuve à venir. Il ne s'agit en rien d'une prémonition, mais d'une inversion de la causalité. L'effet précède la cause. L'assertion est absurde du point de vue de la logique : on la rectifie à partir d'une chaîne causale circulaire fondant la « réalité » présente sur les images mentales. Il semble impossible de nier l'ambivalence de la « réalité » constituée à partir ces images mentales, au regard de l'émotion associée à l'anticipation des faits. Il importe ici de distinguer entre les images du bonheur ou du malheur à venir, car il semble que les images les plus

contagieuses soient associées aux traumatismes. La mémoire n'est pas faite que du vécu personnel : le trauma affecte les personnes qui y ont été directement soumises et celles qui vivent dans leur entourage. Une partie de l'univers mental de la communauté est constituée de la « mémoire collective » analysée par Maurice Halbwachs. Peu importe alors que les images mentales soient le support de la prémonition ou de la réminiscence. Rêves prémonitoires et cauchemars post-traumatiques, anticipation ou rétrogradation temporelle, dissocient la causalité de la temporalité ; le mode rationnel de la pensée individuelle n'a alors rien à voir le mode imaginaire collectif. Dans la mesure où la prémonition et la réminiscence sont plutôt l'effet d'états de conscience associés au fonctionnement de l'imagination qu'avec l'état de veille consciente, nous nous sommes posé la question de savoir si la temporalité était aux états de conscience du sommeil, ce que la causalité est à l'état de veille, à la conscience, à la raison.

Nous abandonnons alors la distinction entre mémoire individuelle et collective, pour et rejoindre Gilbert Durand (1984) dans sa topique des régimes de l'imaginaire. Le parallèle entre les trois régimes durandiens et les trois états de conscience -veille, sommeil lent et sommeil rapide- devient alors évident. L'état de conscience privilégiant la fonction imaginaire correspond à ce que les physiologistes nomment le « sommeil paradoxal », le régime mental associé aux rêves. Par ailleurs, les éthologues ont montré que le mode de connaissance du temps courant par les êtres humains est nettement moins performant que celui dont disposent les animaux, quelques soient d'ailleurs les genres taxonomiques et les modalités de perception du changement (en l'occurrence, les différentes « horloges » internes). Chez l'Homme, l'état de veille est le moins approprié à la perception fine du temps. Chacun sait que l'heure du réveil, si elle a été déterminée avant l'endormissement ou sous hypnose, va se produire au juste moment. La mesure du temps -meilleure chez l'animal que chez l'homme, et meilleure durant le sommeil que durant la veille- dépend d'une synchronisation avec l'environnement. Éliminons les indications chronométriques, dont ne disposent ni les animaux, ni l'être humain endormi, loin de son environnement technique. Nous sommes alors conduits à admettre que les animaux, ou les hommes dans leur sommeil, disposent des capacités d'évaluation temporelle selon un mode qu'on ne peut subordonner ni à l'apprentissage, ni à la raison, ni à l'imitation. Inutile ici de citer les innombrables expériences ou observations qui ont pu être menées sur le sujet : ils ont valu le prix Nobel de médecine de 1973 à Karl von Frisch pour ses travaux sur les abeilles, et avec lui, à Konrad Lorenz et Niklaus Tinbergen.

L'évaluation temporelle à court terme conduit directement à la rupture d'intégrité référentielle chez Durand, car celui-ci a conçu un modèle de l'imaginaire universel. Or nous soupçonnons sa topique de n'être vérifiable que sous les climats équatorial et tempéré, tant elle dépend du cycle de vigilance. On nous objectera que les hommes veillent et dorment à toute latitude selon un rythme proche de 24 h. C'est vrai dans un monde organisé par la technologie moderne mais c'est faire le jeu de Gilbert Durand, car Hérodote n'est pas tout à fait convaincu de l'universalité de nos routines :

« Les Argippéens prétendent -mais je n'en crois rien- que des hommes aux pieds de chèvres habitent ces montagnes et que, plus loin encore, on trouve des hommes qui dorment 6 mois de l'année. »³²¹⁶

Admettons qu'Hérodote ait raison de douter des dormeurs au long cours et que la légende hagiographique des Dormants d'Ephèse, ne soit que fariboles. Cela signifie

qu'aucun oracle ne peut être pris à partir des oiseaux migrateurs tant leur passage n'a de sens que par rapport au cycle saisonnier. Il faut donc trouver d'autres oiseaux que migrateurs, pour statuer sur leur direction de vol, en fonction de la récursivité inhérente aux événements remarquables du présent. Si l'on cherche à établir une prédiction à aussi longue échéance que saisonnière, il faut fonder la récursivité sur une cadence autre que celle des états de conscience quotidiens. La mémoire, et sa « construction » collective, devient alors cruciale : ainsi l'examen du nouveau né, affecté ou non marques, témoigne moins des envies maternelles en cours de grossesse que de l'identité de l'ancêtre censé transmettre l'âme. Le signifié de la prédiction ou de la prémonition est sa fonction anticipatrice : l'enfant sera ce que son aïeul était.

Il ne s'agit plus de décrire le réel selon l'antinomie entre la fiction et la description réaliste, mais de le faire signifier selon l'antinomie entre la chose « en acte » et la chose « en puissance ». De ce point de vue, la théorie de Gustave Guillaume est heuristique ; à la différence de Mme Picoche (1986), nous renonçons à la notion de « signifié d'effet » tant les artefacts muets de l'archéologie gauloise ne produisent de discours qu'anachronique. En revanche, quand le discours mythique est contemporain, la distinction entre « signifié de puissance » et « signifié d'effet » est pleinement justifiée.

Notre objectif pouvait être formulé ainsi : les structures narratives, notamment à travers les retournements de situation, sont-elles des structures étiologiques au sens où le drame se développerait en fonction de l'alternance des saisons claires et sombres, ou du jour et de la nuit ? Une correspondance aussi étroite ferait d'un mythe ou d'un rite, l'image de la réalité. Nous avons donc formulé l'hypothèse que les myèmes ou les éléments du rite ont la même probabilité d'être reliés entre eux par des indications objectives (les azimuts de lever et coucher solaires, les indications horaires ou calendaires, les changements phénologiques) que de l'être par des fonctions narratives (retournement de situation, rebondissement, prodiges et exploits héroïques). Il n'était possible de tester cette hypothèse qu'à condition de disposer de textes courts : il fallait que quelques extraits seulement résumant la trame narrative, puisqu'à partir d'une indication horaire ou calendaire, nous pouvions reconstituer la position exacte du myème dans le temps cyclique et dans l'espace plan. L'hypothèse n'aurait pu être testée sur des textes longs, car ceux-ci ne sont jamais réductibles à quelques extraits représentatifs de la cohérence globale du récit. Nous avons constaté la déconnexion entre ce qui relève de la description du contexte (directions, heures, dates, apparences) et ce qui relève de la cohérence narrative (genre littéraire, contexte idéologique).

Cependant, même si l'hypothèse n'était pas validée sur des textes courts et n'avait guère de chances de l'être sur des textes longs, il apparaît que la plupart de ces récits semblent être transcrits à partir d'énoncés soumis à la sagacité des apprentis en astronomie, géométrie et arithmétique. Si on considère que l'indication objective noyée dans un fatras de motifs narratifs permet de restituer le contexte spatial et temporel du récit, on en fait l'équivalent d'une « carte » pour ceux qui se cherchent à se repérer dans une contrée inconnue, ou d'un mode « d'emploi » pour ceux qui cherchent à comprendre un fonctionnement inconnu. Notre théorie n'est plausible qu'à condition de résoudre la question de l'interdépendance entre les dates d'un cycle annuel. En quoi est-il nécessaire que huit dates par an soient isolées parmi toutes celles qui ne sont jamais que le lendemain de la veille et la veille du lendemain ?

Il faut considérer les indications objectives du récit (ce qui permet de restituer la « carte » ou le « mode d'emploi » indépendamment de la cohérence du récit) comme un indicateur insensible à une « manipulation » anthropique, au sens où il reste ancré sur des rythmes naturels : l'usage de la « nature » peut alors être distingué de la réalité naturelle. Nous avons choisi un terme, le cerf, pour décliner ces éléments naturels ; plus au Nord, d'autres auraient choisi le renne. Il semble d'ailleurs que ces récits mentionnent ces éléments objectifs comme par inadvertance. La plupart des exégètes voient bien que ces éléments enchâssés ne participent pas à la cohérence du récit et les

considèrent comme des éléments « empruntés à la tradition » mais superflus. Notre opinion est autre, nous les jugeons nécessaires. Là se situe la question de l'indépendance des dates rituelles, créée par le récit mythique, face à l'interdépendance de toutes les dates d'une série chronologique. Peut-on dire que chaque peuple transmet les éléments relevant de « la tradition » ou de son « identité culturelle » qu'il ne mentionnerait pas s'il les évaluait comme des éléments de la « nature » ? Autrement dit, comme le critique littéraire sait situer dans un texte ce dont l'auteur même n'a pas une conscience bien précise, peut-on dire que l'ethnologue, situé à l'extérieur de la culture qu'il étudie, sait discerner l'élément rattachant ce peuple à la « nature » là où les indigènes y voient leur « culture » ? A quel niveau de l'échelle des grandeurs numériques, faut-il se placer pour évaluer la part prise par le réel et celle prise par l'imaginaire ? Nous avons choisi de traiter un grand nombre de récits, en laissant de côté ceux utiles à la comparaison avec le monde romain et ceux nécessaires à l'élucidation du théonyme « Stanna ». A l'issue de notre analyse, la part prise par l'imaginaire des auteurs est réduite à néant : autrement dit, les éléments imaginaires occupent une fonction interstitielle venant combler les lacunes d'une description dynamique du monde. La part dévolue au réel concerne la liaison dynamique entre les orientations et les heures, entre les heures et les dates. La part dévolue à l'imagination est restreinte aux cinq jours épagomènes ou aux jours bissextiles du calendrier grégorien, dont il faut assurer le décompte calendaire et l'éventuelle signification religieuse. Une fois ces fonctions assurées, les représentations celtiques du monde sont conformes à la nature. Savoir si tel dieu est stable, équanime et constant, ou s'il est variable et s'adapte au rythme des saisons du cerf, n'a d'importance que pour ceux qui s'adonnent à ces cultes et pour les historiens des croyances religieuses.

La répartition entre le réel et l'imaginaire était toute autre pour qui avait choisi l'approche monographique d'un texte donné ou d'un genre littéraire donné. C'est l'écueil des méthodes choisies par Vladimir Propp et Georges Dumézil, bien qu'il soit difficile d'en contester le bien-fondé. Il s'avère donc qu'en acceptant de ne s'en tenir qu'au corpus de textes « merveilleux » ou « mythiques », ces deux savants acceptaient par avance de ne pas décrire la réalité. Doit-on pour autant accepter leur vision des choses ? Les trente-et-une fonctions narratives de l'un et les trois fonctions sont certes utiles pour illustrer la notion de « structure ». Mais que peut-on en faire pour savoir qui sont les gens transmettant ces récits et quels référentiels physiques étaient les leurs ? Rien ou si peu. Ceci laisse évidemment la porte ouverte à toutes les interprétations farfelues des « structures » découvertes par ces deux savants.

La représentativité, au sens d'un nombre nécessaire de genres narratifs distincts et pour chacun d'eux, d'un nombre nécessaire de récits, reste un critère de scientificité : un corpus suffisamment large permet d'évacuer les éléments imaginaires (au sens de l'opportunité offerte aux narrateurs d'augmenter la cohérence de leur récit au détriment des éléments objectifs). Si des éléments structurants apparaissent au sein d'une communauté ou d'une culture donnée, alors les narrateurs auront moins recours à l'imagination pour établir la cohérence de leurs récits. Nous supposons que la recherche d'une cohérence à tout prix aura nui à Propp et Dumézil. Autrement dit, l'arbitraire de l'exégète et l'imaginaire des narrateurs sont dans un rapport dialectique :

« Arbitraire. Ce qui est produit par la seule volonté. Terme de mathématiques. Une arbitraire, une quantité que l'on détermine. Linguistique. L'arbitraire du signe, caractère conventionnel qui existe entre la forme d'un mot (le signifiant) et le sens qu'il a (le signifié). »

Le risque de non-représentativité est inversement proportionnel à la taille du corpus : quand l'exégète a défini un corpus trop étroit, la structure disparaît car les narrateurs allouent aux motifs assurant la cohérence de leur propre récit, une place tellement

importante qu'on aura peine à faire émerger les éléments communs aux différents narrateurs. L'exégète d'un corpus large, confronté au risque d'incohérence de son propre discours, doit au contraire considérer l'arbitraire qu'il introduit pour structurer son corpus. Allons au cœur du sujet : alors que les jours sont interdépendants au cours d'un cycle annuel, il faut casser cette relation pour les faire signifier par homologie avec les directions et les heures. Les calendes de février, mai, août et novembre sont censées signifier les heures de prime estivale et hivernale, et les heures de vêpres hivernale et estivale. L'homologie n'a de sens que parce que l'analemme donne ces quatre positions remarquables, outre les deux retournements solsticiaux. Evidemment, il faut d'abord considérer que chaque jour de l'année est spécifié par quatre indications à la fois directionnelles et horaires : prime à l'Est (vague), sexte au Sud, vêpres à l'Ouest (vague) et matines au Nord. Et ensuite, que chaque date d'une « saison » alternativement « haute » ou « basse » sur l'analemme, appartient à une dyade. On passe alors sous silence les équinoxes puisque prime vaut pour l'Est aussi bien pour au printemps qu'en automne, et vêpres de même, pour l'Ouest. Pour que les indications soient discriminantes et utiles, il faut fondre deux tableaux de contingence en un seul :

Tableau 67

matines	Nord	culmination Polaire
prime estivale	Nord-Est	lever
prime hivernale	Sud-Est	lever
sexe	Sud	culmination solaire
vêpres hivernales	Sud-Ouest	coucher
vêpres estivales	Nord-Ouest	coucher

Tableau 68

solstice d'hiver	Nord	culmination Polaire
calendes de février	(Nord-Ouest)	(coucher)
calendes de mai	Sud-Est	lever
solstice d'été	Sud	culmination solaire
calendes d'août	Sud-Ouest	coucher
calendes de novembre	(Nord-Est)	(lever)

On ne peut le faire qu'à condition de convenir arbitrairement de la fonction narrative des calendes de février (en faire le début du processus végétatif) et d'inverser les indications relatives aux azimuts hivernaux (en faire un intervalle de neuf mois, symétrique de celui entre les azimuts estivaux) :

Tableau 69

matines ou solstice d'hiver	Nord	/	effet attendu (procréation)
prime estivale ou calendes de février	Nord-Est	début	propitiation (végétation)
prime hivernale ou calendes de mai	Sud-Est	(fin)	action de grâce (procréation)
sexe ou solstice d'été	Sud	/	effet attendu (végétation)
vêpres hivernales ou calendes d'août	Sud-Ouest	(début)	propitiation (procréation)
vêpres estivales ou cal. de novembre	Nord-Ouest	fin	action de grâce (végétation)

Les mythes celtiques et les rites associés feront des quatre dates calendaires, des moments hors du temps courant, au sens où chacune des quatre dates n'est pas le lendemain de sa veille ou la veille de son lendemain, mais une date couplée avec une autre, de part et d'autre d'un solstice. Il s'écoule neuf mois entre les calendes de février et de novembre à condition de suivre le temps courant, il s'écoule trois mois entre les calendes de mai et d'août en suivant le temps courant, mais neuf en l'inversant. Comment procéder ? Pour suivre le temps courant, on lit l'ombre du gnomon, dessinant jour après jour, l'analemme. Pour « inverser » le sens de lecture, on prétend suivre directement l'analemme en visée solaire méridienne. Résumons les fonctions narratives : en lecture à l'ombre du gnomon, nous retenons les récits relatifs aux cerfs de Télo, Julien l'hospitalier ou Hubert, pour les heures de prime et vêpres estivales ou les calendes de février et novembre. Le mythème porte sur l'arrêt du temps estival et le couple Telo et Stanna dans la théologie gauloise, Dagda et Etaine dans la théologie insulaire. En lecture solaire directe, nous retenons les récits relatifs à Hernin, Barnabé et quelques autres, pour les heures de prime et vêpres hivernales et les calendes d'août et de mai. Le mythème porte sur la dormance hivernale et la grossesse de Rigantona.

Pour passer du cerf des uns, Telo et Stanna, au cheval des autres, Rigantona ou Macha, il faut en outre assimiler la grossesse de neuf mois à certains taxons (les cervidés et les êtres humains) et associer aux équidés, un intervalle autre que neuf mois (l'année, comptée à partir du solstice d'été). La « vicariance » est la fonction permettant de substituer un taxon à l'autre (des chevaux devenant des hommes, et ceux-ci, des cerfs). Le passage entre le passage de l'apparence équine à l'apparence humaine ne nécessitait que 27 années tandis que le retour de l'âme humaine après un passage sous l'apparence cervine en réclamait 243 ! La « spiritualité », ici réduite à la transsubstantiation, est la fonction permettant de substituer un individu exceptionnel - saint homme pour les uns, héros pour les autres- aux hommes normalement constitués qui ne sauraient aller au-delà et en revenir. On aura reconnu Merlin, Suibhne, Lailoken, Derg Corra, Fintan, Taliesin, etc. mais aussi les saints Télo, Tégonnec, Tégarec, Neis, Hernin, Karne, Cornély, etc. Au croisement des deux types de récits, sacrés et profanes, nous retrouvons les mots qui permettent de retenir les chiens ou de désigner le saint homme, « Tia Illaud » ou « Hèle quins ». A nos lecteurs, nous dédions ces mots de Nabokov :

« C'est tout. Bien sûr, il y a peut-être une suite, mais je n'en ai pas eu connaissance. Dans de telles circonstances plutôt que de m'enliser dans des conjectures, je me répète la phrase de ce roi joyeux, le héros de mon conte de fées favori : Quelle flèche vole à jamais ? Celle qui s'est fichée au but. »
2019

*Bibliographie
primaire :*

- APULEE. *L'âne d'or ou les métamorphoses*. Paris : Gallimard, 1975. Folio Classiques.
- ARISTOTE. *Traité de la génération des animaux*. Paris : Hachette, 1887.
- ARISTOTE. *Histoire des animaux*. Tome I, livres I-IV. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris : Les Belles Lettres, 1964. Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'association Guillaume Budé.
- ARISTOTE. *Histoire des animaux*. Tome II, livres V-VII. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris : Les Belles Lettres, 1968. Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'association Guillaume Budé.
- ARISTOTE. *Histoire des animaux*. Tome III livres VIII-X. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris : Les Belles Lettres, 1969. Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'association Guillaume Budé
- ARISTOTE. *Métaphysique*. Paris : Pocket, 1992. Agora.
- ARISTOTE. *Histoire des animaux*. Paris : Gallimard, 1994. Folio Essai.
- ARISTOTE. *Parties des animaux. Livre I*. Paris : Garnier-Flammarion, 1995.
- ARISTOTE. *Petits traités d'histoire naturelle*. Paris : Garnier-Flammarion, 2000.
- ARISTOTE. *Physique*. Paris : Garnier-Flammarion, 2000.
- ARISTOTE. *Catégories*. Paris : Le Seuil, 2002. Essais.
- ARISTOTE. *Petits traités d'histoire naturelle*. Texte établi par René Mugnier. Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- ARISTOTE. *Les politiques*. Paris : Flammarion, 2008. Le Monde de la philosophie.
- ARISTOTE. *Météorologiques*. Paris : Garnier-Flammarion, 2008.
- AMMIEN, Marcellin. *Histoire de Rome*. Paris : Firmin Didot, 1869.
- AMMIEN, Marcellin. *Livres sur les choses et les faits*. Paris : Errances, 2006.
- ARRIEN. *L'art de la chasse. Cynégétiques*, Paris : Les Belles Lettres, 2009. La roue à livres.
- ATHENEE. *Les deipnosophistes*. Paris : Errances, 2006.
- AUGUSTIN, Saint. *Œuvres complètes de Saint Augustin évêque d'Hippone*. Tome 18, *Sermons au peuple*, première, deuxième et troisième séries. Paris : Vivès, 1872.
- BEROUL, *Tristan et Iseut*. Paris : Librairie Générale Française, 1989.

- BORON, Robert de. *Merlin le prophète ou le livre du Graal*. Paris : Stock, 1980. Stock + Moyen Age, 1980.
- BUFFON, Georges-Louis LECLERC comte de. *Histoire naturelle des mammifères, des oiseaux, des reptiles et des poissons*. Paris : Fonteney et Peltier, 1858.
- BUFFON, Georges-Louis LECLERC comte de. *Histoire naturelle des oiseaux*. Paris : Citadelles & Mazenod, 2007.
- CESAR, Jules. *La guerre des Gaules*. Traduction de Léopold-Albert Constans. Paris : Gallimard, 1926. Folio classique.
- CHARLES IX. *La chasse royale*. Paris : Aubry, 1868.
- CHRETIEN DE TROYES. *Lancelot ou le chevalier de la charrette*. Paris : Garnier Flammarion, 1991.
- CHRETIEN DE TROYES. *Le chevalier au lion*. Paris : Garnier-Flammarion, 1990.
- CHRETIEN DE TROYES. *Romans*. Paris : Librairie Générale Française, 1994. Pochothèque, 1994.
- CHRETIEN DE TROYES. *Perceval ou le conte du Graal*. Paris : Garnier-Flammarion, 1997.
- DIODORE DE SICILE. *Bibliothèque historique*. Paris : Errances, 2006.
- ELIEN, *La personnalité des animaux*. Tome X à XVII. Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- ELIEN. *La personnalité des animaux*. Tome I à IX. Paris : Les Belles Lettres, 2004.
- ESOPE. *Fables*. Paris : Flammarion, 1995. Champs.
- FOUILLOUX, Jacques du. *La vénerie*. Niort : Robin et Favre, 1864.
- GERBERT DE MONTREUIL, *La continuation de Perceval (Troisième continuation)*. Genève : Droz, 1975. Classiques français du Moyen Age.
- HARDOUIN. *Le Trésor de Vénerie*: Poème composé en 1394, par Hardouin de Fontaines Guérin. Publié pour la première fois avec des notes, par Jérôme Pichon, et orné de gravures à l'eau-forte reproduisant les miniatures du manuscrit, par F. Villot. Paris : Techener, 1855.
- HENRI DE FERRIERES. *Le Livre du roy Modus et de la royne Ratio*. Attribué à Henri de Ferrières. Limoges : A. Ardant, 1973.
- HERODOTE. *L'enquête*. Tome 1, livres I à IV. Tome 2, livres V à IX. Paris : Gallimard, 1985. Folio Classiques.
- HESIODE. *La théogonie. Les Travaux et les Jours et autre poèmes*. Paris : Librairie Générale Française, 1999.
- HOMERE. *Hymnes*. Paris : Les Belles Lettres, 1938.
- HOMERE. Traduction de MASSON Paul, *L'Iliade*. Gallimard, 1955. Folio Classique.
- HOMERE. Traduction de BERARD Jean. *L'Odyssée*. Gallimard, 1955. Folio Classique.
- ISIDORE de SEVILLE. *Etymologies. Livre XII : Des animaux*. Texte établi, traduit et commenté par J. André. Paris : Les Belles Lettres, 1986. Collection Auteurs latins du Moyen Age.
- ISIDORE de SEVILLE. *Etymologies (De Terra)*. Texte établi, traduit et commenté par Olga Spevak Paris : les Belles lettres, 2011. Collection Auteurs latins du Moyen Age.
- LA VALLIERE. *La chanson des 4 fils Aymon* : d'après le manuscrit La Vallière : avec introduction, description des manuscrits, notes au texte et principales

variantes, appendice où sont complétés l'examen et la comparaison des manuscrits et des diverses rédactions. Montpellier : Ferdinand Castets, Coulet et fils, 1909.

LUCRECE. *De la nature*. Texte établi par Henri Clouard. Paris : Garnier Frères, 1954. Classiques Garnier.

MALORY, Thomas. *Le roman du roi Arthur et de ses chevaliers de la table ronde (Le morte d'Arthur)*. Nantes : L'Atalante, 1994.

MANESSIER. *La troisième continuation du conte du Graal*. Paris : Honoré Champion, 2004. Classiques français du Moyen Age.

MARIE de France. *Lais de Marie de France*. Traduction par Alexandre Micha. Paris : Garnier-Flammarion, 1994.

NONNOS DE PANOPOLIS. *Les Dionysiaques*. Paris : Les Belles Lettres, 2006.

O'HARA TOBIN, Prudence Mary. *Les lais anonymes des XII^e et XIII^e siècles*. Edition critique de quelques lais bretons. Tome CXLIII. Genève : Droz, 1976.

OPPIEN D'APAMEE. *L'art de la chasse. Cynégétiques*. Paris : La roue à livres, Les Belles Lettres, 2009.

OVIDE. *Les Fastes*. Paris : Garnier, 1934.

OVIDE. *Les Fastes*. Texte établi, traduit et commenté par Robert Schilling, Paris : Les Belles Lettres, 1993.

OVIDE. *Les Métamorphoses*. Paris : Flammarion-Garnier Frères, 1966.

OVIDE. *Les amours. L'art d'aimer*. Paris : Ellipses, 2001.

PHEBUS, Gaston. *Le livre de la chasse*, éditeur Lavallée. Paris : Journal des Chasseurs, 1854.

PIERRE de BEAUVAIS. *Le Bestiaire de Pierre de Beauvais (Version longue)*. Paris : Honoré Champion, 2010. Classiques français du Moyen Age.

PLATON, *Phédon*. Traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris : Flammarion, 1991.

PLATON, *Ménon*. Paris : Le livre de poche, 1999. Les Classiques de la Philosophie.

PLATON, *Timée, Critias*. Paris : Flammarion, 1999.

PLINE L'ANCIEN. *Histoire naturelle*, livre XI. Texte établi, traduit et commenté par A. Ernoult et R. Pépin, Paris : Les Belles Lettres, 1947. Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'association Guillaume Budé.

PLINE L'ANCIEN. *Histoire naturelle*, livre VIII. Texte établi, traduit et commenté par A. Ernoult. Paris : Les Belles Lettres, 1952. Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'association Guillaume Budé.

PLINE L'ANCIEN. *Histoire naturelle*, livre IX. Texte établi, traduit et commenté par E. de Saint-Denis. Paris : Les Belles Lettres, 1955. Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'association Guillaume Budé.

PLINE L'ANCIEN. *Histoire naturelle*, livre X. Texte établi, traduit et commenté par E. de Saint-Denis. Paris : Les Belles Lettres, 1961. Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'association Guillaume Budé.

PLINE L'ANCIEN. *Histoire de la nature*. Grenoble : Jérôme Million, 1994.

PLINE L'ANCIEN. *Histoire naturelle*. Paris : Gallimard, 1999. Folio Classiques.

PLUTARQUE. *Vies*. 8, Sertorius-Eumène. Texte établi et traduit par Robert Flacelière, et Emile Chambry Paris : Les Belles Lettres, 1973. Collection Universités de France.

POMPONIUS MELA. *Chorographie*. Paris : Errances, 2006.

RABELAIS, François. *Œuvres complètes*. Le Seuil, 1973. L'intégrale.

RABELAIS, François. *Le quart livre*. Paris, Garnier-Flammarion, 1993.

SALNOVE, Robert de, *La vénerie royale* [1655]. Paris : Émile Nourry, 1929.
Les maîtres de la vénerie.

STRABON. *Géographies*. Tomes I à IX. Introduction par Germaine Aujac et François Lasserre ; texte établi et traduit par Germaine Aujac. Paris : Les Belles Lettres, 1966. Collection des universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé.

VIRGILE. *Enéide*. Paris : Marketing, 1999. Ellipses.

VITRUVE. *Les 10 livres d'architecture*. Liège : Pierre Mardaga, 1988.

YAUVILLE D', Jacques. *Traité de Vénerie*. Paris, Tinterlin, 1859.

Anonymes :

Chasses antiques. Pratiques et représentations dans le monde gréco-romain (III^e siècle av - IV^e siècle apr. JC). DENYS dédié à, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009.

Le Livre du Graal. III édition préparée par Daniel POIRION ; publiée sous la direction de Philippe WALTER; avec, pour ce volume, la collaboration de Robert DESCHAUX, Irène FREIRE-NUNES, Gérard GROS... [et al.], Paris: Gallimard, 2009, Bibliothèque de la Pléiade 554

Le livre du Graal. Edition préparée par Daniel POIRION ; publiée sous la direction de Philippe WALTER, Paris: Gallimard, 2003, Bibliothèque de la Pléiade 498

Bibliographie :

AARNE, Antti et THOMPSON, Stith. *The Types of the Folktale. A classification and bibliography.*, Helsinki : FF communications n°184, Academia Scientiarum Fennica, 1981.

ADOLFINI-BIANCONI, Carine. *L'ochju. Origine et sens des pratiques symboliques corses.* Dumane, 2006.

ALBERT, Jean Pierre. Les œufs du vendredi saint dans le folklore français. *Ethnologie française*, 1984, t. 14, n° 1, p. 29-44.

ALBERT-LLORCA, Marlène. *L'ordre des choses. Les récits d'origine des animaux et des plantes en Europe.* Paris : CTHS, 1991.

ALBERT-MAGNO, Félix. Les pâtisseries des épiphanies solaires chrétiennes. *IRIS*, 1^{er} semestre 1987 "L'imaginaire de la nourriture", n° 3, p. 47-53

ALCRIPE, Philippe d'. *Nouvelle Fabrique des excellents traicts de vérité pour inciter les rêveurs tristes et mélancoliques à vivre de plaisir.* Paris : Librairie Jannet, 1853.

ALTHEIM, Franz. TRAUTMANN, Erika. Keltische Felsbilder der Val Camonica. *Römisches Mittelalter*, 1939, n° 54, p. 3-13.

AMBELAIN, Robert. *Symbolisme et rituel de la chasse à courre.* Paris : Robert Laffont, 1981.

AMIEL, Christiane et HELL, Bertrand. Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de l'Est, *L'Homme*, 1986, vol. 26, n° 99, p. 184-185.

AMIGUES, Suzanne., Un conte étymologique. Hélène et les serpents. *Journal des savants*, 1990, vol. 3, n°1, p. 177-198

ANATI, Emmanuel. *La préhistoire des Alpes.* Milan: Jaca Book, 1979.

ANATI, Emmanuel. *La religion des origines.* Hachette Littératures, 1999. Pluriel.

ANTONETTI, Claudia. Agraïoi et agrioi. Montagnards et bergers : un prototype diachronique de sauvagerie. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 1987, n° 13, p. 199-236.

ARNHEIM, Rudolf. *La pensée visuelle.* Paris : Flammarion, 1976 Champs.

ARZUR, M. H. et LABBE, Y. La troménie de Gouesnou : Une singulière procession accélérée. *Ar Men*, 1998, n° 94, p. 32-40.

ATTALI, Jacques. *Histoire du temps.* Paris : Fayard, 1982.

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de l'être chez Aristote.* Paris : Presses Universitaires de France, 2002. Quadriges.

AUBRUN, Michel. *La paroisse en France.* Paris : Picard, 2008.

AUGE, Marc. Vers un Refus de l'Alternative Sens-Fonction. *L'homme*, juil.-déc. 1978, XVIII (3-4), p. 139-154

- AUGE, Marc. *Les formes de l'oubli*. Paris : Payot-Rivages, 2001. Poche.
- AUJAC, Germaine. Géographie du monde au Moyen Age et à la Renaissance. CTHS, 1989.
- AULAGNIER, Stéphane. *Guide des mammifères d'Europe, d'Afrique du Nord et du Moyen-Orient*. Suisse, Neuchatel : Delachaux et Niestlé, 2008. Les guides du naturaliste.
- AURAY, Christophe. *Météo et croyances en Bretagne*. Rennes : Ouest-France, 2009. Mémoires.
- AYALA, Pier Giovanni d'. Sous la direction de BOITEUX, Martine. *Carnavals et mascarades*. Paris : Bordas, 1988.
- AYMARD, Jacques. Essai sur les Chasses Romaines des Origines à la fin du siècle des Antonins. Paris : Boccard, 1951. Cynegetica.
- AYME, Marcel. *Nouvelles complètes*. Paris : Gallimard, 2002.
- AYZAC, Félicie d'. Iconographie du cerf ; étude de zoologie mystique et monumentale au Moyen Age. *Revue de l'art chrétien*, 1864, n° 4, p. 541-557.
- BACHELARD, Gaston. *Le rationalisme appliqué*. Paris : Presses Universitaires de France, 1949.
- BACHELARD, Gaston. *Epistémologie. Textes choisis*. Paris : Presses Universitaires de France, 1971.
- BACHELARD, Gaston. *La dialectique de la durée*. Paris : Presses Universitaires de France, 2001. Quadrige.
- BACHELARD, Gaston. *La poétique de l'espace*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009. Quadrige.
- BAFFIER, Dominique. Lecture technologique des représentations paléolithiques liées à la chasse et au gibier. *L'Homme*, 1990, n° 2, p. 177-190.
- BALANDIER, Georges. *Le désordre. Eloge du mouvement*. Paris : Fayard, 1988.
- BARATAY, Eric. L'Eglise et l'animal (France, XII^e-XX^e siècle). *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1996, vol. 94, p. 48-50
- BARBE, Jean-Maurice. *Tous les prénoms français et régionaux*. Luçon : Gisserot, 1994. Guides.
- BARDOUT, Michèle. *Le bestiaire de l'Alsace*. Colmar : Alsatia, 1976. Poche, 1976.
- BARDOUT, Michèle. *La paille et le feu*. Paris : Berger-Levrault, 1980. Espace des hommes.
- BAROIN, Jeanne. A propos du cerf épique », in Mélanges Ch. Foulon, t. II, *Marche Romane, Médiévalia*, 1980, vol. XXX, n° 3 et 4.
- BARRET, Pierre et GURGAND, Jean-Noël. *Ils voyageaient la France*. Paris : Hachette, 1955. Le livre de poche.
- BARROW, John D. *Pourquoi le monde est-il mathématique*. Paris : Odile Jacob, 2003.
- BARTH, Fredrick. *Théories de l'ethnicité*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- BARTHES, Roland. *Le degré zéro de l'écriture*. Suivi de *Nouveaux essais critiques*. Paris : Le Seuil, 1972. Points.
- BARTHES, Roland. *L'aventure sémiologique*. Paris : Le Seuil, 1985. Points.
- BARUK, Stella. Dictionnaire de mathématiques élémentaires. Paris : Le Seuil, 1992.
- BAUDELLE, Guy et REGNAULD, Hervé. *Echelle et temporalité en géographie*. Paris : SEDES, 2004.

- BAUFLE, Jacques. Le chevreuil. Vie et mœurs, protection et tir sélectif. Paris : Crépin-Leblond, 1975.
- BAYET, Jean. Le symbolisme du cerf et du centaure à la Porte Rouge de Notre-Dame de Paris. *Revue archéologique*, t. 44, 1954, p. 21-68.
- BEAUB, Michel. *L'art de la thèse*. Paris : La Découverte, 1985.
- BEAUBOIS, Francis. Espace, temps et mouvement. Une anthologie d'histoire et de philosophie des sciences. Paris : Vuibert, 2008.
- BEAUJEU, Renaud de. *Le Bel Inconnu*. Paris : Honoré Champion, 2003. Classiques français du Moyen Age.
- BEAUVIALA, Anne-Christine. *Météo et dictons régionaux*. Paris : Bonneton, 1999.
- BECK, Corinne. *L'imaginaire de la chasse. Hier et demain*. Chalons-sur-Saône : Atelier CRC France, 1988.
- BECK, Noémie. Goddesses in Celtic Religion. Cult and Mythology : A Comparative study in Ancient Ireland, Britain and Gaul. Lyon-Dublin, 2010.
- BEFFA, Marie-Lise et EVEN, Marie-Dominique. Variations chamaniques. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1997, n°100-1, p. 66-67.
- BEFFA, Marie-Lise et DELABY, Laurence. *Festins d'âmes et robes d'esprits. Les objets chamaniques sibériens du musée de l'homme*. Paris : Publications scientifiques du muséum, 1999.
- BELMONT, Nicole. Arnold van Gennep. Le créateur de l'ethnographie française. Paris : Payot, 1974.
- BELMONT, Nicole. Le joli mois de mai. *L'histoire*, 1978, n° 1, p. 16-26
- BELMONT, Nicole. *Paroles païennes, mythes et folklore*. Paris : Imago, 1986.
- BELMONT, Nicole. Paroles païennes. Mythe et folklore. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, avril-juin 1988, n°65-2, p 241
- BELMONT, Nicole et LAUTMANN, Françoise. Ethnologie des faits religieux en Europe. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1994, n° 88-1, p. 48-50
- BENKHEIRA, Mohammed H. La nourriture carnée comme frontière rituelle. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1995, n° 92, p. 67-88
- BENOIT, Ferdinand. Le cavalier à l'anguipède et l'écuyère Epona. Comptes rendus 393. *Latomus*, 1950, vol 3, p. 1-98.
- BENVENISTE, Emile. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Economie, parenté, société. Paris : Les éditions de minuit, 1969.
- BENVENISTE, Emile. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion. Paris : Les éditions de minuit, 1969.
- BERGER, Peter et LUCKMANN, Thomas. *La construction sociale de la réalité*. Paris : Méridiens Klincksieck, 1986. Sociétés.
- BERLINSKI, David. *La vie rêvée des maths*. Paris : Saint-Simon, 2001. Sciences.
- BERNARD, Daniel. *L'homme et le loup*. Paris : Berger-Levrault, 1981. Espace des hommes.
- BERQUE, Augustin. *Le sauvage et l'artifice*. Paris : Gallimard-NRF, 1986. Bibliothèque des sciences humaines.
- BERTUCCI-RIPOLL, Joan-Marc. Saint Gilles et Notre Dame des victoires in Mythologie de la chasse au pays d'Arduina et des quatre fils Aymon, 31e Congrès de la Société de Mythologie Française. Actes. Ornans : Société de Mythologie Française, 2010. p. 157-168.

BETEMPS, Alexis. Le temps des saints en vallée d'Aoste : guérir les hommes, les animaux, la terre et le temps, in : Actes du colloque de Gaillac (Tarn) des 9,10 et 11 décembre 2005. Extrait de *La revue du Tarn*, n° 204.

BIEMONT, Emile. *Rythmes du temps. Astronomie et calendriers*. Paris, Bruxelles : De Boek & Larcier, 2000. Université.

BIRNBAUM, Jean (sous la direction de). *Qui sont les animaux ?* Paris : Gallimard, 2010. Folio. Essais.

BISE, Gabriel. d'après PHOEBUS Gaston. *Le livre de la chasse de Gaston Phoebus, Comte de Foix*. Paris : Seghers 1978.

BLACKBURN, Simon. *Penser. Une irrésistible introduction à la philosophie*. Flammarion, 2003. Champs.

BLANCHET, Adrien. Cernunnos et le cerf de « Justice ». *Bulletin de la classe de Lettres et de Sciences morales et politiques*. Académie royale de Belgique, 1949, XXXV, 5e série, p. 316-328

BLANCHET, Alain et al. *L'entretien dans les sciences sociales*. Paris : Dunod, 1985.

BLANKOFF, Jean. A propos du cervidé dans l'art de L'Eurasie. *Revue des pays de l'Est*. Vol. 19-2, Bruxelles: CEPE, ULB, p. 1-32.

BLAXTER, Kenneth. Cervinus annos vivere : an account of opinion about the length of life of the deer. *British Veterinary Journal*. London : 1979, vol n°135-6, p. 591-598.

BLOCKMANS, Françoise. Histoire mérovingienne de Cambrai. *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1941, tome XX, 3-4, p. 707-719.

BODSON, Liliane. L'offrande aux divinités grecques de l'effigie des animaux. *Anthropozoologica*. Publications scientifiques du MNHN. Paris : 1989, p. 69-78.

BOEKHOORN, Dimitri. Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite. Rennes-Cork, 2008.

BOGLIONI, Pietro. Du paganisme au christianisme. La mémoire des lieux et des temps. Paris : *Archives des Sciences Sociales des Religions*, octobre-décembre 2008, n°144, p. 75-92.

BOISROUVRAY, Fernand du. *Réussir le permis de chasser. Nouveau programme officiel 1980*. Paris : Connaissance par l'image, 1980.

BOISSIER, Alfred. Les cerfs mangeurs de serpents. *Revue archéologique*, 1907, vol 91, p. 14-15, p 424.

BOISSIN, Jean et CANGUILHEM, Bernard. *Les rythmes du vivant*. Paris : Nathan-CNRS, 1998.

BONNENFANT, Georges chanoine. *Histoire générale du diocèse d'Evreux*. Paris : Auguste Picard, 1937.

BONNOT DE CONDILLAC, Etienne. *Traité des animaux*. Paris : Bréal, 2004. La Philothèque.

BOORSTIN, Daniel. *Les découvreurs*. Paris : Robert Laffont, 1983. Bouquins.

BOSKOVIC, Djurdje. Sur le caractère cultuel des représentations de la chasse au cerf au Moyen Age. *Slovenska Arheologia*, 1978, XXVI-1, p. 29-40.

BOSSUS, André et CHARRON, François. *Guide des chants d'oiseaux d'Europe occidentale*. Suisse, Neuchatel : Delachaux et Niestlé, 2003. Les guides du naturaliste, 2003.

BOTTERO, Jean. *La plus vieille religion en Mésopotamie*. Paris : Gallimard, 1998.

BOULANGER, Jacques. *Les romans de la table ronde*. Club français du livre, 1961.

- BOULNOIS, Olivier. Quand la réponse précède la demande. La dialectique paradoxale de la prière chrétienne. Paris : *Revue de l'histoire des religions*, 1994, n° 211-2, p. 167-186.
- BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris : Le Seuil, 1998. Liber.
- BOURDIEU, Pierre. Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action. Paris : Le Seuil, 1994.
- BOUREAU, Alain. Placido Tramite. La légende d'Eustache, empreinte fossile d'un mythe carolingien. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1982, 37e année, no 4, p. 682-699.
- BOURGEOIS, Henri. *Les saints et les animaux*. Paris : La Taillanderie, 1987.
- BOURGES, André-Yves. *Le bestiaire hagiographique de St Hervé*. *Britannia monastica*, 2003, n°7, p. 75-97.
- BOUTEILLER, Catherine. *Histoires surnaturelles et légendaires des côtes dieppoises par Alexandre Bouteiller*. Luneray : Bertout, 2005.
- BOYER, Pascal. *La religion comme phénomène naturel*. Paris : Bayard, 1997. Sciences.
- BOYER, Pascal. *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*. Paris : Robert Laffont, 2001.
- BOYER, Régis et LOT-FALCK, Eveline. *Les religions de l'Europe du Nord*. [Contient : Eddas et textes eddiques, traduit de l'islandais par Régis Boyer ; textes eurasiens, traduit de l'islandais par Eveline Lot-Falck]. Paris : Fayard, Denoël, 1973. Le trésor spirituel de l'humanité.
- BOZON, Michel et CHAMBOREDON, Jean-Claude. L'organisation sociale de la chasse en France et la signification de la pratique. *Ethnologie française*, 1980, tome X-1, p. 65-88.
- BOZONNET, Jean-Paul. *Des monts et des mythes. L'imaginaire social de la montagne*. Presses universitaires de Grenoble, 1992.
- BRAGA, Corin. *Le paradis interdit au Moyen Age. La quête manquée de l'Eden oriental*. Paris : L'Harmattan, 2004.
- BRASEY, Edouard. *Contes et légendes de France. Le bestiaire fabuleux*. Paris : Pygmalion, 2001.
- BRASSEUR, Michel. *Les Celtes. Les saints oubliés*. Rennes : Terre de Brume, 2000.
- BRAUDEL, Fernand. *Grammaire des civilisations*. Paris : Flammarion, 1993. Champs.
- BRAUN, Charles. *Les légendes du Florival*. Réédition de l'ouvrage de 1866, chapitre II. Paris : Nolin, 2001.
- BREKILIEN, Yann. *La mythologie celtique*. Paris : Jean Picollec, 1981. Edition intégrale.
- BREKILIEN, Yann. *La mythologie celtique*. Paris : Jean Picollec, 1981. Marabout, 1981.
- BRELERUT, Alain. PINGARD et Aude. THERIEZ, Michel. *Le cerf et son élevage*. Paris : Le point vétérinaire, 1990.
- BRIARD, Jacques. *Les cercles de pierres préhistoriques en Europe*. Paris : Errance, 2000.
- BRISBOIS, Eléonore. *Pardons et pèlerinages en Bretagne et Normandie*. Paris : Danaé, 1994.
- BRODY, Hugh. *Inuits, Indiens, chasseurs-cueilleurs. Les exilés de l'Eden*. Monaco : Le Rocher, 2003. Nuage rouge.

- BRONDEX, Francine. *Evolution. Synthèse des faits et théories*. Paris : Dunod, 1999.
- BROSSE, Jacques. *Mythologie des arbres*. Paris: Payot, 2001. Petite bibliothèque Payot.
- BROWN Frederick M. et GRAEBER, R. Curtis. *Rhythmic aspects of behavior*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1982.
- BRUNEAUX, Jean-Louis. *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*. Paris : Errance, 1996.
- BRUNEL, Pierre. *Le mythe de la métamorphose*. Paris : José Corti, 1984.
- BRUNETTO, Latini. *Bestiaires du Moyen Age*. Paris : Stock, 1980.
- BUC, Philippe. *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*. Paris : Presses Universitaires de France, 2003. Le nœud gordien.
- BUENO RALIREZ, Primitiva et BALBIN BEHRMANN, Rodrigo de. Cervidés et serpents dans la mythologie funéraire du mégalithisme ibérique. Paris : *Anthropozoologica*, 2006, vol 41-2, Publications scientifiques du MNHN, p. 85-102.
- BUJARD, Marianne. Le sacrifice au ciel dans la Chine ancienne. Théorie et pratique sous les Han occidentaux. Paris : *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 2001, vol 116, p. 105-106.
- BURKERT, Walter. *Homo necans. Rites sacrificiels et mythes de la Grèce antique*. Paris : Les Belles Lettres, 2005. Vérité des mythes.
- BURNE, C. S. Staffordshire folk and their lore. London: 1896, *Folk-Lore*, vol 38, p. 366-386.
- CABARD, Pierre et CHAUVET, Bernard. *L'étymologie des noms de mammifères*. Paris : Belin, 1998. Eveil nature.
- CABARD, Pierre et CHAUVET, Bernard. *L'étymologie des noms d'oiseaux*. Paris : Belin, 2003 Eveil nature.
- CAHIER, Charles. *Caractéristiques des Saints dans l'art populaire*. Librairie Poussielgue frères, 1867.
- CARO BAROJA, Julio. *Le carnaval*. Paris : Gallimard, 1979. Bibliothèque des histoires, 1979.
- CARRIERE, Elie-Abel. *Encyclopédie horticole*, Paris : Librairie agricole de la Maison rustique, 1880.
- CARROLL, Lewis. *Logique sans peine*. Paris : Hermann, 2004.
- CAUSERET, Pierre et SARRAZIN, Liliane. *Les saisons et les mouvements de la Terre*. Paris : Belin, 2001. Pour la science.
- CAUVIN, Jacques. *Naissance des divinités. Naissance de l'agriculture*. Paris, Flammarion, Coll. Champs, 1997.
- CERF, Eve. Séquences temporelles et dynamiques du mythe alsacien. Strasbourg : *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, 1984,13-13 bis, p. 207-220.
- CERNUTI, Silvia. Les connaissances astronomiques des anciens Celtes. In VADE, Yves, textes réunis et présentés par. *Etoiles dans la nuit des temps*. Paris : L'Harmattan, 2008. Eurasie. p. 55-82.
- CESARI, Paul. *Les déterminismes et la contingence*. Paris : Presses Universitaires de France, 1950.
- CHALINE, Jean et MARCHAND, Didier. *Les merveilles de l'évolution*. Editions universitaires de Dijon, 2002.
- CHAMBOREDON, Jean-Claude. Les usages urbains de l'espace rural ; du moyen de production au lieu de récréation. Paris : *Revue française de sociologie*, 1980, XXI-1, p. 97-1230.

- CHANGEUX, Jean-Pierre. *L'homme neuronal*. Paris : Fayard, 1983. Le temps des sciences.
- CHAPOUTIER, Georges. *Au bon vouloir de l'homme, l'animal*. Paris : Denoël, 1990. Médiations.
- CHAPPAZ, Maurice. Löstchental secret. *Les photographies historiques d'Alfred Nyfeler*. Sierre : Monographic, 1994.
- CHAPPEZ, Gérard. *Contes et légendes de l'âne*. Cabedita, 2007.
- CHAPRON, Claude. Principes de zoologie. Structures, fonction et évolution. Paris : Dunod, 1999.
- CHARET, Jean. Réflexions sur la magie de la chasse. Paris : *Bulletin de la société préhistorique française*, 1947, vol 44, 5-6, p. 170-174.
- CHARNIER, Brigitte. La complainte de la blanche biche : une chasse caniculaire ? In *Mythologie de la chasse au pays d'Arduina et des quatre fils Aymon, 31e Congrès de la Société de Mythologie Française. Actes*. Société de Mythologie Française, Ornans : 2010. p 51-68.
- CHARNIGET, Alexis et LOMBARD-JOURDAN, Anne. *Cernunnos, dieu cerf des Gaulois*. Paris : Larousse, 2009. Dieux, mythes et héros.
- CHARPAK, Georges et BROCH, Henri. *Devenez sorciers, devenez savants*. Paris : Odile Jacob, 2002.
- CHARPAK, Georges et OMNES Roland. *Soyez savants, devenez prophètes*. Paris : Odile Jacob, 2004.
- CHETCUTI, Yves. La lumière se lève sur Larchant. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, 4^e trimestre 2010, n° 241, p. 52-64.
- CHETCUTI, Yves. Le cerf dans la fondation des paroisses bretonnes. In *Mythologie de la chasse au pays d'Arduina et des quatre fils Aymon, 31e Congrès de la Société de Mythologie Française. Actes*. Société de Mythologie Française, Ornans : 2010. p 169-184
- CHEVALLIER, Raymond. Lecture du temps dans l'espace. Topographie archéologique et historique. Paris : Picard, 2000.
- CHOUQUER, Gérard. *Traité d'archéogéographie. La crise des récits géohistoriques*. Paris : Errances, 2008.
- CHRISTINGER, Raymond. BORGEAUD, Willy. *Mythologie de la Suisse ancienne. Des pratiques chamaniques et du monde celtique aux métamorphoses modernes*. Genève : Georg, 2000. Ethnos.
- CICERON. *De divinatione*, Paris : Flammarion, 2006.
- CLARK, Kenneth. *Les animaux et les hommes*. Paris : Tallandier, 1977.
- CLARKE, Nigel. *The rude man of Cerne Abbas and other Wessex Landscape Oddities*. Lyme Regis, N. J. Clarke pub, 2000.
- CLEBERT, Jean-Paul. *Bestiaire fabuleux. Dictionnaire du symbolisme animal*. Paris: Albin Michel, 1971.
- CLERO, Jean-Pierre. *Les raisons de la fiction. Les philosophes et les mathématiques*. Paris : Armand Colin, 2004.
- CLOTTE, Jean. *Pourquoi l'art préhistorique ?* Paris : Gallimard, 2011. Folio Essais.
- CLOTTE, Jean et LEWIS-WILLIAM, David. *Les chamanes de la préhistoire*. La maison des Roches, 2001.
- COHEN, Claudine. *Le destin du mammoth*. Paris : Le Seuil, 1994. Points.
- COHEN-TANNOUDJI et Gilles. NOEL, Emile. *Causalité et finalité*. Paris : EDP, 2003. Sciences.

- COLLEAUX, Gilbert. *Ma vie dans la forêt ardennaise*. Neufchateau : Weyrich, 2004.
- COLOMBET, A. Le cerf, symbole de richesse. Strasbourg : *Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est*, 1950-1, p. 174.
- COMPAGNON, Antoine. *Le démon de la théorie, Littérature et sens commun*. Paris : le Seuil, 1998. Points.
- COMPERE, Dominique. *Pratiquer l'épistémologie*. Bruxelles : De Boeck, 2004. Démarches Pensée.
- CONDOMINAS, Georges. *Nous avons mangé la forêt*. Paris : Flammarion, 1982. Champs.
- CONDOMINAS, Georges. *La chasse et autres essais*. Paris : L'Harmattan, 1988.
- CORBECHON, Jean. *Bestiaires du Moyen Age*. Paris : Stock, 1980.
- COSTE Jean. *Dictionnaire des noms propres. Toponymes et patronymes de France*. Paris, Armand Collin, 2006.
- COUZIER, Nicolas. *Introduction à l'histoire et à la philosophie des sciences*. Paris : Ellipses, 2002.
- COYAUD, Maurice. *Fourmis sans ombre. Le livre du haïku*. Paris : Phébus, 1978. Libretto.
- CREMADES, Michèle et BONNISSENT Dominique La représentation des variations saisonnières dans l'art pariétal paléolithique. Application au groupe des Cervidés et limite de la méthode. Paris : *Paléo*, Société des Amis du Musée National de Préhistoire. Les Eyzies de Tayac, décembre 1993, n° 5, p. 319-331
- CRUBELLIER. Michel et PELLEGRIN Pierre. *Aristote, le philosophe et les savoirs*. Paris : Le Seuil, 2002. Essais. Points.
- CUILLANDRE, Joseph. A propos de la Légende de la Mort. *Annales de Bretagne*, tome XXXV, 1921-1923
- CUILLANDRE, Joseph. Le broella d'Ouessant et la navigation des Molénais dans l'autre monde. *Annales de Bretagne*, 1924-1925, vol. XXXVI, n° 2, p. 299-320.
- CUILLANDRE, Joseph. La droite et la gauche dans l'orientation bretonne. *Annales de Bretagne*, 1925, XXXVI, Hors-série, p. 263-277.
- CUISINIER, Jean. *Penser le rituel*. Paris : Presses Universitaires de France, 2006. Ethologie.
- CURZON, Henri de. Églises romanes du Vivarais. Bourg-Saint-Andéol, par l'abbé Auguste Paradis. *Bibliothèque de l'Ecole des chartes*, 1887, vol. 48, n°1, p. 462.
- D'ONOFRIO, Salvatore. *Le Sauvage et son Double*. Paris : Les Belles Lettres, 2011.
- DARAKI, Maria. *Dionysos et la déesse Terre*. Paris : Flammarion, 1994. Champs.
- DAVID, Louis. *Ecrire les sciences de la nature*. Paris : Vuibert, 2011. Interactions.
- DAVID, Patrice et SAMADI Sarah. *La théorie de l'évolution. Une logique pour la biologie*. Paris : Flammarion, 2000. Champs.
- DAVY, Marie-Madeleine. *Initiation à la symbolique romane*. Paris : Flammarion, 1977. Champs.
- DE VRIES, Jan. *La religion des Celtes*. Paris : Payot, 1988.
- DECHELETTE, Joseph. Le culte du soleil aux temps préhistoriques. *Revue archéologique*, 1909, vol.13-14, p. 305-357, p. 94-123.
- DEGRAVE, Jean. *Lexique gaulois*. Bruxelles, SBEC. 2004. Mémoires de la SBEC, 2004.

DELAMARRE, Xavier. Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux-celtique continental. Paris : Errances, 2001.

DELARUE, Paul et TENEZE, Marie-Louise. *Le conte populaire français. Catalogue raisonné des versions de France*. Tomes I, II, III, IV. Paris : Maisonneuve et Larose, 2002.

DELORT, Robert. *Les animaux ont une histoire*. Paris : Le Seuil, 1984.

DELPECH, François. Cabrera, Cervera, et Aguilera : métamorphoses animales et tradition généalogiques. *Ollodagos*, 2000, XIII-2, p. 169-244.

DELPECH, François. Arthur en corbeau. La souveraineté guerrière des Celtes. *IRIS*, 2005, n° 29, p. 103-130.

DEONNA, Waldemar. Questions d'archéologie religieuse et symbolique. VI. Diable triposope. *Revue de l'histoire des religions*, 1914, p. 125-133.

DEONNA, Waldemar. Du divin au grotesque : Cernunnos et le cocu. *Revue d'ethnographie*, 1926, n° 25, p. 28-37.

DEONNA, Waldemar, Le dieu gallo-romain à l'oreille animale. *Antiquité classique*, 1956, vol. XXV, p. 85-99.

DEONNA, Waldemar. Talismans en bois de cerfs. *OGAM-Celticum*, 1956, vol. 8, n° 43, p. 3-14.

DEONNA, Waldemar. Cervidés et chevaux. *OGAM-Celticum*, 1957, vol. 9, n° 49, p. 5-10.

DESCOLA, Philippe. *La nature domestiquée. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. M.S.H., 1986.

DESCOLA, Philippe. Le sauvage et le domestique. *Communications*, 2004, vol. 76, p. 17-39.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard-NRF, 2005. Bibliothèque des sciences humaines.

DESCOLA, Philippe. *Qui sont ces animaux ?* Paris : Gallimard, 2010.

DESHAYES, Albert. *Dictionnaire des noms de lieux bretons*. Douarnenez : Le Chasse-marée-Ar Men, 1999.

DESHAYES, Albert. *Dictionnaire des prénoms celtiques*. Douarnenez : Le Chasse-marée-Ar Men, 2000.

DESNIER, Jean-Luc. Centres du pouvoir : éléments pour un paysage sacré. *Ollodagos*, 1999, vol. XII p. 181 – 225.

DESOR, Didier. *Le comportement social des animaux*. Presses universitaires de Grenoble, 1999.

DETIENNE, Marcel. *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*. Paris : Gallimard, 1972. Bibliothèque des histoires.

DEUSE, B. Le chaudron de Gundestrup. *Préhistoire et archéologie*, novembre 1981, n° 36. p. 13-36.

DEVEREUX, Georges. *Femme et mythe*. Paris : Flammarion, 1982. Champs.

DEYTS, Simone. *Images des dieux de la Gaule*. Paris : Errances, 1992.

DEYTS, Simone. *A la rencontre des dieux gaulois. Un défi à César*. Paris : Réunion des Musées Nationaux, 1999.

DEZARNAUD DANDINE, Christine et SEVIN, Alain. *Symétrie m'était contée*. Paris : Ellipses, 2007.

DEZELLUS, André. La vision de Charles VII. *La vénerie. La chasse aux chiens courants*. Paris. Troisième trimestre 1988, n° 91, p. 53-55.

DIDEROT, Denis et LE ROND D'ALEMBERT, Jean. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris : Flammarion, 1993.

DIERKENS, Alain. Une abbaye médiévale face à son passé: Saint-Pierre de Mozac, du IXe au XIIe siècle. In *Écrire son histoire : les communautés régulières face à leur passé. Actes du 5e colloque international du C.E.R.C.O.R., Saint-Étienne, 6-8 novembre 2002.* p. 71-10

DIERKENS, Alain. Le cerf, le sanglier et le porc. Saints et animaux dans quelques textes hagiographiques de l'Ardenne médiévale. In *Bestiaire d'Ardenne. L'animal dans l'imaginaire.* Bastogne : Musée en Piconrue, 2006. p 79-91.

DIGARD, Jean-Pierre. *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion.* Paris : Fayard, 2009.

DONA, Carlo. La perigliosa caccia alla cerva cornuta. *L'immagine riflessa,* 2009, vol. 18, p. 57-85.

DONNEAU, Olivier. Le premier cerf. In *Bestiaire d'Ardenne. L'animal dans l'imaginaire.* Bastogne : Musée en Piconrue, 2006, p 77-79.

DONNEAU, Olivier. Les "bêtes à bon Dieu", un bestiaire au croisement des imaginaires hagiographique et carnavalesque, in : *Bêtes. Saints. Divinités. Masques et animaux dans la tradition européenne.* Binche: Musée international du Carnaval et du Masque de Binche, 2005, p. 25-34.

DONTENVILLE, Henri. *Les dits et récits de mythologie française.* Paris : Payot, 1950.

DONTENVILLE, Henri. *Mythologie Française.* Paris : Payot, 1998. Petite bibliothèque Payot.

DORST, Jean. *La nature dénaturée.* Paris : Delachaux et Niestlé, 1965.

DORTIER, Jean-François. *L'homme, cet étrange animal. Aux origines du langage, de la culture et de la pensée.* Auxerre, Sciences Humaines, 2004.

DOUCET, Jean-Marie. Saint Hubert d'Ardenne, une mythologie chrétienne de la chasse, in *Mythologie de la chasse au pays d'Arduina et des quatre fils Aymon,* 31e Congrès de la Société de Mythologie Française. Actes. Société de Mythologie Française, Ornans, 2010. p. 121-136.

DRAGAN, Radu. La représentation de l'espace dans la société traditionnelle. *Archives des Sciences Sociales des Religions,* 1999, vol. 108, n° 1, p. 69-70.

DROIXHE, Daniel. *L'étymon des dieux. Mythologie gauloise, archéologie et linguistique à l'âge classique.* Genève : Droz, 2002.

DROSSART, Paul. Nonae caprotinae : la fausse capture des aurores. *Revue de l'histoire des religions,* 1974, vol. 185, n° 2, p. 129-139.

DROUIN, Jean-Marc. *L'écologie et son histoire. Réinventer la Nature.* Paris : Flammarion. 1991. Champs.

DUBOIS, Jean. *Dictionnaire de linguistique.* Paris : Larousse, 1973.

DUCASTELLE, Michel. Les chevaux-jupons dans les processions et les cortèges, in : *Bêtes. Saints. Divinités. Masques et animaux dans la tradition européenne.* Binche: Musée international du Carnaval et du Masque de Binche, 2005, p. 99-106.

DUCROT, Oswald et SCHAEFFER, Jean-Marie. *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage.* Paris : Le Seuil, 1995. Essais.

DUDANT, Anne. Bayard, le chien et le coucou, in *Mythologie de la chasse au pays d'Arduina et des quatre fils Aymon,* 31e Congrès de la Société de Mythologie Française. Actes. Ornans : Société de Mythologie Française, 2010. p. 33-49.

DUFOUR, L. *Calendriers et croyances populaires ; les origines magico-religieuses, les dictons.* Paris : Jean Maisonneuve, 1978.

DUMAS, Alexandre. *Aventures de Lyderic, grand Forestier de Flandre.* Paris : Copernic, 1978.

DUMERCHAT, Frédéric. Les chasses volantes en Poitou-Charentes et Vendée. Persistance d'un mytheme : du guerrier au chasseur damné, in *Mythologie de la chasse au pays d'Arduina et des quatre fils Aymon*, 31e Congrès de la Société de Mythologie Française. Actes. Société de Mythologie Française, Ornans, 2010. p. 198-222.

DUMEZIL, Georges. Le trio des Macha. *Revue de l'histoire des religions*, 1954, vol. 146, n° 1, p. 5-17.

DUMEZIL, Georges. *Mythe et épopée*. Tome III : *Histoires romaines*. Paris: Gallimard, 1973. Troisième édition corrigée en 1981. Bibliothèque des sciences humaines.

DUMEZIL, Georges. *La courtisane et les seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983.

DUMEZIL, Georges. *Heur et malheur du guerrier*. Paris : Flammarion, 1985. Champs.

DUMEZIL, Georges. *Mythe et épopée*. Tome I, *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. Paris: Gallimard, 1968. Nouvelle édition corrigée en 1986. Bibliothèque des sciences humaines.

DUMEZIL, Georges. *Le livre des héros. Légendes sur les Nartes*. Paris : Presses Universitaires de France, 1989.

DUMEZIL, Georges. *Mythe et épopée*. Tome II : *Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*. Paris: Gallimard, 1971. Nouvelle édition augmentée en 1986. Bibliothèque des sciences humaines.

DUMEZIL, Georges. *Mythes et dieux des indo-européens*. Paris : Flammarion, 1992. Champs.

DUPONT, Pierre Paul. St Hubert prince carolingien et guérisseur de la rage, *Cahiers d'histoire*, p. 191-205.

DUPRIEZ, Bernard. Gradus. *Les Procédés littéraires. (Dictionnaire)*. Paris : 10/18, 1984.

DURAND, François. Le Darboulin. *Attelages magazine*, 2002, vol. 23, p. 16-17.

DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Dunod-Bordas, 1984.

DUVAL, Paul-Marie, *Les dieux de la Gaule*. Paris : Payot, Coll. Petite Bibliothèque Payot, 1976.

DUVIVIER DE FORTEMPS, Jean-Luc. Postface. In *Le brame. Images et rituel*. Paris : Hatier, 1985. Gerfaut Club, 1985. p 74-77.

DUVIVIER DE FORTEMPS, Jean-Luc. *Le dernier brame*. Bruxelles : Dupuis, 2011.

EBNER, Otto. Volkstümlische Monatsnamen alter und neuer Zeit in Alemanischer. *Schweizerische Archiv für Volkskunde*, 1907, vol.10, n° 1-2, p. 75-93.

ECO, Umberto. *Lector on fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*. Paris, Grasset, 1985. Biblio Essais.

ECO, Umberto. *Le signe. Histoire et analyse d'un concept*. Bruxelles : Labor, 1988.

ECO, Umberto. *Les limites de l'interprétation*. Paris : Grasset et Fasquelles, 1992. Biblio Essais.

ECO, Umberto. *Kant et l'ornithorynque*. Paris : Grasset, 1999. Livre de poche.

EIBL-EIBSFELD, Irenaüs. *Par delà nos différences. Etude de 5 tribus dites primitives*. Paris : Flammarion, 1979.

ELIADE, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris : NRF Gallimard, 1949.

ELIADE, Mircea. *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris : Gallimard, 1952.

- ELIAS, Norbert. *La civilisation des mœurs*. Paris : Calmann-Lévy, 1973. Archives des sciences sociales.
- ELIAS, Norbert. *La société des individus*. Paris : Fayard, 1987.
- EMBER, Carol R. Myths about Hunter-Gatherers. *Ethnology*, oct.1978, vol. 17, n° 4, p. 439-448.
- FABRY-TEHRANCHI, Irène. Comment Merlin se mua en guise de cerf : écrire et représenter la métamorphose animale dans les manuscrits enluminés de le Suite Vulgate. *Textimage, Varia 2*, 2010, p. 1-32
- FABVRE, Bernard. Les cornards en mai : quelques curiosités calendaires. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, septembre 2007, n° 228, p. 35-58.
- FARAGO, France. *La nature*. Paris : Armand Colin, 2000.
- FAUCONNIER, Jean-Luc. Les limodjes de l'Entre-Sambre-et-Meuse, in : *Bêtes. Saints. Divinités. Masques et animaux dans la tradition européenne*. Binche: Musée international du Carnaval et du Masque de Binche, 2005, p. 107-112.
- FEAR, Nicholas. *Zénon et la tortue. Apprendre à penser comme un philosophe*. Paris : Bréal, 2003.
- FEDIER, François. *Le temps et le monde. De Heidegger à Aristote*. Paris: Univers Poche, 2010. Agora.
- FENLON, Iain. *L'histoire du temps*. Paris : Larousse, 2000.
- FERRY, Luc et VINCENT, Jean-Didier. *Qu'est-ce que l'homme ? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie*. Paris: Odile Jacob, 2000.
- FESTINGER, Léon. *A theory of cognitive dissonance*. Stanford: CA Stanford University Press, 1957.
- FIERRO-DOMENECH, Alfred. *Le pré carré. Géographie historique de la France*. Paris : Robert Laffont, 1986. Les hommes et l'histoire.
- FLAUBERT, Gustave. *Trois contes*. Paris : Gallimard, 1973. Folio.
- FLEMMING, Kaul et MARAZOV, Yvan et BEST, Jan. et DE VRIES, Nanny. *Thraces tales of the Gundestrup cauldron*. Amsterdam : Najade press, 1991.
- FLETCHER, John. *A Life for Deer: A deer vet tells their story & his*. London: Victor Gollancz Books, 2000.
- FLEURIOT, Léon. *Les origines de la Bretagne*. Paris : Payot, 1999. Bibliothèque historique.
- FLEURY, Vincent. *Des pieds et des mains. Genèse des formes de la nature*. Paris : Flammarion, 2003.
- FLEURY, Vincent. *La chose humaine ou le physique des origines. Le darwinisme en pleines formes*. Paris : Vuibert, 2009.
- FONTENAY, Isabelle de. *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris : Fayard, 1998.
- FOUILLoux, Etienne. Controverse sur la religion populaire, *L'histoire*, 1978, vol. 1, p. 84-86.
- FRAZER, James Georges. *Le rameau d'or*. Tome I. Tome II. Tome III. Paris : Robert Laffont, 1981. Bouquins.
- FRERE, Jean. *Le bestiaire de Platon*. Paris : Kimé, 1998.
- FRIZZA, Catherine. Le lai de Doon, ou le fonctionnement de la brièveté. *Médiévales*, 1985, vol. 4, n° 9, p. 55-63
- FROISSART, Jean. *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*. Paris : Robert Laffont, 1989.
- FROMAGE, Henri. Mythologie du Tournugeois et de la ville de Tournus, 1 Trois publications d'Ogam-Celticum, *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, 1981, n° 120, p. 51

- FROMAGE, Henri. Légendes et paysages ou le mythe comme processus d'investissement de l'espace. Groupe Île-de-France de mythologie française, 2002. p. 1-42.
- FRONTISI-DUCROUX, Françoise. Artémis bucolique. *Revue de l'histoire des religions*, 1981, vol. 198-1, p. 29-56
- FRONTISI-DUCROUX, Françoise. *L'animal dans l'Antiquité*. Paris : J. Vrin, 1997.
- FRONTISI-DUCROUX, Françoise. *L'homme-cerf et la femme-araignée*. Paris : Gallimard, 2001. Le temps des images.
- FUSTEL DE COULANGES. *La cité antique*. Paris : Flammarion, 1984. Champs.
- GAARDER, Jostein. *Le monde de Sophie*. Paris : Le Seuil. 1995.
- GAIGNEBET, Claude. FLORENTIN, Marie-Claude. *Le carnaval. Essai de mythologie populaire*. Paris : Payot, 1974.
- GAIGNEBET, Claude. LAJOUX, Jean-Dominique. *Art profane et religion populaire au Moyen Age*. Paris : Presses Universitaires de France, 1985.
- GAIGNEBET, Claude. *A plus hault sens*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1986.
- GANCEL, Hippolyte. *Les saints qui guérissent en Normandie*. Ouest-France, 1998.
- GARCIA QUINTELA, Marco V. *Dumézil, une introduction*. Crozon : Armeline, 2001.
- GARCIA QUINTELA, Marco V. et SANTOS ESTEVEZ, Manuel. *Sanctuarios de la Galicia céltica*. Madrid : Abata, 2008.
- GARCIA QUINTELA, Marco V. Paysage et calendrier : un dossier celte ? *Ollodagos*, 2010, vol. XXIV.
- GARCIA QUINTELA, Marco V. Protagoras et le panthéon de Thourioi. *Revue de l'histoire des religions*, 2002, vol. 219 - 2, p. 131-139.
- GARCIA QUINTELA, Marco V. *Souveraineté et sanctuaires dans l'Espagne celte*. Bruxelles : SBEC, 2003. Mémoires de la SBEC.
- GARNIER, André. A propos de la mythologie du cerf. *Les naturalistes orléanais*, 1980, vol. III, n° 31, p. 17-22
- GARNIER, André. Le monde du cerf. *Les naturalistes orléanais*, 1980, vol. III, n° 31, p. 68-91.
- GAUDRIAULT Claude, ORTENZIO, Anastasia. Rencontre avec Claude Gaignebet. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, avril 2012, n° 247, p. 15-18.
- GEARY, David C. *Hommes, femmes. L'évolution des différences sexuelles humaines*. Bruxelles : De Boek, 2003.
- GEIST, Valerius. *Deer of the world. Their Evolution, Behaviour and Ecology*. Mechanicsburg : Stackpole Books, 1999.
- GENERMONT, Jean. PERRIN, Catherine. *Pourquoi la nature s'engourdit*. Les Ulis : EPD sciences, 2003.
- GEOFFROY DE MONMOUTH. *Le devin maudit*. Grenoble, Ellug, 1999.
- GERAUD, Marie-Odile et LESERVOISIER, Olivier et POTTIER, Richard. *Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes*. Paris : Armand Colin, 1998. Cursus.
- GERBER, Paul. Monographie : Weiterswiller. *Société d'Histoire et d'Archéologie de Saverne et Environs*, 1964, vol. III-IV, n° 47-48, p. 466-483.
- GEROUDET, Paul. *Les rapaces diurnes et nocturnes d'Europe*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1965. Les guides du naturaliste.
- GERST, Hermann. A propos d'un fragment de sculpture à Weiterswiller. *Société d'Histoire et d'Archéologie de Saverne et Environs*, 1969, vol. IV, n° 60, p. 29.

- GERZAGET, Jean Pierre. *L'abbaye d'Anchin de sa fondation (1079) au XIV^e siècle : essor, vie et rayonnement d'une grande communauté bénédictine*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 1997.
- GESSAIN, Robert. *Ammassalik ou la civilisation obligatoire*. Paris, Flammarion, 1969.
- GIBSON, Jean-Jacques. *The Theory of Affordances*. R. Shaw and J. Brandsford, 1977.
- GIBSON, Jean-Jacques. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, 1979.
- GIFFAULT, Michèle. Deux figurines de terre cuite gallo-romaines à Saintes. *Gallia*, 1974, vol. 32-2, p. 249-253
- GIMBUTAS, Marija. *Le langage de la déesse*. Paris : Des Femmes. Antoinette Fouque, 2005.
- GINZBURG, Carlo. *Les batailles nocturnes*. Paris : Flammarion, 1984. Champs.
- GINZBURG, Carlo. *Le sabbat des sorcières*. Paris : Gallimard, 1992. Bibliothèque des histoires.
- GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Grasset-Fasquelle, 1978. Le livre de poche.
- GIRAUDON, Daniel. Pardons des chevaux en Bretagne et saints guérisseurs, in : Actes du colloque de Gaillac (Tarn) des 9,10 et 11 décembre 2005. Extrait de *La revue du Tarn*, n° 204.
- GLAIZAL, Pierre. A propos des dodécaèdres en bronze. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, septembre 2008, n° 232, p. 4-6.
- GLAIZAL, Pierre. Toponymie des frontières : Pommerat, Gyon, Blin. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, juin 2011, n° 243, p. 81-82.
- GODELIER, Maurice. *L'idéal et le matériel. Pensée, économie, sociétés*. Paris : Fayard, 1984. Biblio essais.
- GODELIER, Maurice. *Métamorphoses de la parenté*. Paris : Fayard, 2004.
- GODELIER, Maurice. Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie. Paris : Albin Michel, 2007. Bibliothèque Idées.
- GOLDBERG, Jacques. *Les sociétés animales*. Lausanne : Delachaux et Niestlé, 1998.
- GORBATCHEVA, Valentina. FEDEROVA, Marina. *Les peuples du Grand Nord. Arts et civilisation de Sibérie*. New York : Parkstone press, 2000.
- GOUDINEAU, Christian. *Par Toutatis ! Que reste-t-il de la Gaule ?* Paris : Le Seuil, 2002. L'avenir du passé.
- GOUDINEAU, Christian (sous la direction de). *Religion et société en Gaule*. Paris, Errances- Département du Rhône, 2006.
- GRANGE, I. Métamorphoses chrétiennes des femmes-cygnes. Du folklore à l'hagiographie. *Ethnologie française*, 1983, vol. 76, p. 139-150.
- GRANT, Michael et HAZAL, John. *Dictionnaire de la mythologie*. Paris : Seghers, 1975. Marabout.
- GRAVES, Robert. *Les mythes grecs*. Paris : Fayard, 1967. Pluriel.
- GRAVES Robert. *Les mythes celtes : la déesse blanche*. Monaco : Le Rocher, 1995.
- GREENE, Brian. *La magie du cosmos. L'espace, le temps, la réalité : Tout est à repenser*. Paris : Robert Laffont, 2005.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Du sens*. Tome I. Paris : Le Seuil, 1970.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Du sens*. Tome II. Paris : Le Seuil, 1983.

GRICOURT, Daniel et HOLLARD, Dominique. L'accession à la royauté, la reine équine et les jumeaux divins. Du mythe au folklore : la princesse d'Anfondrasse et les Mabinogi. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, janvier 2004, n° 214, p. 32-48.

GRICOURT, Daniel et HOLLARD, Dominique. *Cernunnos, le dioscore sauvage. Recherches comparatives sur la divinité dionysiaque des Celtes*. Paris : L'Harmattan, 2011. Kubaba.

GRIMALDI, Piercarlo. Bêtes, saints, divinités, in : *Bêtes. Saints. Divinités. Masques et animaux dans la tradition européenne*. Binche: Musée international du Carnaval et du Masque de Binche, 2005, p. 9-16.

GROSSE, Rudolf. *Der Silberkessel von Gundestrup. Ein Zeugnis des läuterungs- und Einweihungsweges bei den Kelten*. Dornach am Goetheanum verlag, 1963.

GUEDJ, Denis. *Le théorème du perroquet*. Paris : Le Seuil, 1998.

GUERREAU-JALABERT, Anita. *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers (XII^e-XIII^e siècles)*. Genève : Droz, 1992.

GUERREIRO, Antonio. *Retour sur le terrain. Nouveaux regards, nouvelles pratiques*. Paris : L'Harmattan, 2010. Eurasie.

GUERRIF, Fernand. *Mélanges de mythologie française offerts à Henri Dontenville*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1980.

GUILLAUME LECLERC DE NORMANDIE. *Bestiaire du Moyen Age*. Paris : Stock, 1980.

GUIRAUD, Pierre. *Patois et dialectes français*. Paris : Presses Universitaires de France, 1971. Que sais-je ? 1971.

GUIRAUD, Pierre. *Structures étymologiques du lexique français*. Paris : Payot, 1986.

GUYONVARCH, Christian-Joseph. *La razzia des vaches de Cooley*. Paris : Gallimard - NRF, 1974. L'aube des peuples.

GUYONVARCH, Christian-Joseph et LE ROUX, Françoise. *La civilisation celtique*. Rennes : Ouest-France, 1990.

GUYONVARCH, Christian-Joseph et LE ROUX, Françoise. *La société celtique*. Rennes : Ouest-France, 1991.

GUYONVARCH, Christian-Joseph et LE ROUX, Françoise. *Les fêtes celtiques*. Rennes : Ouest-France, 1995.

GUYONVARCH, Christian-Joseph et LE ROUX, Françoise. *Textes mythologiques irlandais*. Ogam Celticum, 1980.

GUYONVARCH, Christian-Joseph, LE ROUX, Françoise. *La courtise d'Étaine*. Ogam-Celticum, 1980.

GUYONVARCH, Christian-Joseph, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*. Paris : Payot & Rivages, 1997.

HACKING, Ian. *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?* Paris : La Découverte – Syros, 1999.

HAGEGE, Claude. *L'homme de paroles. Contribution linguistique aux Sciences Humaines*. Paris : Fayard, 1985.

HAINARD, Robert. *Mammifères sauvages d'Europe*. Tomes I et II. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1972. Les guides du naturaliste, 1972.

HALBWACHS, Maurice. *La mémoire collective*. Paris : Presses Universitaires de France, 1950.

HALL, Edward T. *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*. Paris : Le Seuil, 1984.

HAMAYON, Roberte. *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre : Société d'ethnologie, 1990.

HAMAYON, Roberte et GARANGER, Marc. *Taïga. Terre de chamans*. Paris : Imprimerie nationale, 1997.

HAMEAU, Philippe. Animal et expression schématique néolithique dans le Sud de la France : entre réel et idéal. *Anthropozoologica*, Publications scientifiques du MNHN, 2006, vol. 41-2, p. 103-124

HARRISON, Robert. *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental*. Paris : Flammarion, 1992. Champs.

HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris : Gallimard, 1991. Folio Histoire, 1991.

HASCOET, Joël. *La troménie de Landeleau ou le Tro ar Relegou*. Kan an douar, 2002.

HASCOET, Joël. Les troménies bretonnes entre religions et territoires. Thèse de doctorat en cotutelle. Ethnologie et sciences des religions. Brest-Charleroi. 2010.

HATT, Jean Jacques et LEBEL, Paul. Et omnes stellas in cornibus alcinis. Talismans gallo-romains en bois de cerfs ou d'élan trouvés dans les tombes. *Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est*, 1956, tome VI, p. 55-66.

HATT, Jean Jacques. Essai sur l'évolution de la religion gauloise. *Revue des études anciennes*, 1965, vol. LXVII, p. 80-125.

HATT, Jean Jacques. Le cycle du cerf et le carnaval gaulois. *Acta fautorum ei Cretariae Romaniae*, 1965, Acta VII, Tongres, p. 35-38.

HATT, Jean Jacques. Découverte d'une pierre à quatre dieux à Ehl, près de Benfeld (Bas-Rhin). In: *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1967, 111^e année, n° 3, p. 466-472.

HATT, Jean Jacques. Les croyances funéraires des Gallo-Romains d'après la décoration des tombes. *Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est*, 1971, vol. XXI, n° 1-2, p. 7-97.

HATT, Jean Jacques. Les dieux gaulois en Alsace. *Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est*, 1971, tome XXII, n° 3-4, p. 187-276

HATT, Jean-Jacques. *Die keltische Götterwelt und ihre bildliche Darstellung in vorrömischer Zeit. Die Interpretation der Bilder und Szenen auf dem Silberkessel von Gundestrup*. Salzburg : 1980.

HATT, Jean Jacques. La divinité féminine souveraine chez les Celtes continentaux d'après l'épigraphie gallo-romaine et l'art celtique. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1981, 125^e année, n° 1, p. 12-28.

HATT, Jean Jacques. La tombe gallo-romaine. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1987, vol. 64- 2, p. 286-287.

HATT, Jean-Jacques. *Mythes et dieux de la Gaule*. Paris : Picard, 1989.

HAUCK, Karl. Herrschaftszeichen eines wodanistischen Königtums, *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*, XIV, 1954, p. 9-66.

HAUDRICOURT, André Georges. Note d'ethnozoologie. Le rôle des excréments dans la domestication. *L'Homme*, 1977, 17, 2-3, pp125-126

HAWKING, Stephen W. *Une brève histoire du temps. Du big bang aux trous noirs*. Paris: Flammarion, 1989. Champs.

HECK L. *Das Rotwild*. Hambourg : Parey, 1956.

HEIL, Ernest. *Le parc animalier du Schwarzbach. Cerfs et chevreuils*. Wingen sur Moder : Arpège, 1976.

HELL, Bertrand. La mort du coiffé. Pratique et éthique de chasse dans les Vosges du Nord. *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 1984, n°13 et 13 bis, p. 159-174.

HELL, Bertrand. *Entre chien et loup*. Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1985.

HELL, Bertrand. Du cru et du cuit ou du bon usage du sang dans la répartition des gestes de chasse. *L'Homme*, 1987, tome 27, n°102. Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient. p. 168-172.

HELL, Bertrand. *Le sang noir. Chasse et mythe du sauvage en Europe*. Paris : Flammarion, 1994. Champs.

HELL, Bertrand. *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*. Paris : Flammarion, 1999. Champs.

HELVETIUS, Anne-Marie. Abbayes, évêques et laïques, une politique du pouvoir en Hainaut au moyen âge (VIIe- XIe siècle). Bruxelles : Crédit communal, 1994.

HERON DE VILLEFOSSE, Antoine. La chute de Phaëton (mosaïque trouvée à Sens) *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1910, 54^e année, n° 7, p. 613-622.

HERZ, Laurent. *Dictionnaire des animaux et des civilisations. Linguistique et symbolique*. Paris : L'Harmattan, 2004. Biologie, agronomie, écologie.

HEYMER, Armin. *Vocabulaire éthologique*. Paris : Paul Parey - PUF, 1977.

HILY, Gaël. *L'autre monde celte ou la source de vie*. Bruxelles : SBEC, 2003. Mémoires de la SBEC, 2003.

HILY, Gaël. *Routes et parcours mythiques*. Bruxelles : Safran, 2011.

HOLLMAN (W.), HETTINGER (Th.) Das exsentrische Krafttraining und sein Einfluss auf die Muskelkraft. *Sportarzt und und Medicizin*. 1998

HOUDENC, Raoul de, *Meraugis de Portlesgues*. Paris : Honoré Champion, 2004. Classiques français du Moyen Age.

HOWATSON, M. C. Dictionnaire de l'Antiquité. Mythologie, littérature, civilisation. Paris : Robert Laffont, 1993. Bouquins.

INGOLD, Tim. *Une brève histoire des lignes*. Paris : Zones sensibles, 2011.

JACOB, Jean-Pierre. *Vie et survie des Cervidés*. Monaco : Le Rocher, 1987. Science et Découverte, 1987.

JACOBS, Jérôme. *Dictionnaire des fêtes*. Paris : Hachette, 1996.

JADOUL, Gérard et VERHOEVEN, Jean Pierre. *Le dernier cerf*. Liège : Le Perron, 1990.

JADOUL, Gérard. *Regards de cerfs*. Liège : Le Perron, 2009.

JANKELEVITCH, Vladimir. *La Mort*. Paris : Flammarion. 1977. Champs.

JAY GOULD, Stephen. *Aux racines du temps*. Paris : Grasset et Fasquelles, 1990. Biblio essais.

JEANGENE VILMER, Jean-Baptiste. *Ethique animale*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008. Ethique Philosophe Morale.

JORION, Jean-Luc. Le cerf. *Le reconnaître et le suivre tout au long de sa vie*. Paris : Club Gerfaut, 2012.

JOUET, Philippe. *L'aurore celtique. Fonctions du héros dans la religion cosmique*. Paris : Le Porte-glaive, 1993. Patrimoine de l'Europe.

JOUHANDEAU, Marcel. *Chaminadour*. Paris : Gallimard, 1953.

JUFER, Nicole et LUGINBUHL, Thierry. *Répertoire des dieux gaulois*. Paris : Errances, 2001.

- KABAKOVA, Galina. *Aux origines du Monde. Contes et légendes de France*. Paris : Flies 1998.
- KAMBOUCHNER, Denis. *Notions de philosophie I*. Paris : Gallimard, 1995. Folio Essais.
- KAMBOUCHNER, Denis. *Notions de philosophie II*. Paris : Gallimard, 1995. Folio Essais.
- KECK, Frédéric. *Qui sont les animaux*. Paris : Gallimard, 2010.
- KEIBLER, Max. Body size and metabolic rate. *Physiological Reviews*, 1947, 27, p. 511-541
- KELLER, Olivier. *La figure et le monde. Une archéologie de la géométrie*. Paris : Vuibert, 2006.
- KING, John. *The celtic druid's year. Seasonal Cycles of the Ancient Celts*. London: Blandford Books, 1995.
- KLEIN, Etienne et SPIRO, Michel. *Le Temps et sa Flèche*. Paris : Flammarion, 1996. Champs.
- KLEIN, Etienne. *Les tactiques de Chronos*. Paris : Flammarion, 2004. Champs.
- KLEIN, Etienne. *Il était sept fois la révolution. Albert Einstein et les autres...* Paris : Flammarion, 2007. Champs.
- KLEIN, Etienne. *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*. Paris : Flammarion, 2007. Champs Science.
- KLINKENBERG, Jean-Marie. *Procès de la sémiotique générale*. Paris : De Boek, 1996. Université.
- KLOPFER, Peter H. *Habitats et territoires des animaux*. Paris : Gauthier-Villars, 1973. Discours de la méthode.
- KLOSSOVSKI, Pierre. Le bain de Diane, *La Nouvelle Nouvelle Revue Française*, n° 49, janvier 1957, p. 144.
- KOESTLER, Arthur. *Les somnambules. Essai sur l'histoire des conceptions de l'univers*. Paris : Les Belles Lettres, 2010. Le goût des idées.
- KRAPPE, Alexandr. Guidind animals. *Journal of American Folklore*, 1942, p. 228-246.
- KOPTEV, Alexandr. Space, time and the Roman Rex Sacrorum. *Ollodagos*, 2012 (à paraître, vol. XXV).
- KOSTADINOVA, Guergana, REVELARD, Michel. Bestiaire et masques zoomorphes dans les traditions populaires européennes, in : *Bêtes. Saints. Divinités. Masques et animaux dans la tradition européenne*. Binche: Musée international du Carnaval et du Masque de Binche, 2005, p. 67-98.
- KOWALSKI, Jean-Marie. *Navigation et géographie dans l'Antiquité gréco-romaine. La Terre vue de la mer*. Paris : Picard, 2012. Antiquité. Synthèse.
- KOYRE, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris : Gallimard, 1962.
- KRUTA, Venceslas. *Les Celtes. Histoire et dictionnaire*. Paris : Robert Laffont, 2000. Bouquins.
- KÜHN, Adalbert. *Der Schuss des wilden Jäger au den Sonnenhirsch*. Zeitschrift für deutsche Philologie, 1868, p. 89-119
- KUHN, Thomas. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion, 1983. Champs.
- KURTH, Godefroid. *Histoire poétique des mérovingiens*. Paris : Picard, 1898
- LA COTARDIERE, Philippe de. Sous la direction de. *Histoire des sciences de l'Antiquité à nos jours*. Paris : Taillandier, 2004.
- LA SOUCHERE, Marie-Christine de. *Une histoire du temps et des horloges*. Paris : Ellipses, 2007.

- LABERE, Nelly et SERE, Bénédicte. *Les 100 mots du Moyen-Age*. Paris : Presses Universitaires de France, 2010. Que sais-je ?
- LACROIX, Jacques. *Les noms d'origine gauloise. La Gaule des combats*. Paris : Errances, 2003. Hespérides.
- LACROIX, Jacques. *Les noms d'origine gauloise. La Gaule des activités économiques*. Paris : Errances, 2005. Hespérides.
- LACROIX, Jacques. *Les noms d'origine gauloise. La Gaule des dieux*. Paris : Errances, 2007. Hespérides.
- LACROIX, Jacques. *Le celtique devo- et les eaux sacrées*. Bruxelles : SBEC, 2011.
- LAJOUX, Jean-Dominique. Les masques et le calendrier, in : *Bêtes. Saints. Divinités. Masques et animaux dans la tradition européenne*. Binche: Musée international du Carnaval et du Masque de Binche, 2005, p. 17-24.
- LAJOUX, Jean-Dominique. Masques animaux et mascarades d'hiver, in : *Bêtes. Saints. Divinités. Masques et animaux dans la tradition européenne*. Binche: Musée international du Carnaval et du Masque de Binche, 2005, p. 35-66.
- LAJOYE, Patrice. Lug, Caradoc, Budoc. Une histoire de désir. *Ollodagos*, 2005, vol. IXI, p. 51-116.
- LAJOYE, Patrice. Une tête coupée. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, 2008, n° 233, p. 80-82.
- LAJOYE, Patrice. Epona, déesse gauloise des chevaux. Histoire d'un succès religieux. *Histoire antique*, 2009, vol. 9, p. 22-27.
- LALEVEE, Jean Jacques. *Du Cerf et de l'Homme, à l'aube du XXI^e siècle*. Paris : Crépin-Leblond, 2004.
- LAMBERT, Dominique et REZSOHAZY, René. *Comment les pattes viennent au serpent. Essai sur l'étonnante plasticité du vivant*. Paris : Flammarion. 2004. Champs.
- LANGLOIS, Claude. Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest. L'espace et le sacré. *Archives des Sciences Sociales des Religions*. 1986, vol.62, n° 2, p 224.
- LAPLANTINE, François. *Clefs pour l'anthropologie*. Paris : Seghers, 1987.
- LAPLANTINE, François. *La description ethnographique*. Paris : Nathan, 1996.
- LAPLANTINE, François. *L'anthropologie*. Payot, 2001. Petite bibliothèque Payot.
- LARI, Vanina. *Parà a Sorti. Objets et rituels de protection en Corse*. Dumane, 2007.
- LAURENT, Donatien. *Saint Ronan et la troménie*. Bannalec : Imprimerie générale, 1995.
- LAZLO, Gyula. *Des Scythes aux Hongrois. L'art des Nomades*. Paris : Cercle d'art, 1972.
- LE BRAZ, Anatole. *La légende de la mort en Basse-Bretagne : croyances, traditions et usages des Bretons armoricains*. Introduction de L. Marillier. Paris : Honoré Champion, 1893.
- LE BRAZ, Anatole. *La Légende de la mort chez les Bretons armoricains*. Nouvelle édition, refondue et augmentée, avec des notes sur les croyances analogues chez les autres peuples celtiques par Georges Dottin, Paris : Honoré Champion, 1902
- LE BRAZ, Anatole. *La légende de la mort*. Marseille : Jeanne Lafitte, 1982.
- LE BRAZ, Anatole. La légende de la mort chez les Bretons armoricains, in : *Magies de la Bretagne* [vol. 1]. Edition établie par Francis Lacassin. Paris : Robert Laffont, 1994. Coll. Bouquins.

- LE CONTE, Jean-Michel et VERDIER Paul. *Un calendrier celtique. Le calendrier gaulois de Coligny*. Paris : Errances, 1997.
- LE GARFF, Bernard. *Dictionnaire étymologique de zoologie*. Paris : Delachaux et Niestlé, 1998. La bibliothèque du naturaliste.
- LE ROUX, Françoise. Cernunnos. Essai d'interprétation étymologique. *Ogam-Celticum*, 1952-1953, vol. 5, n° 25-26, p. 324-329
- LEACH, Edmund. *L'unité de l'homme et autres essais*. Paris : Gallimard-NRF, 1980. Bibliothèque des sciences humaines.
- LEBEDYNSKY, Iaroslav. *Les Scythes. La civilisation des steppes. (VII^e-III^e siècles avant J.C.)*. Paris, Errances, 2001.
- LEBEL, Paul. Le dieu gaulois Cernunnos, *Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est*. p. 183-185
- LECOUTEUX, Claude. *Démons et génies du terroir au Moyen-Age*. Paris : Imago, 1995.
- LEDUC, Jean. *Les historiens et le temps. Conception, problématiques, écritures*. Paris : Le Seuil, 1999. Points Histoire.
- LELU, Jean Paul. Epona et la mesure du temps. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, janvier 2004, n° 214, p. 50-51
- LESER, Gérard. *Noël-Wiehnächte en Alsace. Rites, coutumes, croyances*. Mulhouse : Le Rhin, 1989.
- LESTEL, Dominique. *L'animalité : essais sur le statut de l'humain*. Paris : Hatier, 1996.
- LESTEL, Dominique. *Les origines animales de la culture*. Paris : Flammarion, 2001.
- LESTIENNE, Rémy. *Les fils du temps. Causalité, entropie, devenir*. Paris : CNRS, 2003.
- LEVEQUE, Pierre. *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières religions*. Paris : Messidor. Temps actuels, 1985. La passion de l'histoire.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris : Plon, 1962.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris : Plon, 1974. Agora.
- LEVY-BRUHL, Lucien. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris : Librairie Félix Alcan, 1951.
- HERMINIER, Philippe et SOLIGNAC, Michel. *De l'espèce*. Paris : Syllepse, 2005.
- HERMINIER, Philippe. *Le mythe de l'espèce*. Paris : Ellipse, 2009.
- LIBERA, Alain de. *Penser au Moyen Age*. Paris : Le Seuil, 1991. Essais.
- LINCKENHELD, E. Le sanctuaire du Donon. Son importance pour l'étude des cultes et des rites celtiques. *Gallia*, 1947-1950, vol. IX, p. 67-110.
- LINDEMANN, Eric. *Mécanique. Une introduction par l'histoire de l'astronomie*. Paris : Bruxelles, De Boeck & Larquier, 1999.
- LINDSAY, David. *Guide de la rédaction scientifique*. Versailles : Quae, 2011.
- LIPPINCOTT, Kristen. *L'histoire du temps*. Paris : Larousse, 2000.
- LIVORY, Alain. *Essai sur les noms français des oiseaux d'Europe et sur leur étymologie*. Caen : Publication du Groupe Ornithologique Normand, 1985.
- LIZET, Bernadette et RAVIS-GIODANI, Georges. Des bêtes et des hommes. Le rapport à l'animal : un jeu sur la distance. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1996, vol. 96, n° 1, p. 108-110.
- LODE, Thierry. *Les stratégies de reproduction des animaux. L'aventure évolutive de la sexualité*. Paris : Dunod, 2001.

- LOMBARD, Jacques. *Introduction à l'ethnologie*. Paris : Armand Collin, 1998. Cours.
- LOMBARD-JOURDAN, Anne. Montjoie et Saint Denis ! Le centre de la Gaule aux origines de Paris et Saint-Denis. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1990, vol. 72, n° 1, p. 275-276.
- LOMBARD-JOURDAN, Anne et CHARNIGUET, Alexis. *Cernunnos, dieu Cerf des Gaulois*. Paris : Larousse, 2009. Dieux, mythes et héros.
- LOMBARD-JOURDAN, Anne. *Aux origines de Carnaval, un dieu gaulois ancêtre des rois de France*. Paris : Odile Jacob, 2005.
- LOMBARD-JOURDAN, Anne. Aux origines de Carnaval. Un dieu gaulois ancêtre des rois de France. *Revue belge de philologie et d'histoire*, 2006, vol.84, n° 4, p. 1206-1208.
- LORENZ, Konrad. *L'agression. Une histoire naturelle du mal*. Paris : Flammarion, 1969. Nouvelle bibliothèque scientifique.
- LORENZ, Konrad. *Trois essais sur le comportement animal et humain*. Paris : Le Seuil, 1970. Points.
- LORENZ, Konrad. Les huit péchés capitaux de notre civilisation. Paris : Flammarion, 1973.
- LORENZ, Konrad. *Les fondements de l'éthologie*. Paris : Flammarion, 1984. Nouvelle bibliothèque scientifique.
- LOSCH, Friedrich. *Balder und der weisse Hirsch*. Stuttgart : Frommans Verlag, 1892.
- LOT-FALCK, Evelyne. A propos d'un tambour de chaman Toun-Gouse. *L'Homme*, 1961, vol.1, n° 2, p. 23-50
- LOT-FALCK, Evelyne. Le mammouth auxiliaire chamanique. *L'Homme*, 1963, vol. 3, n° 2, p. 113-122.
- LOTZE, Karl. *Comment juger un cerf*. Paris : Gerfaut Club, 1979.
- LOUDE, Jean-Yves et LIEVRE Vivane. *Solstice païen. Fêtes d'hiver chez les Kalash du Nord-Pakistan*. Paris : Presses de la Renaissance, 1984.
- LOUIS, René. *Tristan et Yseult*. Paris : Le livre de poche, 1972. Classiques.
- LUCAIN. *Pharsale*. Paris : Errances, 2006.
- LURCAT, François. *De la science à l'ignorance*. Monaco : Le Rocher, 2003. Esprits libres.
- MAC DONALD, David et BARRETT Priscilla. *Guide complet des mammifères de France et d'Europe*. Neuchatel : Delachaux et Niestlé, coll. Les guides du naturaliste, 1995.
- MAC FARLAND, David. *Dictionnaire du comportement animal*. Paris : Robert Laffont, 1990. coll. Bouquins.
- MAC NEILL, Eoin. On the Notation and Chronography of the Calendar of Coligny. *Eriu*, 1926, vol. X, p. 28-29
- MACHE, François-Bernard. *Sans les animaux, le monde ne serait pas humain*. Paris : Albin Michel, 2003.
- MALAFOSSE, Jehan de. *Droit de la chasse et protection de la nature*. Paris : Presses Universitaires de France, 1979.
- MALAMOUD, Charles et VERNAND Jean-Pierre, sous la direction de. *Corps des Dieux*. Gallimard, 1986. Folio Histoire.
- MALRIEU, Patrick. La complainte de Joan Guirin. Journée d'études de la SBEC. Bruxelles, 2011 (non publié)
- MARCHAND, Anne. *Légendes, Croyances, Traditions et Curiosités de Seine-Maritime*. Darnétal : Toscane, 2009. Réédition Le Puceux, 2012.

- MARCHAND, Anne. Tout feu tout flammes en Haute-Normandie. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, avril 2012, n° 247, p. 43-65.
- MARECHAL, Jean-Robert : *Les saints patrons protecteurs*. Paris : Cheminements, 2007.
- MARECHAL, Jean-Robert. La vie des saints de la Gaule romaine aux royaumes francs (du 1^{er} au VIII^e siècle). Paris : Godefroy de Bouillon, 1997.
- MARIENSTRAS, Richard. Les personnages et les mécanismes narratifs dans "Les Joyeuses commères de Windsor". *Revue d'histoire du théâtre*, 1972, tome III, p. 251-268.
- MARILLIER, Bernard. Le cerf. Symboles, mythes, traditions, héraldique. Paris : Cheminements, 2007.
- MARKALE, Jean. *Le roi Arthur et la société celtique*. Paris : Payot, 1976.
- MARKALE, Jean. *Les Celtes et la civilisation celtique*. Mythe et Histoire. Paris : Payot, 1983.
- MARKALE, Jean. *Carnavals et mascarades*. Paris : Bordas, 1988.
- MARKALE, Jean. *Les saints fondateurs de Bretagne et des Pays celtes*. Paris : Pygmalion, 2002.
- MARX, Jean. *La légende arthurienne et le Graal*. Paris : Presses Universitaires de France, 1952.
- MATIGNON, Karine Lou. *Sans les animaux, le monde ne serait pas humain*. Paris : Albin Michel, 2003. Espaces libres.
- MAUMENE, Claude. Interprétation de la division de l'espace à Larchant selon le calendrier gaulois. In *Orientations significatives. Actes de la XXIIe journée d'études celtologiques et comparatives*. Bruxelles : SBEC, 2010. p. 59-90.
- MAUMENE, Claude. Interprétation de la division de l'espace à Larchant selon le calendrier gaulois. Ollodagos, 2010. Vol. XXIV, p. 59-90.
- MAUSS, Marcel et HUBERT, Henri. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Paris : 1899.
- MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2001.
- MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris : Payot, 2002. Petite bibliothèque Payot.
- MAUSS, Marcel. *Essai sur le don*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007.
- MAYAUD, Jean-Luc. Chasse noble, chasse villageoise, chasse de classe au XIX^e siècle. In *L'imaginaire de la chasse. Hier et demain*. Châlons-sur-Saône : Atelier CRC France, 1988. p 77-94.
- MECHIN, Colette. *Saint Nicolas*. Paris : Berger-Levrault, 1978. Espace des hommes, 1978.
- MECHIN, Colette. Pratiques différentielles de découpe du porc en Lorraine, in La découpe et le partage du corps à travers le temps et l'espace. Notes de recherches. *Anthropozoologica*, 1987, p. 23-26.
- MECHIN, Colette. Les enjeux de la nomination animale dans la société française contemporaine, *Anthropozoologica*, 2004, vol. 39, n° 1, p. 133-141.
- MELCHIONNE Jacques. Trois images de la chasse dans le légendaire et le folklore entre Monte d'oro et vallée du Cruzzini (Corse du sud) in *Mythologie de la chasse au pays d'Arduina et des quatre fils Aymon*, 31e Congrès de la Société de Mythologie Française. Actes. Ornans : Société de Mythologie Française, 2010. p. 223-230.

MELCHIONNE, Jacques. Un bas relief de Mithra et le martyr de Saint Andéol. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, juillet 2011, n° 244, p. 10-22.

MENIEL Patrice. Les animaux dans l'alimentation des Gaulois. . L'animal dans l'alimentation humaine : les critères de choix, *Anthropozoologica*, 1988, deuxième numéro spécial, p. 115-122.

MENIEL Patrice. Les animaux dans les pratiques religieuses des Gaulois. *Anthropozoologica*, 1989, troisième numéro spécial, p. 87-98.

MENON, Pierre-Louis et LECOTTE Roger. *Au village de France. La vie traditionnelle des paysans*. Paris : Bourrellet et Cie, 1945. La joie de connaître, 1945.

MERCERON, Jacques. Les "Notre Dame de Bon-Lait" : dévotions, rituels et antécédents préchrétiens, spécialement en Bretagne, in : Actes du colloque de Gaillac (Tarn) des 9,10 et 11 décembre 2005. Extrait de *La revue du Tarn*, n° 204.

MERCERON, Jacques. Du mauvais et du bon usage de la chasse aristocratique, selon l'église et la tradition populaire au Moyen Age et au-delà, in *Mythologie de la chasse au pays d'Arduina et des quatre fils Aymon*, 31e Congrès de la Société de Mythologie Française. Actes. Ornans : Société de Mythologie Française, 2010. p. 86-118.

MERDRIGNAC, Bernard. Les vies des saints bretons durant le haut Moyen-Age et la culture, les croyances en Bretagne (VII^e-XII^e siècle). Rennes : Ouest-France, 1993. Université.

MESLIN, Michel. La fête des calendes de janvier dans l'Empire romain. Etude d'un rituel de Nouvel An. *Latomus*, 1970, vol. 115, p. 1-133.

MESLIN, Michel et PROUST, Alain et TARDAN-MASQUELIER, Ysé. *Les religions, la médecine et l'origine de la vie*. Paris : Odile Jacob, 2001.

MEURANT, Alain. *Routes et parcours mythiques*. Bruxelles : Safran, 2011.

MILIN, Gaël. *Le roi Marc aux oreilles de cheval*. Genève : Librairie Droz, 1991.

MILLER, Geoffrey. TYBUR Joshua et M. JORDAN Brent D. Ovulatory cycle effects on tip earnings by lap dancers: economic evidence for human oestrus? *Evolution an Human Behavior*, 2007, vol. 28, p. 375-381.

MILLET, Louis. *Pour connaître Aristote*. Paris : Bordas, 1987.

MOHEN, Jean-Pierre, *Les rites de l'Au-delà*. Paris : Odile Jacob, 1995.

MONOD, Jacques. *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris : Le Seuil, 1973.

MONTREYNAUD, Florence et PIERRON Agnès et SUZZONI François. *Dictionnaire de proverbes et dictons*. Paris : Le Robert, 1993. Les usuels.

MOREAU, Alain. *La fabrique des mythes*. Paris : Les Belles Lettres, 2006. Vérité des mythes.

MOREAU, Joseph. *Réalisme et idéalisme chez Platon*. Paris : Presses Universitaires de France, 1951.

MOREZ, Pierre-Marie. *Aristote*. Paris : Garnier-Flammarion, 2003.

MORIN, Edgar. *L'homme et la mort*. Paris : Le Seuil, 1970.

MORIN, Edgar. *Le paradigme perdu. La nature humaine*. Paris : Le Seuil, 1973.

MORIN, Edgar et PIATELLI-PALMARINI, Massimo. *L'unité de l'homme. 1. Le primate et l'homme*. Paris : Le Seuil, 1974.

MORIN, Edgar et PIATELLI-PALMARINI, Massimo. *L'unité de l'homme. 2. Le cerveau humain*. Paris : Le Seuil, 1974.

MORIN, Edgar et PIATELLI-PALMARINI, Massimo. *L'unité de l'homme. 3. Pour une anthropologie fondamentale*. Paris : Le Seuil, 1974.

MORRIS, Desmond. *Le singe nu*. Paris : Grasset, 1968.

MORRIS, Desmond. *Le zoo humain*. Paris : Grasset, 1969.

- MOSCATI, Sabatino. *Les Celtes*. Milan : Bompiani, 1991.
- MOSCOVICI, Serge. *La société contre la nature*. Paris : 10/18 - Union Générale d'éditions, 1972.
- MOSCOVICI, Serge. *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. Paris : Flammarion, 1977. Champs.
- MOSCOVICI, Serge. *La société contre la nature*. Paris : 10/18 - Union Générale d'éditions, 1972.
- MOURREAU, Jean-Jacques, La chasse sauvage, mythe exemplaire, *Nouvelle Ecole*, 16, p.9-43, Paris, Copernic, 1972
- MOXHET, Albert. Le chasseur maudit : légendes et paysages in *Mythologie de la chasse au pays d'Arduina et des quatre fils Aymon*, 31e Congrès de la Société de Mythologie Française. Actes. Ornans : Société de Mythologie Française, 2010. p. 187-197.
- MOURREAU, Jean-Jacques, La chasse sauvage, mythe exemplaire, *Nouvelle Ecole*, 1972, n°16, p 9-43.
- MÜLLER-SCHLESSEL, Nils. Orientation of the death during the Early Iron Age in Southern Germany. (communication SBEC, 2011, non publiée)
- NAUDIN, Claude. *De temps en temps. Histoires de calendrier*. Paris : Tallandier, 2001.
- NICOL, Jean Pierre. Notes briardes : Lagny, Chanteloup, St Liesne. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, janvier 2010, n° 238, p. 7-15.
- NITZE, William A. The esplumoir Merlin. *Speculum*, Medieval Academy of America, 1943, vol.18, n° 1, p. 69-79
- NOACCO, Cristina. *La métamorphose dans la littérature française des XII^e et XIII^e siècles*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008. Interférences.
- OBADIA, Lionel. *Anthropologie des religions*. Paris : La Découverte, 2007. Repères.
- OGLE, M. B. The stag-messenger episode. *Journal of Philology*, 1916, vol. XXXVII- 4, n°148, p. 387-416
- ORDINE, Nuccio. *Le Mystère de l'âne. Essai sur Giordano Bruno*. Paris : Les Belles Lettres, 2005.
- PARTIOT, Stéphane. La notion de temps chez Gaston Bachelard. *Revue Polaire*, 2008.
- PASTOUREAU, Michel. *Qui sont les animaux ?* Paris : Gallimard, 2003.
- PASTOUREAU, Michel. *L'ours, un roi déchu*. Paris : Le Seuil, 2007.
- PATOU-MATHIS, Marylène. *Mangeurs de viande. De la préhistoire à nos jours*. Paris : Perrin, 2009.
- PAUVERT, Dominique. Sa majesté des cornes. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, octobre 2007, n° 229, p. 52-66.
- PAUZE, Robert. *Gregory Bateson, itinéraire d'un chercheur*. Ramonville-Saint-Agne : Erès relations, 1996.
- PELLEGRIN, Pierre. *Dictionnaire Aristote*. Paris : Ellipse, 2007.
- PELLEGRIN, Pierre. *Le vocabulaire d'Aristote*. Paris : Ellipse, 2009.
- PELOSSE, Valentin. *L'imaginaire de la chasse. Hier et demain*. Chalons-sur-Saône : Atelier CRC France, 1988.
- PELOSSE, Valentin. Les modes d'interprétation des pratiques cynégétiques en France. *L'Homme*, 1988, vol. 28, n° 108, p. 122-133.
- PELOSSE, Valentin. (Ré)introduction d'espèces et agriculture : de l'anthropisation à l'artificialisation. *Economie rurale*, 1992, vol. 208-209, p. 101-104.

- PENA-RUIZ, Henri. *Le roman du monde. Légendes philosophiques*. Paris : Flammarion, 2001. Champs.
- PERNEY, Christian. *A la gloire de mon cerf*. Clichy : Larivière, 2000.
- PERNOUD, Régine. *Les Gaulois*. Paris : Le Seuil, 1957. Le temps qui court.
- PERRIN, Franck. *Religion et société en Gaule*. Paris : Errances-Département du Rhône, 2006.
- PERSIGOUT, Jean-Paul. *Dictionnaire de mythologie celtique*. Monaco : Le Rocher, 1985.
- PERSIGOUT, Jean-Paul. *Dictionnaire de mythologie celtique*. Paris : Imago, 2009.
- PEUCKERT, Will-Erich. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin: Band 9, 1938-1941.
- PHILIBERT, Myriam. *De Karnunos au roi Arthur*. Monaco : Le Rocher, 2007.
- PIAGET, Jean. *Epistémologie des sciences de l'homme*. Paris : Gallimard, 1970. Idées.
- PICHOT, André. *La naissance de la science I. Mésopotamie Egypte*. Paris : Gallimard. 1991. Folio Essais.
- PICHOT, André. *La naissance de la science II. Grèce présocratique*. Paris : Gallimard. 1991. Folio Essais.
- PICOCHÉ, Jacqueline. *Structures sémantiques du lexique français*. Paris : Fernand Nathan, 1986. Nathan Recherche.
- PICOT, Jean-Pierre. *Dictionnaire historique de la Gaule*. Paris : La différence, 2002.
- PIERRE de BEAUVAIS. *Le bestiaire de Pierre de Beauvais (Version courte)*. Édition critique avec notes et glossaire par Guy R. Mermier. Paris : Nizet, 1977.
- PIERRE de BEAUVAIS. *Bestiaires du Moyen Age*. Paris : Stock, 1980.
- PINTON, Solange. A propos de deux pèlerinages dans la Creuse. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1994, vol. 85, p. 9-21.
- PLANHOL, Xavier de. *Le paysage animal. L'homme et la grande faune : une zoogéographie historique*. Paris : Fayard, 2004.
- PLANSON, Ernest et LAGRANGE A. Un nouveau document sur le syncrétisme dans les religions gallo-romaines : le groupe de divinités des Bolards. *Revue archéologique*, 1975, fasc.2, p. 267-284.
- POMMEROL, F. Le culte de Taranis dans la tradition populaire de l'Auvergne. *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1887, vol.10, n° 1, p. 398-415.
- PONT-HUMBERT, Catherine. *Dictionnaire des symboles et des croyances*. Paris : Hachette, 1995. Pluriel.
- POORVLIET, Rien. *Le bestiaire sauvage*. Paris : Gerfaut Club, 1976.
- POPLIN, François. La découpe et le partage du cerf en vénerie. *Anthropozoologica*, Publications scientifiques du MNHN, 1987, n° spécial, p. 19-22.
- POPLIN, François. Matière, animal, homme, esprit. Introduction à l'animal dans les pratiques religieuses. *Anthropozoologica*, Publications scientifiques du MNHN, 1989, n° spécial, p. 13-22.
- POPLIN, François. Les cerfs harnachés de Nogent-sur Seine et le statut du cerf antique. *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres*, 1996, vol.140, p. 393-421.
- POPLIN, François. Le bestiaire des linguistes et la limite supérieure de l'animal vrai. *Anthropozoologica*, Publications scientifiques du MNHN, 2003, vol.37, p. 39-64.
- POPLIN, François. Introduction. Les figurines animalières à portée de la main. *Anthropozoologica*, 2003, vol.38, n° 1, p. 5-10.

- POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne. *Théories de l'ethnicité*. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- PRACONTAL, Michel de. *L'imposture scientifique en dix leçons*. Paris : La Découverte, 1986. Sciences et sociétés, 1986.
- PRANEUF, Michel. *L'ours et les hommes*. Paris : Imago, 1989.
- PRANEUF, Michel. *Bestiaire ethno-linguistique des peuples d'Europe*. Paris : L'Harmattan, 2001.
- PRAY BOBBER, Phyllis. Cernunnos: origin and transformation of a celtic divinity. *American Journal of Archéology*, 1951, vol. 55, p. 13-51.
- PRIGOGINE, Ilya et STENGERS, Isabelle. *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*. Paris : Gallimard, 1986.
- PRIGOGINE, Ilya et STENGERS, Isabelle. *Entre le temps et l'éternité*. Paris : Flammarion, 1992. Champs.
- PROPP, Vladimir. *Morphologie du conte*. Paris : Le Seuil, 1970. Points Poétique.
- PRZEWORSKI, Stefan. Notes d'archéologie syrienne et hittite, IV, le culte du cerf en Anatolie. *Syria*, 1940, tome 21, fasc. 1, p. 62-76
- PUECH, Henri Charles. Le cerf et le serpent. Note sur le symbolisme de la mosaïque découverte au baptistère de l'Henchir Messaouda. *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1950, tome 36, n°127, p. 123-141.
- PUECH, Henri-Charles, sous la direction de. Histoire des religions I. Les religions antiques. La formation des religions universelles et les religions de salut en Inde et en Extrême-Orient. Paris : Gallimard, 1970. Folio Essais.
- QUINE, Willard van Orman, *Le mot et la chose*. Traduction par J. Dopp et P. Gochet. Paris : Flammarion, 1976. Champs.
- RAESFELD, Ferdinand von. *Das Rotwild*. Hambourg : Parey, 1971.
- RAESFELD, Ferdinand von. *Die Hege in der freien Wildbahn*. Berlin: Behnke, 1978.
- RAGACHE Claude, Catherine et Gilles. *Les loups en France, légendes et réalité*. Paris : Aubier-Montaigne, 1981.
- RANDA, Vladimir. *L'ours polaire et les Inuit*. Paris : SELAF, 1986.
- RAPHOZ, Fabienne. *Des belles et des bêtes. Anthropologie de fiancés animaux*. Paris : José Corti, 2003. Merveilleux N° 23.
- RATOUIS, Emmanuel. *Pourquoi j'aurais dû mourir en montagne ?* Les Houches : Tupilak, 2007.
- REBOURCET, Gabriel. *Le Kalevala. Epopée des finnois par Elias Lönnrot*. Paris : Gallimard, 2010. Quarto.
- REINBERG, Alain. *Des rythmes biologiques à la chronobiologie*. Paris : Gauthier-Villars, 1974.
- REINBERG, Alain. FRAISSE, Paul. et collaborateurs. *L'homme malade du temps*. Paris : Stock, 1979. Laurence Pernoud ; Médecine ouverte.
- REINBERG, Alain. Chronoepidemiological search for circannual changes in the sexual activity of human males. *Chronobiologica*, 1981, vol. VIII, n° 3, p. 217-230
- REINBERG, Alain et GUERIN, Nicole et BOULENGUIEZ Suzanne. La chronobiologie. Organisation temporelle des êtres vivants. *Enfance*, 1994, vol.47, n°4, p. 373-374.
- REINBERG, Alain et LAGOGUEY, Michel. Circadian and circannual rhythms in sexual activity and plasma hormones (FSH, LH, Testosterone) of five human males. *Archives of sexual behaviour*, 1978, vol. 7, n° 1, p. 13-30

- REMIGEREAU, François. *Recherches sur la langue de la vénerie et l'influence de Du Fouilloux dans la littérature et la lexicographie*. Paris : Facultés des lettres de Strasbourg, Les Belles Lettres, 1963.
- RENAULT, Christophe. *Reconnaître les saints et les personnages de la Bible*. Paris : Jean Paul Gisserot, 2002.
- RENFREW, Colin. *L'énigme indo-européenne. Archéologie et langage*. Paris : Flammarion, 1990. Champs.
- RENK, Jean-Luc et SERVAIS, Véronique. *L'éthologie. Histoire naturelle du comportement*. Paris : Le Seuil, 2002.
- REVELARD, Michel. *Bêtes, saints, divinités. Masques et animaux dans la tradition européenne*. Binches : Musée international du Carnaval et du Masque de Binches, 2005.
- REY, Alain. *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris : Le Robert, 1992.
- REY, Olivier. *Itinéraire de l'égaré. Du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*. Paris : Le Seuil, 2003.
- REY-FLAUD, Henri. *Le charivari. Les rituels fondamentaux de la sexualité*. Paris : Payot, 1985.
- RIBON, Pierre. *Pierres qui guérissent*. Horvath, 1988. France ancienne.
- RICHARD DE BOURNIVAL. *Bestiaires du Moyen Age*. Paris : Stock, 1980.
- RICHER, Jean. *Géographie sacrée dans le monde romain*. Paris : Guy Trédaniel, 1985.
- RICHER, Jean. *Géographie sacrée du monde grec*. Paris : Guy Trédaniel, 1994.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Tome I. Paris : Le Seuil, 1983.
- RICOEUR, Paul. *La configuration dans le récit de fiction*. Paris : Le Seuil, 1984.
- ROBREAUX, Bernard. Hypothèses sur les origines de la procession de Landeleau. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, février 2005, n°218, p. 32-57
- ROBREAUX, Bernard. *Les divinités des Celtes*. Bruxelles : SBEC, 2006. Mémoires de la SBEC.
- ROBREAUX, Bernard. Principes méthodologiques de base en hagiographie appliquée à la mythologie française. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, juillet 2010, n° 240, p. 4-9.
- ROBREAUX, Bernard. A propos de la thèse de Joël Hascoët. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, avril 2011, n° 243, p. 5-11.
- ROESSLI, Jean Michel. Convergence et divergence dans l'interprétation du mythe d'Orphée. *Revue de l'histoire des religions*, 2002, vol. 219, n° 4, p. 503-513.
- ROLLAND, Eugène. *Faune populaire de la France. Noms vulgaires, dictons, proverbes, légendes, contes et superstitions. Tome I. Les mammifères sauvages*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1967.
- ROLLAND, Eugène. *Faune populaire de la France. Noms vulgaires, dictons, proverbes, légendes, contes et superstitions. Tome VII. Les mammifères sauvages. Compléments*. Paris : Maisonneuve et Larose, 1906. p 223-250.
- ROMEYER DHERBEY, Gilbert. *L'animal dans l'Antiquité*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1997.
- ROSENFELD, Hellmut. Die vandalischen Alkes "Elchreiter", der Otsgermanische Hirschskult und die Dioskuren. *Germanisch-romanische Monatsschrift*, 1940, vol. XXVIII, p. 245-258.
- ROUGEMONT, Denis de. *L'Amour et l'Occident*. Paris : 10/18, 1939.
- ROVELLI, Carlo. *Qu'est-ce que le temps ? Qu'est-ce que l'espace ?* Paris : Bernard Gilson, 2008.

- SAINTE MARIE, Maxime. *La synchronisation et la cadence*. Montréal : Université du Québec, 2008.
- SAINTYVES, Pierre. *Les contes de Perrault*. Paris : Robert Laffont, 1987. Bouquins.
- SAINTYVES, Pierre. *Les reliques et les images légendaires*. Paris : Robert Laffont, 1987. Bouquins.
- SAINYVES, Pierre. *En marge de la Légende Dorée*. Paris : Robert Laffont, 1987. Bouquins.
- SALLES, Catherine. *L'Antiquité romaine*. Paris : Larousse, 2000. In extenso.
- SALLES, Catherine. *Quand les dieux parlaient aux hommes. Introduction aux mythologies grecques et romaine*. Paris, Tallandier, 2003.
- SALMON, Christian. *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*. Paris : La Découverte, 2008. Poche.
- SALMONY, Alfred. Antler and Tongue. An essay on ancient chinese symbolism and its implications, *Artibus Asiae*, 1954, suppl. XIII.
- SALY, A. Tristan chasseur. Actes du colloque de Nice (22-24 juin 1979), 1980 (Publ. Fac. let. Nice, 20) in *Cahiers de civilisation médiévale*. 27e année, Juillet-septembre 1984, n°107, p. 284-285.
- SARG, Freddy. *Croyances populaires en Alsace*. Strasbourg : Oberlin, 1976.
- SARTRE, Jean-Paul. *La nausée*. Paris : Gallimard, 1938.
- SAVIGNAC, Jean-Paul, *Dictionnaire français-gaulois*. Paris : La différence, 2004.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*. Paris : Flammarion, 1979.
- SCHNAPP, Alain. *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*. Paris : Albin Michel, 1997. L'évolution de l'humanité.
- SCHNITZER, Luda. *Ce que disent les contes*. Paris : Le Sorbier, 1985.
- SCHWEITZER-VOLKER, Edith. *Butzimummel, Narro, Chluri. Braüche in der Regio*. Allschwill : Buchverlag Basler Zeitung, 1990.
- SEBILLOT, Paul. *Les eaux douces. La terre et le monde souterrain*. Imago, 1983.
- SEBILLOT, Paul. *Le folklore de France. Tome 5, la faune*. Paris : Imago, 1984.
- SEGALEN, Martine. *Rites et rituels contemporains*. Paris : Nathan, 1998.
- SERGENT, Bernard. Ethnozoonymes indo-européens. *Dialogues d'histoire ancienne*, 1991, vol. 17, n° 2, p. 9-55.
- SERGENT, Bernard. *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*. Paris : Payot & Rivages, 1995.
- SERGENT, Bernard. *Le livre des héros. Celtes et Grecs/1*. Paris : Payot & Rivages, 1999.
- SERGENT, Bernard. Elcmar, Nechtan, Oengus : qui est qui ? *Ollodagos*, 2000, vol. XIV, p. 179-276.
- SERGENT, Bernard. *Le livre des dieux. Celtes et Grecs/2*. Paris : Payot & Rivages, 2004.
- SERGENT, Bernard. Les quatre grandes fêtes irlandaises en Gaule, *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, octobre 2009, n° 237, p. 52-74.
- SERGENT, Bernard. *Routes et parcours mythiques*. Bruxelles : Safran, 2011.
- SERRES, Michel, *Le contrat naturel*. Paris : Flammarion, 1992. Champs.
- SERRES, Michel. *Les origines de la géométrie*. Paris : Flammarion, 1993. Champs.

- SERRES, Michel. Sous la direction de. *Eléments d'histoire des sciences*. Paris : Larousse-Bordas, 1997. In extenso.
- SERVAIS, Jean Claude. *Le dernier brame*. Bruxelles : Dupuis, 2011. Aire Libre.
- SERVIER, Jean. *L'homme et l'invisible*. Monaco : Le Rocher, 1994. La Pierre Philosophale.
- SICARD, Harald von. Der wunderbare Hirsch. *Acta ethnographica academia scientiarum hungaricae*, 1971, vol. 120, n° 3-4, p. 231-286.
- SILIUS ITALICUS. *Les guerres puniques*. Paris : Errances, 2006.
- SIMAAN, Arkan et FONTAINE, Joëlle. *L'image du monde des Babyloniens à Newton*. Paris : ADAPT Editions, 1999.
- SOKAL, Alan et BRICMONT, Jean. *Impostures intellectuelles*. Odile Jacob, 1997.
- SOLER, Léna. *Introduction à l'épistémologie*. Paris : Ellipses, 2000. Philo.
- SOMMER, François. *La chasse imaginaire*. Paris : Robert Laffont, 1969.
- SOUVESTRE, Emile. La Groac'h de l'île de Lok. In *Le foyer breton. Contes et récits populaires*. Paris : Henri Laurens, 1926. Les succès d'antan. p 74-87.
- SOUVESTRE, Emile. Le diable devenu recteur. In *Le foyer breton. Contes et récits populaires*. Paris : Henri Laurens, 1926. Les succès d'antan. p 61-73.
- SOUVESTRE, Emile. Les korils de Plauden. In *Le foyer breton. Contes et récits populaires*. Paris : Henri Laurens, 1926. Les succès d'antan. p 88-99.
- STANESCO, Michel. *La légende du Graal dans les littératures européennes*. Paris : Le livre de poche, 2006. La pochothèque, 2006.
- STEADMAN, John M. Falstaff as Actaeon: A Dramatic Emblem. *Shakespeare Quarterly*, 1963, vol. XIV, n° 3, Summer 1963, p. 231-44.
- STENGERS, Isabelle. *L'invention des sciences modernes*. Paris : Flammarion, 1995. Champs.
- STENGERS (Isabelle), BENSAUDE-VINCENT (Bernadette). *Cent mots pour commencer à penser les sciences*. Paris : Les empêcheurs de penser en rond, 2003.
- STERCKX, Claude. *Eléments de cosmogonie celtique*. Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, 1986.
- STERCKX, Claude. *Les dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*. Bruxelles : SBEC, 1994. Mémoires de la SBEC.
- STERCKX, Claude. *Dieux d'eau : Apollons celtes et gaulois*. Bruxelles : SBEC, 1996. Mémoires de la SBEC.
- STERCKX, Claude. *Sangliers père et fils. Rites, dieux et mythes celtes du porc et du sanglier*. Bruxelles : SBEC, 1998. Mémoires de la SBEC.
- STERCKX, Claude. *Des dieux et des oiseaux*. Bruxelles : SBEC, 2000. Mémoires de la SBEC.
- STERCKX, Claude. *Essai de dictionnaire des dieux, héros, mythes et légendes celtes*. Bruxelles : SBEC, 2005. Mémoires de la SBEC.
- STERCKX, Claude. *Taranis, Sucellos et quelques autres. Les dieux souverains des Celtes de la Gaule à l'Irlande*. Bruxelles, SBEC, 2005.
- STERCKX, Claude. *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens*. Bruxelles. SBEC, 2005.
- STERCKX, Claude. *Mythologie du monde celte*. Paris : Hachette, 2009. Marabout.
- STERCKX, Claude. *Mythes et dieux celtes*. Paris : L'Harmattan, 2010. Kubaba.
- STERCKX, Claude. Les regalia des Celtes. L'Harmattan, 2011. *Eurasie*, n° 21, p. 187-232.

- STERCKX, Claude. Rigan : saint ermite ou déesse préchrétienne ? *Bulletin d'information de la SBEC*, 2011, vol XXV, n° 210, p. 47-48.
- STEWART, Ian. *Dieu joue-t-il aux dés ? Les mathématiques du chaos*. Paris : Flammarion, 1998. Champs.
- SURVILLE, Auguste. Les environs de Flers. Histoire générale, féodale et religieuse de quatorze communes du canton. Flers : Folloppe, 1923.
- TALBOT RICE, Tamara. *Les Scythes*. Paris : Arthaud, 1958.
- TAPIES, Antoni. *La pratique de l'art*. Paris : Gallimard, 1974. Folio Essais.
- TERRASSON, François. *La peur de la nature*. Paris : Sang de la terre, 1988.
- TERVARENT, Guy de. *Attributs et symboles dans l'art profane*. Genève : Droz, 1997.
- TESNIERE, Marie-Hélène et DELCOURT, Thierry, *Bestiaires du Moyen Age. Les animaux dans les manuscrits*. Troyes : Somogy éditions d'art, 2004.
- TESTARD, Alain. De la chasse en France, du sang, et de bien d'autres choses encore. *L'Homme*, 1987, vol. 27, n° 102, p. 151-167.
- THIBAUT DE CHAMPAGNE. *Bestiaires du Moyen Age*. Paris : Stock, 1981.
- THOM, René. *Prédire n'est pas expliquer*. Paris : Flammarion, 1993. Champs, 1993.
- THOMAS, Keith. *Dans le jardin de la nature*. Paris : Gallimard, 1985. Bibliothèque des histoires.
- THOMAS. *Tristan et Iseut*. Paris : Honoré Champion, 1989.
- THOMAS. *Le roman de Tristan*. Paris : Honoré Champion, 2003. Classiques français du Moyen Age.
- THOMPSON, Stith. *Motif-index of folk-literature : a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*. Bloomington : Indiana University Press, 1955-58.
- TIBULLE. Elégie I, à Délie. Paris : Hatier, 2001.
- TILANDER, Gunnar. *Jacques du Fouilloux, la vénerie et l'adolescence*. Karlshamm : Johannsons Boktryckeri, 1967.
- TONNERRE, Noël-Yves. Village et espace villageois dans la Bretagne du Haut Moyen Âge. In: *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 21e congrès, Caen, 1990*. Villages et villageois au Moyen-Age. p. 39-51.
- TONON, Michaël. Sainte Reine et la déesse trivalente celtique, compagne d'Esus-Taranis-Toutatis. *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, juillet 2008, n° 232, p. 65-82.
- TOSI, Renzo. *Dictionnaire des sentences latines et grecques*. Grenoble : Jérôme Million, 2010.
- TRIGANO, Samuel. *Qu'est-ce que la religion ?* Paris : Flammarion, 2001. Champs.
- TRINQUIER, Jean et VENDRIES Christophe. *Chasses antiques. Pratiques et représentations dans le monde gréco-romain (III^e siècle av - IV^e siècle apr. JC)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2009. Archéologie et culture.
- VADE, Yves. Eléments de géodésie gauloise. *IRIS*, 2011, vol. 32, p. 99-122.
- VAN ANDRINGA, William. *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (I^{er}- III^e siècle après J.C.)*. Paris : Errances, 2002.
- VAN DEN BRINK, Frédéric-Henri et BARRUEL, Paul. *Guide des mammifères sauvages de l'Europe Occidentale*. Neuchatel : Delachaux et Niestlé, 1971. Les guides du naturaliste, 1971.

- VAN GENNEP, Arnold. *Le folklore français*. Tomes I, II, III, IV. Paris : Robert Laffont, 1999. Bouquin.
- VARAGNAC, André. *Civilisations traditionnelles et genres de vie*. Paris : Albin Michel, 1948.
- VARTIER, Jean. *Histoires et légendes de la Lorraine mystérieuse*. Paris : Tchou, 1970.
- VAUTHEY, Max et VAUTHEY, Paul. A propos des représentations antiques de la chasse au brame. *Revue archéologique du Centre de la France*, 1968, vol.7, n° 4, p. 335-342.
- VAYSSE, Jean-Marie. *Dictionnaire Kant*. Paris : Ellipse, 2007.
- VERDIER, Paul. *Les chemins du Graal. Voyages initiatiques et pèlerinages de la Celtie*. Paris : Mens sana, 2011.
- VERDIER, Yvonne. *Façons de dire, façons de faire*. Paris : Gallimard, 1975.
- VERGNIoux, Alain. *L'explication dans les sciences*. Bruxelles : De Boeck, 2003. Université.
- VERHOEVEN, Jean-Pierre. *Le clan des cerfs*. Liège : Le Perron, 2003.
- VERNANT, Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre. *La Grèce ancienne.1. Du mythe à la raison*. Paris : Le Seuil, 1990.
- VERNANT, Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre. *La Grèce ancienne.2. L'espace et le temps*. Paris : Le Seuil, 1991.
- VERNANT, Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre. *La Grèce ancienne.3. Rites de passage et transgressions*. Paris : Le Seuil, 1992.
- VIALLES, Noëlle. Dépouiller la bête : l'habillage des carcasses. *Anthropozoologica*, Publications scientifiques du MNHN, 1987, p. 27-30
- VICTOR, Paul-Emile. *Eskimos. Nomades des glaces*. Paris : Hachette, 1972.
- VICTOR, Paul-Emile. *Les survivants du Groenland*. Paris : Robert Laffont, 1977.
- VICTOR, Paul-Emile. *La civilisation du phoque*. Paris : Armand Colin - Raymond Chabaud, 1989.
- VIDAL BELASU, Raimon de. *Nouvelles occitanes du Moyen Age*. Paris : Flammarion, 1992.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris : François Maspero, 1981.
- VILLAINES, Béatrice de et ANDLAU, Guillaume d'. *Les fêtes retrouvées*. Tournai : Casterman, 1997.
- VINCENSINI, Jean-Jacques. *Motifs et thèmes du récit médiéval*. Paris : Nathan, 2000. Université.
- VINCENSINI, Jean-Jacques. Le roman de Mélusine. La fée, les déesses-mères celtiques et la souveraineté. *IRIS*, 2005, vol. 29, p. 89-103.
- VINCENT, Jean-Didier. *Biologie des passions*. Paris : Odile Jacob, 1986.
- VIOLLET-LE-DUC, Eugène. *Dictionnaire raisonné du mobilier de l'époque carolingienne à la renaissance*. Editeur. Paris : Bance, 1858
- VOGLER, Pierre. Les fêtes calendaires alsaciennes sous l'angle sémiologique. *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, 1976, vol. 5, p. 295-309.
- VOGLER, Pierre. Les dictons calendaires revisités. Réflexions préliminaires à la description du temps traditionnel alsacien. *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, 1982, vol.11, p. 205-239.
- VOISENET Jacques. *Bestiaire chrétien : l'imagerie animale des auteurs du haut Moyen Age*. Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994.

- VOISENET, Jacques. *Bêtes et hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du V^e au XII^e siècle*. Turnhout : Brepols, 2000.
- VONS, Jacqueline. *Mythologie et médecine*. Paris : Ellipses, 2000. Sciences humaines en médecine.
- VORAGINE, Jacques de. *La légende dorée*. Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- WAAL, Frans de. *De la réconciliation chez les primates*. Paris : Flammarion, 1992.
- WAAL, Frans de. *Quand les singes prennent le thé. De la culture animale*. Paris : Fayard, 2001.
- WAGNER, Marc-André. *Dictionnaire mythologique et historique du cheval*. Monaco : Le Rocher, 2006.
- WAGNER, Pierre, sous la direction de. *Les philosophes et la science*. Paris : Gallimard, 2002.
- WALTER, Henriette et AVENAS, Pierre. *L'étonnante histoire des noms des mammifères*. Paris : Robert Laffont, 2003.
- WALTER, Henriette. *La mystérieuse histoire des noms d'oiseaux*. Paris : Robert Laffont, 2008.
- WALTER, Philippe. *Canicule. Essai de mythologie sur Yvain de Chrétien de Troyes*. Paris : SEDES, 1988.
- WALTER, Philippe. *La mémoire du temps*. Paris : Honoré Champion, 1989.
- WALTER, Philippe. *Le mythe de la chasse sauvage dans l'Europe médiévale*. Paris : Honoré Champion, 1989.
- WALTER, Philippe. *Le devin maudit. Merlin, Lailoken, Suibhne. Textes et étude*. Grenoble : Ellug, 1999. Moyen Age européen.
- WALTER, Philippe. *Mythologies du porc*. Grenoble : Jérôme Million, 1999.
- WALTER, Philippe. *Merlin ou le savoir du monde*. Paris : Imago, 2000.
- WALTER, Philippe. *Arthur. L'ours et le roi*. Paris : Imago, 2002.
- WALTER, Philippe. *Galaad, le pommier et le Graal*. Paris : Imago, 2004.
- WALTER, Philippe. *Perceval, le pêcheur et le Graal*. Paris : Imago, 2004.
- WALTER, Philippe. *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Age*. Paris : Imago, 2005.
- WALTER, Philippe. *Tristan et Yseut. Le porcher et la truie*. Paris : Imago, 2006.
- WALTER, Philippe. L'héritage celtique dans la littérature médiévale française. In *Les Celtes aux racines de l'Europe*. Monographies du musée royal de Mariemont, 2006. p. 69-78
- WALTER, Philippe. Du chronotope bakhtinien aux topiques de l'imaginaire dans le récit romanesque français (XII-XIII^e siècles). In *Incursiuni in imaginar : sub semnul cronotopolui*. Paris : Imago, 2008. p 6-17.
- WALTER, Philippe. *La fée Mélusine. Le serpent et l'oiseau*. Paris : Imago, 2008.
- WATHELET, Jean Marie. *Dictons des bêtes, des plantes et des saisons*. Paris : Belin, 1985.
- WEISWEILER, Joseph, Vorindogermanische Schichten der Irischen Heldensage. *Zeitschrift für Celtische Philologie*. 1953, p. 1-79.
- WIRTH, Aude. *Les noms de lieux de Meurthe & Moselle. Dictionnaire étymologique*. Haroué : Gérard Louis, 2004.
- XUAN THUAN, Trinh. *Le chaos et l'harmonie. La fabrication du réel*. Paris : Fayard, 1998.
- XUAN THUAN, Trinh. *Origines. La nostalgie des commencements*. Paris : Fayard, 2003.

ZONABEND, Françoise. *La mémoire longue*. Paris : Croisées, Presses Universitaires de France, 1980.

ZUMTHOR, Paul. *La mesure du monde*. Paris : Le Seuil, 1993. Poétique.

Anonymes et collectifs :

KRUUK, Loeske E.B., SLATE, Jon., PEMBERTON, Josephine M., BROTHERSTONE, Sue., GUINNESS, Fiona., CLUTTON-BROCK, Tim, Antler size in red deer : heritability and selection but not evolution. *Molecular Biology and Evolution*. 2002, Oxford University press.

Biodiversité et savoirs naturalistes locaux en France, 2005. Montpellier : CIRAD.

Frozen tombs: the culture and art of the ancient tribes of Siberia. London : British Museum Publications, 1978.

L'imaginaire de la chasse. Hier et demain. Chalon-sur-Saône : Atelier CRC France, 1988.

La légende arthurienne, le Graal et la Table ronde. Paris : Robert Laffont, 1989. Bouquins.

La recherche en éthologie : les comportements animaux et humains. Paris : Le Seuil, 1979.

La saga de Charlemagne. Paris : Traduction française des dix branches de la "Karlsmagnús saga" norroise par LACROIX Daniel W. Paris : Le livre de poche, 2000. La Pochothèque. Classiques modernes.

La suite du roman de Merlin. Paris : Honoré Champion, 2006.

Lais féeriques des XII^e et XIII^e siècles. Paris : Garnier-Flammarion, 1992.

L'anthropologie, état des lieux. Paris: Navarin - Le livre de poche, 1986. Biblio essais. [Paru précédemment n° 97-98 de la revue *L'Homme*].

Le cœur mangé. Récits érotiques et courtois des XII^e et XIII^e siècles. Paris : Stock, 1979. Stock + Moyen Age.

Le devin maudit. Merlin, Lailoken, Suibhne. Textes et étude. Traduit et présenté par WALTER Philippe et collaborateurs, Grenoble: ELLUG, 1999.

Le roman de Perceval ou le Conte du Graal. Genève-Paris. Payot, 1959.

Le roman de Renart. Paris : Honoré Champion, 1969.

Les calendriers, leurs enjeux dans l'espace et dans le temps. Colloque de Cérisy. Editions d'Art, 2002

Les évangiles des quenouilles. Paris : Imago, 1987.

Les usages de la nature. Paris : MSH et EHESS et CNRS, 1985. Le genre humain 12.

Récits d'amour et de chevalerie. XII^e XV^e siècles. Paris : Robert Laffont, 2000. Coll. Bouquins.

The Continuations of the Perceval (Première continuation). Philadelphie : éditeur, 1971

Tristan et Iseult. Les poèmes français. La saga norroise. Paris : Le livre de poche, 1989. Lettres gothiques, Librairie Générale Française.

*Références
bibliographiques*

- [1] BACHELARD (Gaston), 1949, p 56
[2] *Deutéronome*, Livre XIV, versets 4-6.
[3] BACHELARD (Gaston), 1971, p 130
[4] CESAR (Jules), 1926, Livre 6, § 16-18
[5] PLINE l'Ancien, 1999, Livre II, § LXXVII
[6] LINDSAY (David), 2011, p 35
[7] BEAUB (Michel), 1985, p 33
[8] MARILLIER (Bernard), 2007, p 36
[9] DAVID (Louis), 2011, p 29
[10] DAVID (Louis), 2011, p 134
[11] DAVID (Louis), 2011, p 134
[12] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 238
[13] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 238
[14] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 239
[15] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 240
[16] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 240
[17] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 241
[18] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 242
[19] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 249
[20] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 250
[21] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 251
[22] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 257
[23] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 262
[24] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 264
[25] STENGERS (Isabelle), BENSAUDE-VINCENT (Bernadette), 2003, p
340
[26] STENGERS (Isabelle), BENSAUDE-VINCENT (Bernadette), 2003, p
340
[27] STENGERS (Isabelle), BENSAUDE-VINCENT (Bernadette), 2003, p
341
[28] HELL (Bertrand), 1987, p 64
[29] HELL (Bertrand), 1987, p 99
[30] HELL (Bertrand), 1987, p 101
[31] BOISROUVRAY (Fernand du), 1980, p 285

- [32] BENTZON (Thérèse), *Revue des Deux Mondes*, 15 juin 1876, p 830.
- [33] MENON (P.L.), Lecotté (R.), 1945, p 31
- [34] REMIGEREAU (François), 1963, p 166
- [35] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN1394, p 25
- [36] REMIGEREAU (François), 1963, p 313
- [37] HASCOET (Joël), 2010, p 689
- [38] HASCOET (Joël), 2010, p 698
- [39] HASCOET (Joël), 2010, p 651
- [40] HASCOET (Joël), 2010, p 652
- [41] HASCOET (Joël), 2010, p 651
- [42] HASCOET (Joël), 2010, p 605
- [43] HASCOET (Joël), 2010, p 605
- [44] HASCOET (Joël), 2010, p 650
- [45] HASCOET (Joël), 2010, p 687
- [46] HASCOET (Joël), 2010, p 651
- [47] HASCOET (Joël), 2010, p 670
- [48] HASCOET (Joël), 2010, p 677
- [49] HEIL (Ernest), 1976, p 11
- [50] HASCOET (Joël), 2010, p 665
- [51] WALTER (Philippe), 2005, p 13
- [52] REMIGEREAU (François), 1963, p 305-306
- [53] REMIGEREAU (François), 1963, p 304
- [54] REMIGEREAU (François), 1963, p 304
- [55] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN1394, p 13
- [56] REMIGEREAU (François), 1963, p 311
- [57] REMIGEREAU (François), 1963, p 311
- [58] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN1394, p 44
- [59] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN1394, p 48
- [60] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN1394, p 24
- [61] REMIGEREAU (François), 1963, p 310
- [62] REMIGEREAU (François), 1963, p 310
- [63] REMIGEREAU (François), 1963, p 310
- [64] REMIGEREAU (François), 1963, p 311
- [65] REMIGEREAU (François), 1963, p 311
- [66] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN1394, p 58
- [67] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN1394, p 43
- [68] REMIGEREAU (François), 1963, p 162
- [69] REMIGEREAU (François), 1963, p 58
- [70] HELL (Bertrand), 1987, p 64
- [71] HELL (Bertrand), 1987, p 68
- [72] HELL (Bertrand), 1987, p 165
- [73] HELL (Bertrand), 1987, p 126
- [74] HELL (Bertrand), 1987, p 123
- [75] HELL (Bertrand), 1987, p 161
- [76] HELL (Bertrand), 1987, p 164
- [77] HELL (Bertrand), 1987, p 96
- [78] HELL (Bertrand), 1987, p 96
- [79] HELL (Bertrand), 1987, p 96
- [80] LEVI-STRAUSS (Claude), 1974, p 238

- [81] HELL (Bertrand), 1987, p 145
 [82] HELL (Bertrand), 1987, p 153
 [83] GUIRAUD (Pierre), 1986, p 73-74
 [84] PICOCHÉ (Jacqueline), 1986, p 66
 [85] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 89-92
 [86] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 89-92
 [87] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 84-86
 [88] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 89-92
 [89] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 89-92
 [90] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 89-92
 [91] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 80-84
 [92] BARDOUT (Michèle), 1980, p 62
 [93] BARDOUT (Michèle), 1980, p 64
 [94] BARDOUT (Michèle), 1980, p 64
 [95] HELL (Bertrand), 1994, p 26
 [96] BARDOUT (Michèle), 1980, p 64
 [97] DUMERCHAT (Frédéric), 2010, p 200
 [98] DUMERCHAT (Frédéric), 2010, p 203
 [99] DUMERCHAT (Frédéric), 2010, p 204
 [100] DUMERCHAT (Frédéric), 2010, p 205
 [101] DUMERCHAT (Frédéric), 2010, p 217
 [102] PELOSSE (Valentin), 1988, p 126
 [103] PELOSSE (Valentin), 1988, p 126
 [104] PELOSSE (Valentin), 1988, p 131
 [105] DUVIVIER DE FORTEMPS (Jean-Luc), 1985, p 43
 [106] REMIGEREAU (François), 1963, p 336
 [107] REMIGEREAU (François), 1963, p 282
 [108] REMIGEREAU (François), 1963, p 55
 [109] REMIGEREAU (François), 1963, p 336
 [110] REMIGEREAU (François), 1963, p 113
 [111] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 76
 [112] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 76
 [113] HAINARD (Robert), 1972, p 50
 [114] SOMMER (François), 1969, p 174
 [115] ELIEN, 2004, Livre VII, § 8, p 179-180
 [116] HEYMER (Armin), 1977, p 26
 [117] HEYMER (Armin), 1977, p 146
 [118] COLLEAUX (Gilbert), 2004, p 77
 [119] REMIGEREAU (François), 1963, p 281
 [120] REMIGEREAU (François), 1963, p 153
 [121] REMIGEREAU (François), 1963, p 336
 [122] REMIGEREAU (François), 1963, p 143
 [123] REMIGEREAU (François), 1963, p 208
 [124] REMIGEREAU (François), 1963, p 113
 [125] REMIGEREAU (François), 1963, p 281
 [126] REMIGEREAU (François), 1963, p 277
 [127] REMIGEREAU (François), 1963, p 281
 [128] REMIGEREAU (François), 1963, p 209
 [129] HEYMER (Armin), 1977, p 86

- [130] REMIGEREAU (François), 1963, p 208-209
 [131] REMIGEREAU (François), 1963, p 159
 [132] REMIGEREAU (François), 1963, p 159
 [133] HEYMER (Armin), 1977, p 37, p 42
 [134] PLINE l'Ancien, 1952, p 62
 [135] LATINI (Brunetto), 1980, p 223
 [136] REMIGEREAU (François), 1963, p 48
 [137] REMIGEREAU (François), 1963, p 281
 [138] POORTVLIET (Rien), 1976, (sans pagination)
 [139] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 74
 [140] HEYMER (Armin), 1977, p 132-133
 [141] REMIGEREAU (François), 1963, p 74
 [142] ARISTOTE, 1994, p 370-371
 [143] REMIGEREAU (François), 1963, p 53
 [144] REMIGEREAU (François), 1963, p 59
 [145] ROLLAND (Eugène), 1967, p 247
 [146] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 74
 [147] PORTE (Maurice de la), Les Épithètes, 1571, ff. 50v°-51r° [Gallica, N0050715_PDF_107_108]
 [148] HEYMER (Armin), 1977, p 37
 [149] HEYMER (Armin), 1977, p 83
 [150] HEYMER (Armin), 1977, p 153
 [151] ARISTOTE, 1994, p 372
 [152] PLINE l'Ancien, 1952, p 62
 [153] HEYMER (Armin), 1977, p 129
 [154] HEYMER (Armin), 1977, p 58
 [155] HEYMER (Armin), 1977, p 147
 [156] HAINARD (Robert), 1972, p 57
 [157] REMIGEREAU (François), 1963, p 277
 [158] REMIGEREAU (François), 1963, p 275
 [159] REMIGEREAU (François), 1963, p 287
 [160] REMIGEREAU (François), 1963, p 256
 [161] REMIGEREAU (François), 1963, p 86
 [162] REMIGEREAU (François), 1963, p 263
 [163] REMIGEREAU (François), 1963, p 177
 [164] REMIGEREAU (François), 1963, p 177
 [165] REMIGEREAU (François), 1963, p 295
 [166] REMIGEREAU (François), 1963, p 294
 [167] BELLIER de VILLIERS (E. et L.), 1904, p 295
 [168] REMIGEREAU (François), 1963, p 239
 [169] REMIGEREAU (François), 1963, p 242
 [170] REMIGEREAU (François), 1963, p 266
 [171] REMIGEREAU (François), 1963, p 78
 [172] REMIGEREAU (François), 1963, p 266
 [173] JADOUL (Gérard) et VERHOEVEN (Jean Pierre), 1990, p 154-155
 [174] DUVIVIER DE FORTEMPS (Jean-Luc), 1985, p 46-47
 [175] SOMMER (François), 1969, p 173
 [176] REMIGEREAU (François), 1963, p 208
 [177] POORTVLIET (Rien), 1976, (sans pagination)

- [178] DUVIVIER DE FORTEMPS (Jean-Luc), 1985, p 43-45
- [179] SOMMER (François), 1969, p 173
- [180] DUVIVIER DE FORTEMPS (Jean-Luc), 1985, p 50
- [181] SOMMER (François), 1969, p 173
- [182] JADOUL (Gérard) et VERHOEVEN (Jean Pierre), 1990, p 154
- [183] REMIGEREAU (François), 1963, p 285
- [184] REMIGEREAU (François), 1963, p 310
- [185] REMIGEREAU (François), 1963, p 172
- [186] REMIGEREAU (François), 1963, p 27
- [187] HEYMER (Armin), 1977, p 24
- [188] HEYMER (Armin), 1977, p 90
- [189] HEYMER (Armin), 1977, p 35, p 50
- [190] HEYMER (Armin), 1977, p 54
- [191] HEYMER (Armin), 1977, p 45
- [192] HEYMER (Armin), 1977, p 66
- [193] HEYMER (Armin), 1977, p 20, p 24
- [194] REMIGEREAU (François), 1963, p 160
- [195] HEYMER (Armin), 1977, p 53
- [196] HEYMER (Armin), 1977, p 77
- [197] HEYMER (Armin), 1977, p 86
- [198] HEYMER (Armin), 1977, p 100
- [199] HEYMER (Armin), 1977, p 41, p 48, p 62
- [200] REMIGEREAU (François), 1963, p 282
- [201] REMIGEREAU (François), 1963, p 282
- [202] HAINARD (Robert), 1972, p 50
- [203] COLLEAUX (Gilbert), 2004, p 101
- [204] COLLEAUX (Gilbert), 2004, p 102
- [205] HAINARD (Robert), 1972, p 52
- [206] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN¹³⁹⁴, p 52
- [207] HAINARD (Robert), 1972, p 52
- [208] REMIGEREAU (François), 1963, p 141-142
- [209] REMIGEREAU (François), 1963, p 141
- [210] AMBELAIN (Robert), 1981, p 35
- [211] DUVIVIER DE FORTEMPS (Jean-Luc), 1985, p 52
- [212] JADOUL (Gérard) et VERHOEVEN (Jean Pierre), 1990, p 155
- [213] GARNIER (André), 1980, p 17
- [214] ROLLAND (Eugène), 1906, p 244
- [215] CORBECHON (Jean), 1980, p 253
- [216] REMIGEREAU (François), 1963, p 266
- [217] REMIGEREAU (François), 1963, p 44
- [218] HAINARD (Robert), 1972, p 54
- [219] ARISTOTE, 1994, p 273
- [220] REMIGEREAU (François), 1963, p 266
- [221] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 98
- [222] HAINARD (Robert), 1972, p 54
- [223] GARNIER (André), 1980, p 76
- [224] SOMMER (François), 1969, p 165
- [225] anonyme, « *La vénerie* », 2009, p 74

[226] BOCQUILLON (Pierre), Gautier (André), quatrième trimestre 1978, p

[227] anonyme, « *La vénerie* », 2009, p 74

[228] PLINE l'Ancien, 1952, p 62

[229] LATINI (Brunetto), 1980, p 224

[230] REMIGEREAU (François), 1963, p 281

[231] REMIGEREAU (François), 1963, p 281

[232] REMIGEREAU (François), 1963, p 256

[233] REMIGEREAU (François), 1963, p 291

[234] REMIGEREAU (François), 1963, p 295

[235] PLINE l'Ancien, 1952, p 63

[236] ELIEN, 2004, Livre XII, § 46, p 84

[237] LATINI (Brunetto), 1980, p 223

[238] REMIGEREAU (François), 1963, p 287

[239] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 97

[240] COLLEAUX (Gilbert), 2004, p 89

[241] COLLEAUX (Gilbert), 2004, p 75

[242] ARISTOTE, 1994, p 485

[243] ESOPE, 1995, p 119

[244] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tyolet, v. 42-49, p. 184

[245] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tyolet, v. 68-71, p. 184

[246] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tyolet, v. 86-95, p 186

[247] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tyolet, v. 106-110, p 188

[248] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tyolet, v. 238-245, p 194

[249] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tyolet, v. 258-261, p 196

[250] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tyolet, v. 296-303, p 198

[251] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tyolet, v. 340-351, p 200

[252] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tyolet, v. 358-363, p 202

[253] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tyolet, v. 453-564, pp.

207-208

[254] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tyolet, v. 498-499, p. 210

[255] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tyolet, v. 668-676, p 220

[256] VINCENSINI (Jean-Jacques), 2005, p 99

[257] VINCENSINI (Jean-Jacques), 2005, p 99

[258] REINBERG (Alain), 1981, p 226

[259] REINBERG (Alain), 1981, p 227

[260] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 78-80

[261] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 80-84

[262] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 513

[263] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 515

[264] MALORY (Thomas), 1994, p 327

[265] MALORY (Thomas), 1994, p 585-586

[266] BECK (Corinne), 1988, p 56

[267] MAYAUD (Jean-Luc), 1988, p 85

[268] VINCENT (Odile), 1988, p 196

[269] VINCENT (Odile), 1988, p 200

[270] HELL (Bertrand), 1985, p 99

[271] HELL (Bertrand), 1985, p 102

[272] HELL (Bertrand), 1985, p 104

- [273] HELL (Bertrand), 1985, p 104
 [274] PELOSSE (Valentin), 1988, p 127
 [275] PELOSSE (Valentin), 1988, p 135
 [276] VOUREC'H (Anne), 1988, p 143
 [277] VOUREC'H (Anne), 1988, p 144
 [278] LALEVEE (Jean Jacques), 2004, p 113
 [279] VERHOEVEN (Jean Pierre), 2003, p 14
 [280] DUVIVIER DE FORTEMPS (Jean-Luc), 1985, p 11
 [281] DUVIVIER DE FORTEMPS (Jean Luc), 2011,
 [282] SERVAIS (Jean Claude), 2011, p 3-4
 [283] DUVIVIER DE FORTEMPS (Jean Luc), 2011,
 [284] PELOSSE (Valentin), 1988, p 126
 [285] PELOSSE (Valentin), 1988, p 126
 [286] PELOSSE (Valentin), 1988, p 133
 [287] PELOSSE (Valentin), 1988, p 133-134
 [288] MATIGNON (Karine Lou), 2003, p 33
 [289] MACHE (François Bernard), 2003, p 44
 [290] MACHE (François Bernard), 2003, p 47
 [291] MACHE (François Bernard), 2003, p 48
 [292] ANDRE (Michel), 2003, p 54
 [293] ROESSLI (Jean Michel), 2002, p 505
 [294] ROESSLI (Jean Michel), 2002, p 508
 [295] MALORY (Thomas), 1994, p 547
 [296] MALORY (Thomas), 1994, p 547
 [297] MALORY (Thomas), 1994, p 548
 [298] REMIGEREAU (François), 1963, p 161
 [299] REMIGEREAU (François), 1963, p 162
 [300] REMIGEREAU (François), 1963, p 162
 [301] REMIGEREAU (François), 1963, p 162
 [302] REMIGEREAU (François), 1963, p 162
 [303] TILANDER (Gunnar), 1967, p 251
 [304] TILANDER (Gunnar), 1967, p 251
 [305] REMIGEREAU (François), 1963, première de couverture
 [306] REBOURCET (Gabriel), 2010, p 303
 [307] REBOURCET (Gabriel), 2010, p XXXVII
 [308] REINBERG (Alain), 1981, p 217
 [309] REMIGEREAU (François), 1963, p 176
 [310] CORBECHON (Jean), 1980, p 260-261
 [311] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 73
 [312] CORBECHON (Jean), 1980, p 250
 [313] PLINE l'Ancien, 1952, p 63
 [314] REMIGEREAU (François), 1963, p 176
 [315] ARISTOTE, 1994, p 484
 [316] PLINE l'Ancien, 1952, p 63
 [317] ELIEN, 2004, Livre VI, § 5, p 144
 [318] REMIGEREAU (François), 1963, p 269
 [319] REMIGEREAU (François), 1963, p 48
 [320] REMIGEREAU (François), 1963, p 269
 [321] REMIGEREAU (François), 1963, p 27

- [322] REMIGEREAU (François), 1963, p 87
- [323] REMIGEREAU (François), 1963, p 309
- [324] HEYMER (Armin), 1977, p 52
- [325] REMIGEREAU (François), 1963, p 172
- [326] REMIGEREAU (François), 1963, p 19
- [327] REMIGEREAU (François), 1963, p 343
- [328] REMIGEREAU (François), 1963, p 343
- [329] REMIGEREAU (François), 1963, p 342
- [330] REMIGEREAU (François), 1963, p 145
- [331] REMIGEREAU (François), 1963, p 162
- [332] REMIGEREAU (François), 1963, p 343
- [333] REMIGEREAU (François), 1963, p 145
- [334] REMIGEREAU (François), 1963, p 215
- [335] ROLLAND (Eugène), 1096, p 235
- [336] REMIGEREAU (François), 1963, p 145
- [337] REMIGEREAU (François), 1963, p 107
- [338] REMIGEREAU (François), 1963, p 263
- [339] REMIGEREAU (François), 1963, p 263
- [340] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 99
- [341] ESOPE, 1995, p 247
- [342] REMIGEREAU (François), 1963, p 286
- [343] REMIGEREAU (François), 1963, p 337
- [344] REMIGEREAU (François), 1963, p 337
- [345] REMIGEREAU (François), 1963, p 339
- [346] REMIGEREAU (François), 1963, p 337
- [347] REMIGEREAU (François), 1963, p 339
- [348] REMIGEREAU (François), 1963, p 254
- [349] ARISTOTE, 1994, Livre III , § XIV, [4]
- [350] REMIGEREAU (François), 1963, p 41
- [351] REMIGEREAU (François), 1963, p 41
- [352] REMIGEREAU (François), 1963, p 205
- [353] REMIGEREAU (François), 1963, p 134
- [354] PLINE l'Ancien, 1952, p 64
- [355] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN 1394, p 65
- [356] BRELERUT (Alain), PINGARD (Aude), THERIEZ (Michel), 1990, p

33-34

- [357] OPPIEN d'Apamée, 2009, p 77
- [358] REMIGEREAU (François), 1963, p 208
- [359] COLLEAUX (Gilbert), 2004, p 68
- [360] REMIGEREAU (François), 1963, p 54
- [361] COLLEAUX (Gilbert), 2004, p 62
- [362] JADOUL (Gérard), 2009, p 171
- [363] LOTZE (Karl), 1979, p 6-9
- [364] COLLEAUX (Gilbert), 2004, p 62
- [365] COLLEAUX (Gilbert), 2004, p 68
- [366] LOTZE (Karl), 1979, p 80
- [367] CHRETIEN de Troyes, Lancelot ou le chevalier de la charrette, 1991, v. 5799-5803, p 361
- [368] REMIGEREAU (François), 1963, p 177

- [369] REMIGEREAU (François), 1963, p 238
- [370] ARISTOTE, 1994, p 484
- [371] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 78-80
- [372] REMIGEREAU (François), 1963, p 285
- [373] REMIGEREAU (François), 1963, p 289
- [374] REMIGEREAU (François), 1963, p 239
- [375] PERNEY (Christian), 2000, p 5
- [376] REMIGEREAU (François), 1963, p 325
- [377] REMIGEREAU (François), 1963, p 324
- [378] REMIGEREAU (François), 1963, p 325
- [379] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN 1394, p 28
- [380] *Le cœur mangé*, Lai du Galant (ou de Lechéor), 1979, p 171
- [381] ARISTOTE, 1994, Livre IX, § XXXVII, [5]
- [382] PLINE l'Ancien, 1952, p 64
- [383] REMIGEREAU (François), 1963, p 93
- [384] REMIGEREAU (François), 1963, p 251
- [385] REMIGEREAU (François), 1963, p 205
- [386] REMIGEREAU (François), 1963, p 239
- [387] *Le cœur mangé*, Roman du châtelain de Couci et de la dame de Fayel, 1979, p 241
- [388] OPPIEN d'Apamée, 2009, p 72
- [389] ARISTOTE, 1994, Livre III, § X, [11]
- [390] HERODOTE, 1985,
- [391] BOURGEOIS (Henri), 1987, p 165
- [392] HERODOTE, 1985,
- [393] OVIDE, 1966, Livre XV, v. 199 sq.
- [394] OVIDE, 1966, Livre II, v. 612-632
- [395] BEROUL, 1989, v. 321-323, p 36
- [396] BEROUL, 1989, v. 1332-1334, p 84
- [397] BEROUL, 1989, v. 1706-1715, p. 100
- [398] BEROUL, 1989, v. 2152-2159, p. 122
- [399] BEROUL, 1989, v. 2307-2310, p 128
- [400] BEROUL, 1989, v. 3917-3919, p 204
- [401] BEROUL, 1989, v. 4201-4210, p 216
- [402] MALORY (Thomas), 1994, p 833
- [403] MALORY (Thomas), 1994, p 840
- [404] REMIGEREAU (François), 1963, p 176
- [405] en marge du folio 21 du manuscrit ms. fr. 95 déposé à la Bibliothèque Nationale
- [406] AUGUSTIN (saint), 1872, internet
- [407] en marge du folio 70 du manuscrit ms. 264 déposé à la Bodleian Library
- [408] AUGUSTIN (saint), 1872, internet
- [409] OVIDE, 1934, Livre III, v. 135-150
- [410] OVIDE, 1934, Livre III, v. 661-674
- [411] OVIDE, 1934, Livre III, v. 733-745
- [412] OVIDE, 1934, Livre III, v. 787-790
- [413] KOSTADINOVA (Guergana), REVELARD (Michel), 2005, p 59
- [414] CHAPPAZ (Maurice), 1994, p 46

- [415] CHAPPAZ (Maurice), 1994, p 47
 [416] SOMMER (François), 1969, p 171
 [417] REMIGEREAU (François), 1963, p 294
 [418] ARISTOTE, 1994, Livre I, § 10, 15
 [419] MAC FARLAND (David, sous la direction de), 1990, p 303
 [420] MAC FARLAND (David, sous la direction de), 1990, p 304
 [421] HAINARD (Robert), 1972, p 19
 [422] FRONTISI-DUCROUX (Françoise), 1981, p 31
 [423] FRONTISI-DUCROUX (Françoise), 1981, p 48
 [424] FRONTISI-DUCROUX (Françoise), 1981, p 54
 [425] FRONTISI-DUCROUX (Françoise), 1981, p 55
 [426] FRONTISI-DUCROUX (Françoise), 1981, p 55
 [427] POPLIN (François), 2003, p 8
 [428] POPLIN (François), 2003, p 8
 [429] POPLIN (François), 2003, p 9
 [430] BADER (Françoise), 1997, p. 492
 [431] BADER (Françoise), 1997, p. 493
 [432] MACDONALD (D.), BARRETT (P.), 1995, planche 45
 [433] LALEVEE (Jean Jacques), 2004, p 49
 [434] LALEVEE (Jean Jacques), 2004, p 41
 [435] LALEVEE (Jean Jacques), 2004, p 113
 [436] SOMMER (François), 1969, p 174
 [437] REMIGEREAU (François), 1963, p 239
 [438] REMIGEREAU (François), 1963, p 239
 [439] REMIGEREAU (François), 1963, p 239
 [440] REMIGEREAU (François), 1963, p 239
 [441] OVIDE, 1966, Livre III, v. 183-200
 [442] GEOFFROY de Monmouth, 1999, p 61
 [443] GEOFFROY de Monmouth, 1999, p 67
 [444] GEOFFROY de Monmouth, 1999, §
 [445] GEOFFROY de Monmouth, 1999, p 71
 [446] GEOFFROY de Monmouth, 1999, p 81
 [447] OVIDE, 1966, Livre III, v. 143-152, p 93
 [448] ROLLAND (Eugène), 1906, p 240
 [449] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 94-95
 [450] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 27-29, p 61
 [451] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 2077-2084, p 126
 [452] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 1919-1924, p 121
 [453] ARISTOTE, 1994, Livre V, § 8, p 264
 [454] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 2428-2438, p 137
 [455] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 6359-6878, p 270-274
 [456] ARRIEN, 2009, Livre XXXIII, chap. I, § 3, p 42-44
 [457] REVELARD (Michel, sous la direction de), 2005, p 38
 [458] REVELARD (Michel, sous la direction de), 2005, p 38
 [459] Site internet Mandragore, image référencée GS KGI S 3466, septembre 2010
- [460] PIERRE de Beauvais, 1980, p 43
 [461] GUILLAUME le Clerc de Normandie, 1980, p 100
 [462] GUILLAUME le Clerc de Normandie, 1980, p 101

- [463] LATINI (Brunetto), 1980, p 217
- [464] JOUHANDEAU (Marcel), 1953, p 198
- [465] MARILLIER (Bernard), 2007, p 36
- [466] ALCRIPE (d', Philippe), 1579,
- [467] HEYMER (Armin), 1977, p 197
- [468] PIERRE de Beauvais, 1980, p 24
- [469] LATINI (Brunetto), 1980, p 216
- [470] OVIDE, 1934, Livre VI, v. 651-664
- [471] OVIDE, 1934, Livre VI, v. 693-712
- [472] OVIDE, 1934, Livre VI, v. 693-712
- [473] OVIDE, 1966, Livre VI, v. 381-392
- [474] HERODOTE, 1985, Livre VII, § 26, p 191
- [475] Site Internet du CNRTL, septembre 2010
- [476] OVIDE, 1966, Livre XI, v. 146-172
- [477] OVIDE, 1966, Livre XI, v. 173-193
- [478] OVIDE, 1966, Livre XI, v. 173-193
- [479] OVIDE, 1934, Livre VI, v. 319-348
- [480] OVIDE, 1934, Livre VI, v. 305-310
- [481] OVIDE, 1934, Livre III, v. 135-150
- [482] OVIDE, 1934, Livre VI, v. 473-483
- [483] OVIDE, 1934, Livre VI, v. 311-318
- [484] OVIDE, 1934, Livre VI, v. 527-551
- [485] OVIDE, 1966, Livre IV, v. 525-542
- [486] OVIDE, 1966, Livre IV, v. 525-542
- [487] OVIDE, 1934, Livre III, v. 729-737
- [488] OVIDE, 1934, Livre III, v. 746-759
- [489] REMIGEREAU (François), 1963, p 336
- [490] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN 1394, p 59
- [491] DURAND (François), 2002, p 17
- [492] MENON (P.L.), Lecotté (R.), 1945, p 104-105
- [493] ELIEN, 2004, Livre III, § 7, p 64
- [494] ELIEN, 2004, Livre IX, § 55, p 243
- [495] MALORY (Thomas), 1994, p 381
- [496] MALORY (Thomas), 1994, p 420
- [497] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 505
- [498] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 505
- [499] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 505
- [500] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 507
- [501] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 507
- [502] AMBELAIN (Robert), 1981, p 52-53
- [503] *Le roman de Tristan*, La folie Tristan de Berne, 2003, p 317
- [504] *Le roman de Tristan*, La folie Tristan de Berne, 2003, p 319
- [505] *Le devin maudit*, La folie de Suibhne, 1999, p 228
- [506] *Le devin maudit*, La folie de Suibhne, 1999, p 209

- [507] ALCRIPE (d', Philippe), 1579, p 138-139
- [508] ALCRIPE (d', Philippe), 1579, p 52-53
- [509] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 208
- [510] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 221
- [511] HAINARD (Robert), 1972, p 80
- [512] MARIE de France, Lanval, 1994, v. 11-14, p 144
- [513] MARIE de France, Lanval, 1994, v. 19-23, p 144
- [514] MARIE de France, Lanval, 1994, v. 45-48, p 146
- [515] MARIE de France, Lanval, 1994, v. 135-142, p 150
- [516] MARIE de France, Lanval, 1994, v. 259-268, p 158
- [517] MARIE de France, Lanval, 1994, v. 269-183, p 158
- [518] MARIE de France, Lanval, 1994, v. 638-644, p 176
- [519] *Le devin maudit*, La folie de Suibhne, 1999, p 209
- [520] REMIGEREAU (François), 1963, p 251
- [521] DUMEZIL (Georges), 1983, p 12-13
- [522] HEYMER (Armin), 1977, p 125-126
- [523] DUMEZIL (Georges), 1983, p 13
- [524] DUMEZIL (Georges), 1983, p 14
- [525] DUMEZIL (Georges), 1983, p 14
- [526] DUMEZIL (Georges), 1983, p 15
- [527] DUMEZIL (Georges), 1983, p 7
- [528] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 77
- [529] ROLLAND (Eugène), 1906, p 240
- [530] DIDEROT (Denis), LE ROND D'ALEMBERT (Jean), 1993, p 134
- [531] ELIEN, 2004, Livre XI, § 26, p 51
- [532] PLINE l'Ancien, 1952, p 62
- [533] ARISTOTE, 1994, p 483
- [534] ELIEN, 2004, Livre VI, § 11, p 147
- [535] ESOPE, 1995, p 103
- [536] LATINI (Brunetto), 1980, p 218-219
- [537] BOISROUVRAY (Fernand du), 1980, p 159
- [538] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 80-84
- [539] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 80-84
- [540] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 84-86
- [541] DONA (Carlo), 2009, p 58
- [542] DONA (Carlo), 2009, p 59
- [543] DONA (Carlo), 2009, p 60
- [544] DONA (Carlo), 2009, p 60
- [545] DONA (Carlo), 2009, p 75
- [546] DONA (Carlo), 2009, p 78
- [547] DONA (Carlo), 2009, p 80
- [548] REVELARD (Michel, sous la direction de), 2005, p 22
- [549] REVELARD (Michel, sous la direction de), 2005, p 22
- [550] REVELARD (Michel, sous la direction de), 2005, p 22
- [551] REVELARD (Michel, sous la direction de), 2005, p 20
- [552] FRONTISI-DUCROUX (Françoise), 1997, p 441
- [553] FRONTISI-DUCROUX (Françoise), 1997, p 442
- [554] FRONTISI-DUCROUX (Françoise), 1997, p 442
- [555] FRONTISI-DUCROUX (Françoise), 1997, p 443

- [556] FRONTISI-DUCROUX (Françoise), 1997, p 445
 [557] FRONTISI-DUCROUX (Françoise), 1997, p 446
 [558] FRONTISI-DUCROUX (Françoise), 1997, p 448
 [559] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 261
- [560] LAJOYE (Patrice), 2008, p 74
 [561] LAJOYE (Patrice), 2008, p 74
 [562] LAJOYE (Patrice), 2008, p 75
 [563] LAJOYE (Patrice), 2008, p 75
 [564] GRANT (Michael) et Hazel (John), 1975, p 204
 [565] GRANT (Michael) et Hazel (John), 1975, p 375
 [566] JOUHANDEAU (Marcel), 1953, p 198
 [567] BOCQUILLON (Pierre), GAUTIER (André), quatrième trimestre 1978, p 20
 [568] BOCQUILLON (Pierre), GAUTIER (André), quatrième trimestre 1978, p 21
 [569] BOCQUILLON (Pierre), GAUTIER (André), quatrième trimestre 1978, p 21
 [570] DUFOUR (L.), 1978, p 44
 [571] PLINE l'Ancien, 1952, p 62
 [572] ESOPE, 1995, p 101
 [573] ESOPE, 1995, p 103
 [574] CHRETIEN de Troyes, *Le chevalier au lion*, 1994, v. 331-338, p 722
 [575] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, Owein ou le conte de la dame à la fontaine, 1993, p 213
 [576] ARISTOTE, 1994, p 357
 [577] ARISTOTE, 1994, p 356
 [578] ELIEN, 2004, Livre VII, § 27, p 192
 [579] ELIEN, 2004, Livre XII, § 17, p 69
 [580] ELIEN, 2004, Livre VII, § 27, p 193
 [581] HAINARD (Robert), 1972, p 44
 [582] HAINARD (Robert), 1972, p 120
 [583] HAINARD (Robert), 1972, p 121
 [584] ELIEN, 2004, Livre V, § 27, p 124
 [585] ELIEN, 2004, Livre III, § 32, p
 [586] MAC DONALD (D.) BARRETT (P.), 1995, p 216
 [587] AULAGNIER (S.) et collaborateurs, 2008, p 152
 [588] HAINARD (Robert), 1972, p 121
 [589] MAC DONALD (D.), BARRETT (P.), 1995, p 214
 [590] AULAGNIER (S.) et collaborateurs, 2008, p 152
 [591] HAINARD (Robert), 1972, p 134-135
 [592] HAINARD (Robert), 1972, p 123
 [593] HAINARD (Robert), 1972, p 63
 [594] MAC DONALD (D.), BARRETT (P.), 1995, p 209
 [595] HERODOTE, 1985, Livre IV, § 24-25, p 369
 [596] ISIDORE de Séville, 1986, Livre XIV, chap. VI, § 9
 [597] GEOFFROY de Monmouth, 1999, p 123
 [598] ELIEN, 2004, Livre X, § 48
 [599] DUFOUR (L.), 1978, p 44

- [600] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 77
- 21 [601] BOCQUILLON (Pierre), Gautier (André), quatrième trimestre 1978, p
- 21 [602] BOCQUILLON (Pierre), Gautier (André), quatrième trimestre 1978, p
- 21 [603] BOCQUILLON (Pierre), Gautier (André), quatrième trimestre 1978, p
- [604] ARISTOTE, 1994, Livre VIII, § 3, p 426
- [605] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 29
- [606] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 29
- [607] PLINE l'Ancien, 1999, Livre X, § 46, p 141-142
- [608] BAUFLE (Jacques), 1975, p 39-40
- [609] ELIEN, 2004, Livre VI, § 42, p 160-161
- [610] ELIEN, 2004, Livre XII, § 36, p 78-79
- [611] ELIEN, 2004, Livre X, § 18, p 17
- [612] MONTREYNAUD (Françoise), 1993, p 145
- [613] ARISTOTE, 1994, Livre VIII, § 3, p 426
- [614] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, I. Pwyll, prince de Dyved, 1993, p 36
- [615] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, I. Pwyll, prince de Dyved, 1993, p 37
- [616] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, I. Pwyll, prince de Dyved, 1993, p 42
- [617] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, I. Pwyll, prince de Dyved, 1993, p 55
- [618] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, I. Pwyll, prince de Dyved, 1993, p 52
- [619] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, I. Pwyll, prince de Dyved, 1993, p 52-53
- [620] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, I. Pwyll, prince de Dyved, 1993, p 55
- [621] REMIGEREAU (François), 1963, p 297
- [622] MAC FARLAND (David, sous la direction de), 1990, p 257
- [623] MAC FARLAND (David, sous la direction de), 1990, p 260
- [624] MAC FARLAND (David, sous la direction de), 1990, p 256
- [625] MAC FARLAND (David, sous la direction de), 1990, p 259
- [626] HAINARD (Robert), 1972, p 73
- [627] PLINE l'Ancien, 1994, p 64-65
- [628] PHÉBUS (Gaston, dit), 1854
- [629] CESAR (Jules), 1926
- [630] BEFFA (Marie-Lise), Delaby (Laurence), 1999, p 171
- [631] *Le devin maudit*, La folie de Suibhne, 1999, p 228
- [632] ELIEN, 2004, Livre II, § 16, p 43
- [633] BEAUJEU (Renaud de), 2003, v. 1277-1282, p 76
- [634] REMIGEREAU (François), 1963, p 325
- [635] REMIGEREAU (François), 1963, p 251-252
- [636] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2011, p 179
- [637] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2011, p 179
- [638] LALEVEE (Jean Jacques), 2004, p 44-45

- [639] ARISTOTE, 1994, Livre IX, § XXXVIII, [6]
 [640] ARISTOTE, 1994, Livre IX, § 49B, p 553
 [641] MARILLIER (Bernard), 2007, p 36
 [642] BRELERUT (Alain), PINGARD (Aude), THERIEZ (Michel, 1990, p
 13
 [643] HAINARD (Robert), 1972, p 56
 [644] BRELERUT (Alain), PINGARD (Aude), THERIEZ (Michel, 1990, p
 13
 [645] HAINARD (Robert), 1972, p 50
 [646] HERODOTE, 1985, Livre IV, § 24-25, p 369
 [647] FROISSART (Jean), 1989, p 1048
 [648] FROISSART (Jean), 1989, p 1049
 [649] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tydorel, v. 177-180, p
 162
 [650] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tydorel, v. 288-290, p
 168
 [651] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tydorel, v. 331-335, p
 170
 [652] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tydorel, v. 485-488, p
 178
 [653] ARISTOTE, 1994, p 483
 [654] PLINE l'Ancien, 1952, p 62
 [655] LATINI (Brunetto), 1980, p 222
 [656] LATINI (Brunetto), 1980, p 222-223
 [657] PIERRE de Beauvais, 1980, p 54
 [658] PIERRE de Beauvais, 1980, p 54
 [659] REMIGEREAU (François), 1963, p 229
 [660] HAINARD (Robert), 1972, p 54
 [661] HAINARD (Robert), 1972, p 54
 [662] REMIGEREAU (François), 1963, p 269
 [663] ROLLAND (Eugène), 1906, p 224
 [664] ARISTOTE, 1994, p 483
 [665] PLINE l'Ancien, 1952, p 63
 [666] ARISTOTE, 1994, p 483
 [667] ROLLAND (Eugène), 1906, p 240
 [668] PLINE l'Ancien, 1952, p 62-63
 [669] REMIGEREAU (François), 1963, p 336
 [670] REMIGEREAU (François), 1963, p 336
 [671] REMIGEREAU (François), 1963, p 123
 [672] RABELAIS (François), 1993, p 70
 [673] HAINARD (Robert), 1972, p 76
 [674] REMIGEREAU (François), 1963, p 252
 [675] HAINARD (Robert), 1972, p 74
 [676] MACDONALD (D.) , BARRETT (P.), 1995, p 205-206
 [677] PLINE l'Ancien, 1952, p 66
 [678] CESAR (Jules), 1926
 [679] ELIEN, 2004, Livre II, § 16, p 43
 [680] LATINI (Brunetto), 1980, p 237
 [681] Denys (dédié à), anonyme, 2009, p 246

- [682] Denys (dédié à), anonyme, 2009, p 254
- [683] HEYMER (Armin), 1977, p 173
- [684] REMIGEREAU (François), 1963, p 162
- [685] REMIGEREAU (François), 1963, p 337
- [686] REMIGEREAU (François), 1963, p 337
- [687] HEYMER (Armin), 1977, p 187
- [688] REMIGEREAU (François), 1963, p 337
- [689] REMIGEREAU (François), 1963, p 339
- [690] REMIGEREAU (François), 1963, p 286
- [691] REMIGEREAU (François), 1963, p 339
- [692] ARISTOTE, 1994, p 484
- [693] PLINE l'Ancien, 1952, p 64
- [694] REMIGEREAU (François), 1963, p 41
- [695] REMIGEREAU (François), 1963, p 53
- [696] REMIGEREAU (François), 1963, p 59
- [697] GENERMONT (Jean), Perrin (Catherine), 2003, 4ème de couverture
- [698] ROLAND (Joseph), 1967, p 64
- [699] ROLAND (Joseph), 1967, p 65
- [700] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 99
- [701] HOUDENC (Raoul de), 2004, p 247
- [702] AMBELAIN (Robert), 1981, p 43
- [703] AMBELAIN (Robert), 1981, p 44
- [704] AMBELAIN (Robert), 1981, p 44
- [705] HESIODE, 1999, v. 411-422, p 41-42
- [706] HESIODE, 1999, p 203
- [707] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai du trot, v. 68-74, p 318
- [708] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai du trot, v. 99-108, p 320
- [709] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai du trot, v. 139-144, p 322
- [710] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai du trot, v. 150-156, p 322
- [711] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai du trot, v. 125-135, p 320
- [712] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai du trot, v. 161-166, p 322
- [713] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai du trot, v. 241-250, p 328
- [714] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai du trot, v. 241-250, p 328
- [715] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai du trot, v. 186-192, p 324
- [716] ARISTOTE, 1994, Livre V, § 8, p 264
- [717] TOSI, 2010.
- [718] *Les évangiles des quenouilles*, 1987, p 107
- [719] ARISTOTE, 1887, Livre IV, § II [3]
- [720] MALORY (Thomas), 1994, p 918
- [721] VITRUEVE, 1988, Livre VI, §1, p 201
- [722] VITRUEVE, 1988, Livre VI, §1, p 201
- [723] VITRUEVE, 1988, Livre VI, §2, p 203
- [724] CREMADES (Michèle), 1993, p 323
- [725] CREMADES (Michèle), 1993, p 323
- [726] MARIE de France, 1994, v. 114-124, p 266
- [727] MARIE de France, 1994, v. 201-204, p 270
- [728] MARIE de France, 1994, v. 215-224, p 272
- [729] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, Owein ou le conte de la dame à la fontaine, 1993, p 216

- [730] CHRETIEN de Troyes, *Le chevalier au lion*, 1994, v. 286-291, p 720
- [731] CHRETIEN de Troyes, *Le chevalier au lion*, 1994, v. 295-303, p 721
- [732] CHRETIEN de Troyes, *Le chevalier au lion*, 1994, v. 331-338, p 722
- [733] CHRETIEN de Troyes, *Le chevalier au lion*, 1994, v. 377-398, p 723-
- [734] CHRETIEN de Troyes, *Le chevalier au lion*, 1994, v. 706-711, p 734
- [735] CHRETIEN de Troyes, *Le chevalier au lion*, 1994, v. 810-812, p 737
- [736] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 82
- [737] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 83
- [738] BOEKHOORN (Dimitri), 2008, p 150
- [739] CORBECHON (Jean), 1980, p 263
- [740] OVIDE, 1934, *Livre IV*, v. 811-826
- [741] OVIDE, 1934, *Livre IV*, v. 833-844
- [742] MENON (P.L.), LECOTTÉ (R.), 1945, p 39
- [743] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 130
- [744] MENON (P.L.), Lecotté (R.), 1945, p 39
- [745] BEAUVIALA (Anne-Christine), 1999, p 35
- [746] AURAY (Christophe), 2009, p 28
- [747] AURAY (Christophe), 2009, p 31
- [748] BEAUVIALA (Anne-Christine), 1999, p 37
- [749] MENON (P.L.), LECOTTÉ (R.), 1945, p 39
- [750] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 208 sq
- [751] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 128
- [752] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 130
- [753] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 208 sq
- [754] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 128
- [755] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 148
- [756] MENON (P.L.), LECOTTÉ (R.), 1945, p 4
- [757] BEAUVIALA (Anne-Christine), 1999, p 103
- [758] BEAUVIALA (Anne-Christine), 1999, p 103
- [759] BEAUVIALA (Anne-Christine), 1999, p 103
- [760] BEAUVIALA (Anne-Christine), 1999, p 103
- [761] BEAUVIALA (Anne-Christine), 1999, p 103
- [762] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 101
- [763] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 148
- [764] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 147
- [765] BEAUVIALA (Anne-Christine), 1999, p 107
- [766] BEAUVIALA (Anne-Christine), 1999, p 107
- [767] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 145
- [768] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 148
- [769] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 120
- [770] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 146
- [771] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 143
- [772] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 48
- [773] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 146
- [774] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 225 sq.
- [775] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 146
- [776] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 169
- [777] KABAKOVA (Galina), 1998, p 52

- [778] KABAKOVA (Galina), 1998, p 60
 [779] KABAKOVA (Galina), 1998, p 182
 [780] KABAKOVA (Galina), 1998, p 183
 [781] KABAKOVA (Galina), 1998, p 184
 [782] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2459
 [783] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2387
 [784] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2389
 [785] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2455
 [786] MARCHAND (Anne), 2012, p 44
 [787] internet : « Curiosités du Gâtinais – Audeville »
lesaventuresdeguy.free.fr/index.php/curiosites.html?start=1
 [788] internet : « Curiosités du Gâtinais – Audeville »
lesaventuresdeguy.free.fr/index.php/curiosites.html?start=1
 [789] internet : « Curiosités du Gâtinais – Audeville »
lesaventuresdeguy.free.fr/index.php/curiosites.html?start=1
 [790] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 158
 [791] MENON (P.L.), LECOTTÉ (R.), 1945, p 27
 [792] MARCHAND (Anne), 2012, p 47-48
 [793] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2452
 [794] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2459
 [795] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2450
 [796] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2448
 [797] MARCHAND (Anne), 2012, p 45
 [798] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2452
 [799] MARCHAND (Anne), 2012, p 56
 [800] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2458
 [801] MARCHAND (Anne), 2012, p 58
 [802] LACROIX (Jacques), 2011, p 38
 [803] DE VRIES (Jan), 1988, p 124
 [804] DE VRIES (Jan), 1988, p 124
 [805] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2359
 [806] DAVID (Louis), 2011, p 356
 [807] ALBERT-MAGNO (Félix), 1987, p 47
 [808] LAURENT (Donatien), 1995, p 56
 [809] ALBERT-MAGNO (Félix), 1987, p 47
 [810] DE VRIES (Jan), 1988, p 233
 [811] DE VRIES (Jan), 1988, p 234
 [812] DE VRIES (Jan), 1988, p 234
 [813] DELAMARRE (Xavier), 2001, p 226
 [814] DELAMARRE (Xavier), 2001, p 226
 [815] DE VRIES (Jan), 1988, p 235
 [816] LE ROUX (Françoise) , GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1995, p
 23
 [817] LE ROUX (Françoise) , GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1995, p
 24
 [818] DE VRIES (Jan), 1988, p 237
 [819] DE VRIES (Jan), 1988, p 238
 [820] DE VRIES (Jan), 1988, p 238
 [821] LAURENT (Donatien), 1995, p 20

- [822] LAURENT (Donatien), 1995, p 21
 [823] LAURENT (Donatien), 1995, p 21
 [824] LAURENT (Donatien), 1995, p 21
 [825] LAURENT (Donatien), 1995, p 21
 [826] MENON (P.L.), LECOTTÉ (R.), 1945, p 3
 [827] MENON (P.L.), LECOTTÉ (R.), 1945, p 4-5
 [828] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2310, note 4
 [829] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2310
 [830] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2310
 [831] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2310
 [832] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2311
 [833] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2311
 [834] BELMONT (Nicole), 1974, p 135
 [835] BELMONT (Nicole), 1974, p 140
 [836] BELMONT (Nicole), 1974, p 67
 [837] BELMONT (Nicole), 1974, p 67-68
 [838] BELMONT (Nicole), 1974, p 68
 [839] PAUZÉ (Robert), 1996, p 36
 [840] DUDANT (Anne), 2010, p 38
 [841] DUDANT (Anne), 2010, p 38
 [842] DUDANT (Anne), 2010, p 38
 [843] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, I. Pwyll, prince de Dyved, 1993, p 50
 [844] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 100-101
 [845] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 103
 [846] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 106-107
 [847] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 111
 [848] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 112
 [849] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 115
 [850] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 116
 [851] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 118
 [852] BEAUVIALA (Anne-Christine), 1999, p 81
 [853] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 143
 [854] *Les évangiles des quenouilles*, 1987, p 102
 [855] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 769
 [856] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 438
 [857] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 443
 [858] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 453
 [859] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 474
 [860] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 476
 [861] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 491
 [862] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 507

- [863] KABAKOVA (Galina), 1998, p 193
 [864] KABAKOVA (Galina), 1998, p 165
 [865] CICERON, 2006, Livre I, § 38
 [866] STERCKX (Claude), 1986, p 70
 [867] MARIE de France, Bisclavret, 1994, v. 3-4, p 126
 [868] MARIE de France, Bisclavret, 1994, v. 307-314, p 142
 [869] internet : "Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne",
www.archive.org/stream/.../traditionsetsup02sbgoog_djvu.txt
 [870] OVIDE, 1966, p 238
 [871] LATINI (Brunetto), 1980, p 220
 [872] RICHARD de FOURNIVAL, 1980, p 149
 [873] PIERRE de Beauvais, 1980, p 50
 [874] COLLEAUX (Gilbert), 2004, p 101
 [875] ARISTOTE, 1994, Livre IX, § VII, [6]
 [876] OVIDE, 1966, Livre XV, v. 389-90
 [877] PLINE l'Ancien, 1999, Livre XXX, § 6, p 305
 [878] PLINE l'Ancien, 1999, Livre XXV, § 10, p 273
 [879] CHRETIEN de Troyes, Cligès, 1994, v. 3154-3160, p 386
 [880] CHRETIEN de Troyes, Cligès, 1994, v. 5698-5706, p 464
 [881] RICHARD de FOURNIVAL, 1980, p 138-139
 [882] SEBILLOT (Paul), 1984, p 101
 [883] VONS (Jacqueline), 2000, p 17
 [884] DAVID (Louis), 2011, p 114
 [885] ARISTOTE, 1994, Livre IX, § VII, [7]
 [886] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen*
Age, I. Pwyll, prince de Dyved, 1993, p 53
 [887] *Le devin maudit*, La folie de Suibhne, 1999, p 206
 [888] ARISTOTE, 1994, Livre IX, § XXIV, [5]
 [889] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 17
 [890] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 120
 [891] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 123
 [892] ARISTOTE, 1995, Livre I, 642a, § 1 et 14-16, p 45
 [893] ARISTOTE, 1995, Livre I, 642a, § 24-26, p 46
 [894] ARISTOTE, 1995, Livre I, 645b, 15 sq, p 59
 [895] ARISTOTE, 1995, Livre I, 642b, p 46
 [896] ARISTOTE, 1994, Livre I, § 10, 15
 [897] ARISTOTE, 1994, p 483
 [898] ARISTOTE, 1995, Livre I, 645b, 10 sq, p 59
 [899] ARISTOTE, 1994, p 370-371
 [900] ARISTOTE, 1994, p 385
 [901] ARISTOTE, 2008, Livre VII, § 16, 1335 a 22 sq, p 423
 [902] ARISTOTE, 2008, Livre VII, § 16, 1335 a 22 sq, p 424
 [903] PLINE l'Ancien, 1994, p 64-65
 [904] PLINE l'Ancien, 1994, p 64-65
 [905] PLINE l'Ancien, 1994, p 65
 [906] DIERKENS (Alain), 2006, p 80
 [907] DIERKENS (Alain), 2002, p 90
 [908] FLAUBERT (Gustave), 1973, p 172
 [909] FLAUBERT (Gustave), 1973, p 173

- [910] FLAUBERT (Gustave), 1973, p 75-76
 [911] FLAUBERT (Gustave), 1973, p 76
 [912] FLAUBERT (Gustave), 1973, p 76
 [913] FLAUBERT (Gustave), 1973, p 77
 [914] FLAUBERT (Gustave), 1973, p 89
 [915] DIERKENS (Alain), 2006, p 82
 [916] ROLAND (Joseph), 1967, p 63
 [917] ROLAND (Joseph), 1967, p 59
 [918] KABAKOVA (Galina), 1998, p 160
 [919] LATINI (Brunetto), 1980, p 212
 [920] RICHARD de FOURNIVAL, 1980, p 131
 [921] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 242
 [922] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 243
 [923] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 244
 [924] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 244
 [925] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 273
 [926] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 267
 [927] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 267
 [928] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 266
 [929] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 266
 [930] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 266
 [931] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 272
 [932] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 271
 [933] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 247
 [934] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 247
 [935] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 248
 [936] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 249
 [937] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 250
 [938] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 254
 [939] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 255

- [940] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 256
- [941] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 256
- [942] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 259
- [943] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 261
- [944] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 262
- [945] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de l'espine. 1992, v. 167-231
- [946] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de l'espine. 1992, v. 307-470
- [947] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de l'espine. 1992, v. 418-426, p 249-250.
- [948] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de l'espine. 1992, v. 471-503
- [949] KABAKOVA (Galina), 1998, p 126
- [950] KABAKOVA (Galina), 1998, p 126
- [951] KABAKOVA (Galina), 1998, p 117
- [952] KABAKOVA (Galina), 1998, p 118
- [953] KABAKOVA (Galina), 1998, p 118
- [954] KABAKOVA (Galina), 1998, p 118
- [955] KABAKOVA (Galina), 1998, p 116
- [956] KABAKOVA (Galina), 1998, p 120
- [957] KABAKOVA (Galina), 1998, p 67
- [958] KABAKOVA (Galina), 1998, p 67
- [959] KABAKOVA (Galina), 1998, p 68
- [960] REMIGEREAU (François), 1963, p 226
- [961] ELIEN, 2004, Livre II, § 9, p 37-38
- [962] OPPIEN d'Apamée, 2009, p 77-78
- [963] OPPIEN d'Apamée, 2009, p 78-79
- [964] ARISTOTE, 1994, p 484-485
- [965] HAINARD (Robert), 1972, p 46
- [966] COLLEAUX (Gilbert), 2004, p 64-65
- [967] COLLEAUX (Gilbert), 2004, p 65
- [968] PLINE l'Ancien, 1952, p 64-65
- [969] internet : "Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne", www.archive.org/stream/.../traditionsetsup02sbgoog_djvu.txt
- [970] PLINE l'Ancien, 1952, p 64
- [971] PLINE l'Ancien, 1952, p 63
- [972] PIERRE de Beauvais, 1980, p 54
- [973] LATINI (Brunetto), 1980, p 223
- [974] ELIEN, 2004, Livre VIII, §, 6, p 209
- [975] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 85
- [976] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 137
- [977] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 137
- [978] ARISTOTE, 1994, Livre IX, § VII, [2]
- [979] LATINI (Brunetto), 1980, p 222-223
- [980] ELIEN, 2004, Livre V, § 46, p 133-134
- [981] ELIEN, 2004, Livre III, § 5, p 63

- [982] ELIEN, 2004, Livre IX, § 26, p 233
 [983] REMIGEREAU (François), 1963, p 238
 [984] PLINE l'Ancien, 1952, p 62
 [985] REMIGEREAU (François), 1963, p 321
 [986] MARIE de France, 1994, v. 1032-1054, pp.334-335
 [987] ESOPE, 1995, p 83
 [988] ROLLAND (Eugène), 1967, p 63
 [969] internet : "Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne",
www.archive.org/stream/.../traditionsetsup02sbgoog_djvu.txt
 [990] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 16
 [991] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 16
 [992] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 16
 [993] non publié. Communication personnelle, 2011.
 [994] ELIEN, 2004, Livre XVII, § 10, p 185
 [995] CORBECHON (Jean), 1980,
 [996] EBNER (Otto), 1907, p 90
 [997] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 137
 [998] *Chrétien de Troyes, Romans*, Le chevalier au lion, 1994, v. 380-383, p
 723
 [999] ROLAND (Joseph), 1967, p 56
 [1000] AUGUSTIN (saint), 1872, internet
 [1001] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 262
 [1002] *Tristan et Iseult*. La saga norroise, 1989, p 531
 [1003] *Tristan et Iseult*. La saga norroise, 1989, p 532
 [1004] VITRUVÉ, 1988, Livre VIII, § III, p 259
 [1005] ELIEN, 2004, Livre X, § 40, p 28
 [1006] ELIEN, 2004, Livre III, § 41, p 78
 [1007] ELIEN, 2004, Livre IV, § 52, p 106-107
 [1008] ELIEN, 2004, Livre XVI, § 20, p 168-169
 [1009] CESAR (Jules), 1926, Livre 26, § 7
 [1010] PIERRE de Beauvais, 1980, p 38-39
 [1011] GUILLAUME le Clerc de Normandie, 1980, p 92
 [1012] LATINI (Brunetto), 1980, p 239
 [1013] CÉSAR (Jules), 1926
 [1014] ELIEN, 2004, Livre XIV, § 5, p 111
 [1015] *La Saga de Charlemagne*, 2000, p 564
 [1016] HERODOTE, 1985, Livre II, § 142, p 239
 [1017] FRONTISI-DUCROUX (Françoise), 2001, p 145
 [1018] GEOFFROY de Monmouth, 1999, p 81
 [1019] GEOFFROY de Monmouth, 1999, p 87-89
 [1020] ELIEN, 2004, Livre XII, § 18, p 69-70
 [1021] STANESCO (Michel, sous la direction de), 2006, p 1165
 [1022] STANESCO (Michel, sous la direction de), 2006, p 1165
 [1023] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 44
 [1024] MALORY (Thomas), 1994, p 668
 [1025] MARIE de France, 1994, v. 292-304, p 96
 [1026] STERCKX (Claude), 2010, p 42-43
 [1027] OVIDE, 1966, Livre IX, v. 8-89

- [1028] ELIEN, 2004, Livre XI, § 37, p 56-57
- [1029] ELIEN, 2004, Livre XI, § 37, p 56-57
- [1030] ARISTOTE, 1995, Livre II, chap. XVI, 659b, §3-5
- [1031] ARISTOTE, 1995, Livre II, chap. XVI, 659b, § 6
- [1032] CÉSAR (Jules), 1926
- [1033] CABARD (Pierre), CHAUVET (Bernard), 1998, p 120
- [1034] HAINARD (Robert), 1972, p 133
- [1035] PIERRE de Beauvais, 1980, p 60
- [1036] SERGENT (Bernard), 2000, p 273
- [1037] CHEVALLIER (Raymond), 2000, p 17
- [1038] FROISSART (Jean), 1989, p 1074
- [1039] FROISSART (Jean), 1989, p 1074-1075
- [1040] FABRY-TEHRANCHI (Irène), 2010, p 6
- [1041] FABRY-TEHRANCHI (Irène), 2010, p 18
- [1042] FABRY-TEHRANCHI (Irène), 2010, p 10
- [1043] FABRY-TEHRANCHI (Irène), 2010, p 18
- [1044] FABRY-TEHRANCHI (Irène), 2010, p 13
- [1045] FABRY-TEHRANCHI (Irène), 2010, p 25
- [1046] FABRY-TEHRANCHI (Irène), 2010, p 25
- [1047] MALORY (Thomas), 1994, p 139
- [1048] MALORY (Thomas), 1994, p 139
- [1049] MALORY (Thomas), 1994, p 142
- [1050] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 537
- [1051] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 538
- [1052] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 538-539
- [1053] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 591
- [1054] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Graelent, 1992, v. 119-124, p 26
- [1055] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Graelent, 1992, v. 199-204, p 30
- [1056] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Graelent, 1992, v. 313-317, p 36-38
- [1057] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Graelent, 1992, v. 420-426, p 44
- [1058] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Graelent, 1992, v. 695-704, p 58-60
- [1059] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Graelent, 1992, v. 639-725, p 56
- [1060] MARIE de France, Guiguemar, 1994,
- [1061] MARIE de France, Guiguemar, 1994, v. 543-548, p 62
- [1062] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Désiré, 1992, v. 21-38, p 106-107
- [1063] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Désiré, 1992, v. 241-244, p 118
- [1064] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Désiré, 1992, v. 404-408, p 128
- [1065] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Désiré, 1992, v. 425-428, p 130

- [1066] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Désiré, 1992, v. 629-634, p 140-142
- [1067] HOMERE, 1955, Chant V, v. 336-342
- [1068] *Le roman de Tristan*, La folie Tristan d'Oxford, 2003, p 359.
- [1069] *Tristan et Iseut*, La saga de Tristan et Yseut, 1989, p 534
- [1070] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 104-105
- [1071] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 105-106
- [1072] MALORY (Thomas), 1994, p 54
- [1073] MALORY (Thomas), 1994, p 55
- [1074] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 108
- [1075] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 63-66, p 62
- [1076] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 35-38, p 62
- [1077] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 42-49, p 62
- [1078] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 116-123, p 64
- [1079] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 278-284, p 69
- [1080] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 285-290, p 69
- [1081] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 1828-1839, p 118
- [1082] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 1841-1848, p 118
- [1083] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 2428-2438, p 137
- [1084] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 5738-5745, p 243
- [1085] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 6150-6153, p 257
- [1086] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 6384-6387, p 264
- [1087] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 6359-6878, p 270-274
- [1088] CHRETIEN de Troyes, Erec et Enide, 1994, v. 2077-2084, p 126
- [1089] MANESSIER, 2004, v. 38034-38041
- [1090] MANESSIER, 2004, v. 38133-38149
- [1091] MANESSIER, 2004, v. 38234-38248
- [1092] LOTH (Joseph), 1913, p 94
- [1093] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 272
- [1094] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 268
- [1095] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 266
- [1096] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 273
- [1097] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 243
- [1098] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 242
- [1099] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Doon, 1992, v. 29-34, p 294
- [1100] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Doon, 1992, v. 91-95, p 298
- [1101] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Doon, 1992, v. 175-179, p 304
- [1102] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Doon, 1992, v. 251-253, p 308

- p 309
- [1103] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Doon, 1992, v. 275-278,
- [1104] MARIE de France, Milon, 1994, v. 66-74, p 236
- [1105] MARIE de France, Milon, 1994, v. 317-320, p 248
- [1106] MARIE de France, Milon, 1994, v. 497-500, p 258
- [1107] MARIE de France, Milon, 1994, v. 525-528, p 258
- [1108] OVIDE, 1966, Livre VI, v. 89-91
- [1109] *Le cœur mangé*, La Fille du comte de Ponthieu., 1979, p 262
- [1110] *Le cœur mangé*, La Fille du comte de Ponthieu., 1979, p 264
- [1111] *Le cœur mangé*, La Fille du comte de Ponthieu., 1979, p 266
- [1112] *Le cœur mangé*, La Fille du comte de Ponthieu., 1979, p 266-267
- [1113] *Le cœur mangé*, La Fille du comte de Ponthieu., 1979, p 269
- [1114] *Le cœur mangé*, La Fille du comte de Ponthieu., 1979, p 275
- [1115] *Le cœur mangé*, La Fille du comte de Ponthieu., 1979, p 276
- [1116] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Mélion, 1992, v. 77-85,
- p 262
- [1117] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*. IV. Math fils de Mathonwy., 1993, p 115
- [1118] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Mélion, 1992, v. 155-156, p 266
- [1119] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Mélion, 1992, v. 215-450, p 272
- [1120] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Mélion, 1992, v. 547-551, p 288
- [1121] MARIE de France, Bisclavret, 1994,
- [1122] MARIE de France, Bisclavret, 1994, v. 122-126, p 132
- [1123] CHRETIEN de Troyes, Le chevalier au lion, 1994, v. 378-395, p 723-724
- [1124] folio 3 verso du manuscrit ms. 6338B déposé à la Bibliothèque Nationale, fond latin
- [1125] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Doon, 1992, v. 121-130,
- p 300
- [1126] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Doon, 1992, v. 133-138,
- p 300
- [1127] *Tristan et Iseut*, La saga de Tristan et Yseut, 1989, p 534-535
- [1128] MECHIN (Colette), 1987, p 147
- [1129] *Tristan et Iseut*, La saga de Tristan et Yseut, 1989, p 535
- [1130] MECHIN (Colette), 1987, p 149
- [1131] *Tristan et Iseut*, La saga de Tristan et Yseut, 1989, p 535
- [1132] *Tristan et Iseut*, La saga de Tristan et Yseut, 1989, p 535
- [1133] *Tristan et Iseut*, La saga de Tristan et Yseut, 1989, p 535-536
- [1134] *Tristan et Iseut*, La saga de Tristan et Yseut, 1989, p 536
- [1135] *Tristan et Iseut*, La saga de Tristan et Yseut, 1989, p 536-537
- [1136] *Tristan et Iseut*, La saga de Tristan et Yseut, 1989, p 533-534
- [1137] *Tristan et Iseut*, La saga de Tristan et Yseut, 1989, p 533-534
- [1138] DIERKENS (Alain), 2006, p 81
- [1139] WIRTH (Aude), 2004, p 9
- [1140] PLINE l'Ancien, 1999, Livre X, § 46, p 141-142
- [1141] LATINI (Brunetto), 1980, p 212

- [1142] RICHARD de Fournival, 1980, p 131
- [1143] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 137
- [1144] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 143
- [1145] PLINE l'Ancien, 1999, Livre X, § 46, p 142-143
- [1146] ELIEN, 2004, Livre VIII, § 5, p 209
- [1147] RENAULT (Christophe), 2002, p 42
- [1148] AURAY (Christophe), 2009, p 37
- [1149] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 159
- [1150] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 167
- [1151] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 167
- [1152] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2011, p 327
- [1153] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 137
- [1154] MARCHAND (Anne), 2009, p 97
- [1155] MARCHAND (Anne), 2009, p 97
- [1156] MARCHAND (Anne), 2009, p 244
- [1157] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 208 sq.
- [1158] CHRISTINGER (Raymond), BORGEAUD (Willy), 2000, p 179
- [1159] CHRISTINGER (Raymond), BORGEAUD (Willy), 2000, p 183
- [1160] SAVIGNAC (Jean-Paul), 2012, p 70
- [1161] ESOPE, 1995, p 191
- [1162] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 146
- [1163] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 223
- [1164] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 300
- [1165] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 268
- [1166] HOUDENC (Raoul de), Meraugis de Portlesguez, 2004, v. 3656-3664,
p 302
- [1167] HOUDENC (Raoul de), Meraugis de Portlesguez, 2004, v. 4292-4307,
p 342
- [1168] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 183
- [1169] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 184
- [1170] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 184-185
- [1171] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 186
- [1172] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 188
- [1173] DUDANT (Anne), 2010, p 36
- [1174] DE VRIES (Jan), 1988, p 114
- [1175] VITRUVE, 1988, Livre IV, § 5, p 126
- [1176] VOISENET (Jacques), 2000, p 343-345
- [1177] VITRUVE, 1988, Livre I, § 9
- [1178] VITRUVE, 1988, Livre IV, p 17
- [1179] VITRUVE, 1988, Livre IV, p 18
- [1180] VITRUVE, 1988, Livre IV, p 18
- [1181] BARDOUT (Michèle), 1976, p 73
- [1182] PERRIN (Franck), 2006, p 79
- [1183] HALBWACHS (Maurice), 1950, p 76
- [1184] HALBWACHS (Maurice), 1950, p 80
- [1185] HALBWACHS (Maurice), 1950, p 81
- [1186] HALBWACHS (Maurice), 1950, p 83
- [1187] HALBWACHS (Maurice), 1950, p 85
- [1188] HALBWACHS (Maurice), 1950, p 92

- [1189] HALBWACHS (Maurice), 1950, p 95
 [1190] HALBWACHS (Maurice), 1950, p 105
 [1191] GARCIA QUINTELA (Marco V.), 2002, p 135
 [1192] LECOUTEUX (Claude), 1995, p 138
 [1193] LECOUTEUX (Claude), 1995, p 139
 [1194] LECOUTEUX (Claude), 1995, p 140
 [1195] LECOUTEUX (Claude), 1995, p 140
 [1196] ARISTOTE, 2000, Livre II, chap. I, 193b, p 121
 [1197] ARISTOTE, « Traité du ciel » Livre I.
 [1198] DEYTS (Simone), 1992, p 8-9
 [1199] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 30
 [1200] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 32
 [1201] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 35
 [1202] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 36
 [1203] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 37
 [1204] LAURENT (Donatien), 1995, p 40
 [1205] LAURENT (Donatien), 1995, p 40
 [1206] LAURENT (Donatien), 1995, p 41
 [1207] PLINE l'Ancien, 1999, p 228- 229
 [1208] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 82
 [1209] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 157
 [1210] ROBREAU (Bernard), 2004, p 60
 [1211] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 15
 [1212] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 15
 [1213] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 17
 [1214] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 18
 [1215] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 18
 [1216] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 18
 [1217] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 18
 [1218] OVIDE, 1934, Livre III, v. 746-759
 [1219] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 19
 [1220] DE VRIES (Jan), 1988, p 165
 [1221] HERODOTE, 1985, Livre IV, § 7, p 360
 [1222] HERODOTE, 1985, p 362
 [1223] HERODOTE, 1985, Livre VIII, § 137, p 364-365
 [1224] HERODOTE, 1985, Livre VIII, § 137, p 365-366
 [1225] MEURANT (Alain), 2011, p 7
 [1226] MEURANT (Alain), 2011, p 8
 [1227] MEURANT (Alain), 2011, p 8-9
 [1228] MEURANT (Alain), 2011, p 10
 [1229] MEURANT (Alain), 2011, p 10
 [1230] DUMEZIL (Georges), 1983, p 219
 [1231] DUMEZIL (Georges), 1983, p 221
 [1232] OVIDE, 1966, p 93
 [1233] UELTSCHI (Karin), 2010, p 168
 [1234] UELTSCHI (Karin), 2010, p 168
 [1235] UELTSCHI (Karin), 2010, p 171
 [1236] UELTSCHI (Karin), 2010, p 171
 [1237] UELTSCHI (Karin), 2010, p 172

- [1238] UELTSCHI (Karin), 2010, p 173
 [1239] UELTSCHI (Karin), 2010, p 173-174
 [1240] FRONTISI-DUCROUX (Françoise) , 2001, p 156
 [1241] FRONTISI-DUCROUX (Françoise) , 2001, p 157
 [1242] RIBON (Pierre), 1988, p 45
 [1243] AMMIEN MARCELLIN, 1869, Livre XV, chap. IX, § 6
 [1244] PLINE l'Ancien, 1999, Livre IV, § XXXI
 [1245] BARRET (Pierre) et GURGAND (Jean-Noël), 1955, p 55
 [1246] BARRET (Pierre) et GURGAND (Jean-Noël), 1955, p 139
 [1247] DUDANT (Anne), 2010, p 34
 [1248] GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1997, p 300
 [1249] GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1997, p 289
 [1250] GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1997, p 289
 [1251] DUMEZIL (Georges), 1983, p 139-140
 [1252] DUMEZIL (Georges), 1983, p 141
 [1253] LELU (Jean-Pierre), 2004, p 51
 [1254] LELU (Jean-Pierre), 2004, p 51
 [1255] LELU (Jean-Pierre), 2004, p 51
 [1256] STERCKX (Claude), 2011, p 189
 [1257] STERCKX (Claude), 2011, p 203
 [1258] STERCKX (Claude), 2011, p 203
 [1259] STERCKX (Claude), 2011, p 203
 [1260] STERCKX (Claude), 2011, p 217
 [1261] STERCKX (Claude), 2011, p 217
 [1262] STERCKX (Claude), 2011, p 218
 [1263] STERCKX (Claude), 2011, p 218-219
 [1264] STERCKX (Claude), 2011, p 220
 [1265] STERCKX (Claude), 2011, p 220
 [1266] BARTH (Fredrick), 1999, p 248
 [1267] BARTH (Fredrick), 1999, p 248-249
 [1268] BARTH (Fredrick), 1999, p 249
 [1269] BARTH (Fredrick), 1999, p 249
 [1270] GOUDINEAU (Christian), 2002, p 89
 [1271] GOUDINEAU (Christian), 2002, p 90
 [1272] GOUDINEAU (Christian), 2002, p 90
 [1273] STRABON, 1966, Livre IV, p 123-124
 [1274] FIERRO-DOMENECH (Alfred), 1986, p 19
 [1275] FIERRO-DOMENECH (Alfred), 1986, p 20
 [1276] FIERRO-DOMENECH (Alfred), 1986, p 220
 [1277] FIERRO-DOMENECH (Alfred), 1986, p 223
 [1278] FIERRO-DOMENECH (Alfred), 1986, p 223
 [1279] FIERRO-DOMENECH (Alfred), 1986, Livre IV, § 6
 [1280] FIERRO-DOMENECH (Alfred), 1986, p 146
 [1281] FIERRO-DOMENECH (Alfred), 1986, p 142
 [1282] FIERRO-DOMENECH (Alfred), 1986, p 146
 [1283] FIERRO-DOMENECH (Alfred), 1986, p 146
 [1284] KRUTA (Venceslas), 2000, p 595
 [1285] KRUTA (Venceslas), 2000, p 596
 [1286] KRUTA (Venceslas), 2000, p 596

- [1287] MOURREAU (Jean-Jacques), 1972, p 10
 [1288] MOURREAU (Jean-Jacques), 1972, p 10
 [1289] MOURREAU (Jean-Jacques), 1972, p 37
 [1290] MOURREAU (Jean-Jacques), 1972, p 24
 [1291] MOURREAU (Jean-Jacques), 1972, p 25
 [1292] ROMEUF (David), 2011, p 10
 [1293] ROMEUF (David), 2011, p 10
 [1294] ROMEUF (David), 2011, p 10
 [1295] ROMEUF (David), 2011, p 10
 [1296] MELCHIONNE (Jacques), 2011, p 18
 [1297] MELCHIONNE (Jacques), 2011, p 18
 [1298] MELCHIONNE (Jacques), 2011, p 22
 [1299] MELCHIONNE (Jacques), 2011, p 17
 [1300] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 89
 [1301] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 89
 [1302] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 98
 [1303] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 99
 [1304] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 135-136
 [1305] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, Le conte de Llud et de Lleuelys, 1993, p 182
 [1306] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, Le conte de Llud et de Lleuelys, 1993, p 182
 [1307] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, Le conte de Llud et de Lleuelys, 1993, p 183
 [1308] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, Le conte de Llud et de Lleuelys, 1993, p 183-184
 [1309] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, Le conte de Llud et de Lleuelys, 1993, p 184
 [1310] HESIODE, 1999, p 284
 [1311] PLINE l'Ancien, 1994, Livre X, chap. I, § 3, p 187-188
 [1312] PIERRE de Beauvais, 1980, p 31
 [1313] HERODOTE, 1985, Livre II, § 73, p 197
 [1314] ELIEN, 2004, Livre VI, § 58, p 169
 [1315] ISIDORE de Séville, 1986, Livre XII, chap. VII, § 12
 [1316] GEOFFROY de Monmouth, 1999, p 153
 [1317] BOURGEOIS (Henri), 1987, p 30
 [1318] *Chrétien de Troyes, Romans*, Cligès, 1994, v. 5051-5052, p 444
 [1319] *Chrétien de Troyes, Romans*, Cligès, 1994, v. 6143-6147, p 477
 [1320] CHRETIEN de Troyes, Cligès, 1994, v. 5932-5938, p 471
 [1321] ELIEN, 2004, Livre IV, § 27, p 93-94
 [1322] ELIEN, 2004, Livre X, § 14, p 15
 [1323] LIVORY (Alain), 1985, p 58
 [1324] ARISTOTE, 1994, Livre IX, § XXIII, [3]
 [1325] MACDONALD (D.) , BARRETT (P.), 1995, p 216
 [1326] MACDONALD (D.) , BARRETT (P.), 1995, p 216
 [1327] ELIEN, 2004, Livre X, § 22, p 19-20
 [1328] Denys (dédié à), anonyme, 2009, p 249
 [1329] ISIDORE de Séville, 1986, Livre XII, chap. VII, § 22
 [1330] LATINI (Brunetto), 1980, p 204-205

- [1331] OVIDE, 1966, Livre XV, v. 390 sq.
- [1332] OVIDE, 1934, Livre VI, v. 311-318
- [1333] GUILLAUME le Clerc de Normandie, 1980, p 79
- [1334] *Le cœur mangé*, La chanson du chevalier au cygne et de Godefroy de Bouillon, 1979, p 195
- [1335] OVIDE, 1966, Livre IV, v. 248-256
- [1336] OVIDE, 1966, Livre VIII, v. 225 sq.
- [1337] OVIDE, 1966, Livre IV, v. 220-234
- [1338] OVIDE, 1966, Livre IV, v. 235 sq.
- [1339] HOMERE, 1955, Chant V, v. 332-342
- [1340] ARISTOTE, 1994, Livre IX, § 11, p 495
- [1341] ARISTOTE, 1994, Livre VI, § 5, p 326
- [1342] Denys (dédié à), anonyme, 2009, p 245
- [1343] ARISTOTE, 1994, Livre IX, § XXII, [4]
- [1344] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 2007, p 366
- [1345] OVIDE, 1934, Livre VI, v. 131-168
- [1346] GUILLAUME le Clerc de Normandie, 1980, p 85
- [1347] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 161
- [1348] ESOPE, 1995,
- [1349] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*. IV. Math fils de Mathonwy, 1993, p 115
- [1350] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*. IV. Math fils de Mathonwy, 1993, p 113
- [1351] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*. IV. Math fils de Mathonwy, 1993, p 116
- [1352] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*. IV. Math fils de Mathonwy, 1993, p 117
- [1353] GUILLAUME le Clerc de Normandie, 1980, p 76
- [1354] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*. IV. Math fils de Mathonwy, 1993, p 118
- [1355] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*. IV. Math fils de Mathonwy, 1993, p 118
- [1356] LINDEMANN (Eric), 1999, p 60
- [1357] REMIGEREAU (François), 1963, p 239
- [1358] REMIGEREAU (François), 1963, p 239
- [1359] KOYRE (Alexandre), 1962, p 12
- [1360] KOYRE (Alexandre), 1962, p 14
- [1361] KOYRE (Alexandre), 1962, p 11
- [1362] KOYRE (Alexandre), 1962, p 14
- [1363] KOYRE (Alexandre), 1962, p 23
- [1364] KOYRE (Alexandre), 1962, p 335-336
- [1365] GLAIZAL (Pierre), 2008, p 8
- [1366] CESAR (Jules), 1926, Livre 6, § 16-18
- [1367] VADE (Yves), 2011, p 119
- [1368] VADE (Yves), 2011, p 120
- [1369] VADE (Yves), 2011, p 120
- [1370] SARTRE (Jean Paul), 1938, p 167
- [1371] HERODOTE, 1985, Livre VII, § 26, p 191

[1372] dédicace manuscrite sur notre exemplaire de « Art profane et religion populaire au moyen âge »

- [1373] VARRON, « De la langue latine », Livre VII, §74-75.
- [1374] KABAKOVA (Galina), 1998, p 38
- [1375] OPPIEN d'Apamée, 2009, p 79
- [1376] TOSI (Renzo), 2010, p 815-816
- [1377] TOSI (Renzo), 2010, p 815-816
- [1378] DE VRIES (Jan), 1988, p 196
- [1379] BOEKHOORN (Dimitri), 2008, p 150
- [1380] BOEKHOORN (Dimitri), 2008, p 150
- [1381] GAIGNEBET (Claude), LAJOUX (Jean-Dominique), 1985, p 91
- [1382] GAIGNEBET (Claude), LAJOUX (Jean-Dominique), 1985, p 91
- [1383] GAIGNEBET (Claude), LAJOUX (Jean-Dominique), 1985, p 91
- [1384] GAIGNEBET (Claude), LAJOUX (Jean-Dominique), 1985, p 92
- [1385] GAIGNEBET (Claude), LAJOUX (Jean-Dominique), 1985, p 92
- [1386] GAIGNEBET (Claude), LAJOUX (Jean-Dominique), 1985, p 92
- [1387] FRONTISI-DUCROUX (Françoise) , 2001, p 146
- [1388] FRONTISI-DUCROUX (Françoise) , 2001, p 151
- [1389] FRONTISI-DUCROUX (Françoise) , 2001, p 152
- [1390] ARISTOTE, 1994, p 483-484
- [1391] GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1997, p 293
- [1392] GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1997, p 293-294
- [1393] GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1997, p 294
- [1394] ROLLAND (Eugène), 1906, p 244
- [1395] REMIGEREAU (François), 1963, p 285
- [1396] JORION (Jean-Luc), 2012, p 21
- [1397] REMIGEREAU (François), 1963, p 53
- [1398] REMIGEREAU (François), 1963, p 236
- [1399] REMIGEREAU (François), 1963, p 75
- [1400] REMIGEREAU (François), 1963, p 13
- [1401] REMIGEREAU (François), 1963, p 288
- [1402] REMIGEREAU (François), 1963, p 195
- [1403] REMIGEREAU (François), 1963, p 288
- [1404] REMIGEREAU (François), 1963, p 276
- [1405] REMIGEREAU (François), 1963, p 21
- [1406] REMIGEREAU (François), 1963, p 21
- [1407] REMIGEREAU (François), 1963, p 211
- [1408] REMIGEREAU (François), 1963, p 115
- [1409] REMIGEREAU (François), 1963, p 285
- [1410] REMIGEREAU (François), 1963, p 46
- [1411] REMIGEREAU (François), 1963, p 13
- [1412] REMIGEREAU (François), 1963, p 13
- [1413] REMIGEREAU (François), 1963, p 224
- [1414] REMIGEREAU (François), 1963, p 325
- [1415] REMIGEREAU (François), 1963, p 95
- [1416] REMIGEREAU (François), 1963, p 310
- [1417] REMIGEREAU (François), 1963, p 94
- [1418] REMIGEREAU (François), 1963, p 53
- [1419] REMIGEREAU (François), 1963, p 224

- [1420] REMIGEREAU (François), 1963, p 41
 [1421] REMIGEREAU (François), 1963, p 95
 [1422] REMIGEREAU (François), 1963, p 94
 [1423] REMIGEREAU (François), 1963, p 94
 [1424] LALEVEE (Jean Jacques), 2004, p 41
 [1425] LALEVEE (Jean Jacques), 2004, p 23
 [1426] LALEVEE (Jean Jacques), 2004, p 48
 [1427] REMIGEREAU (François), 1963, p 195
 [1428] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 94-95
 [1429] HEYMER (Armin), 1977, p 58
 [1430] COLLEAUX (Gilbert), 2004, p 69
 [1431] REMIGEREAU (François), 1963, p 310
 [1432] REMIGEREAU (François), 1963, p 211
 [1433] REMIGEREAU (François), 1963, p 194
 [1434] REMIGEREAU (François), 1963, p 251-252
 [1435] REMIGEREAU (François), 1963, p 325
 [1436] REMIGEREAU (François), 1963, p 252
 [1437] ARISTOTE, 1994, Livre VIII, § 3, p 426
 [1438] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 29
 [1439] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 29
 [1440] PLINE l'Ancien, 1952, p 64
 [1441] LATINI (Brunetto), 1980, p 223
 [1442] DIDEROT (Denis), LE ROND D'ALEMBERT (Jean), 1993, p 133
 [1443] REMIGEREAU (François), 1963, p 79
 [1444] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN 1394, p 60
 [1445] ROLLAND (Eugène), 1906, p 248
 [1446] ROLLAND (Eugène), 1906, p 248
 [1447] ROLLAND (Eugène), 1906, p 248
 [1448] ROLLAND (Eugène), 1906, p 248
 [1449] *La Saga de Charlemagne*, 2000, v. 2967 -2969
 [1450] VIOLLET-LE-DUC (Eugène), 1858
 [1451] MAUDHUY (Roger), 2000, p 137
 [1452] MAUDHUY (Roger), 2000, p 138
 [1453] HESIODE, 1999, Livre I, § 6-18
 [1454] JORION (Jean-Luc), 2012, p 37
 [1455] JORION (Jean-Luc), 2012, p 37
 [1456] KRUK (Loeske E.B) et al., 2002, p 1683
 [1457] DESHAYES (Albert), 2000, p 52
 [1458] COSTE (Jean), 2006, p 57
 [1459] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2004, p 45
 [1460] CLARKE (Nigel), 2000, internet
 [1461] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1995, p
 148-149
 [1462] DIODORE de Sicile, 2006, Livre II, § XLVII
 [1463] NONNOS de Panopolis, 2006, Chant XLI, v. 263 sq.
 [1464] BARUK (Stella), 1992, p 766
 [1465] BARROW (John D.), 2003, p 81
 [1466] BARROW (John D.), 2003, p 81
 [1467] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 89-92

- [1468] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN¹³⁹⁴, p 66
- [1469] DURAND (Gilbert), 1984, p 327-328
- [1470] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 209
- [1471] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 208
- [1472] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 319
- [1473] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 320
- [1474] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 321
- [1475] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 133
- [1476] FENLON (Iain), 2000, p 216
- [1477] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 150
- [1478] MENON (P.L.), LECOTTÉ (R.), 1945, p 179
- [1479] MENON (P.L.), LECOTTÉ (R.), 1945, p 180
- [1480] ORTENZIO (Anastazia), GAUDRIAULT (Claude), 2012, p 22-23
- [1481] GUILLAUME le Clerc de Normandie, 1980, p 76
- [1482] THOMAS, 1989, v. 819-823, p 376
- [1483] PIERRE de Beauvais, 1980, p 34
- [1484] GUILLAUME le Clerc de Normandie, 1980, p 85
- [1485] LATINI (Brunetto), 1980, p 179
- [1486] PLINE l'Ancien, 1994, Livre X, § 12, p 187
- [1487] *Tristan et Iseut*, Tristan rossignol, 1989, v. 27-31, p 322
- [1488] GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1997, p 337
- [1489] CHRISTINGER (Raymond), BORGEAUD (Willy), 2000, p 179
- [1490] GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1997, p 337
- [1491] GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1997, p 340
- [1492] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, Kulhwch et Olwen, 1993, p 152
- [1493] KABAKOVA (Galina), 1998, p 70
- [1494] KABAKOVA (Galina), 1998, p 70
- [1495] SEBILLOT (Paul), 1984, p 202
- [1496] WATHELET (Jean Marie), 1985,
- [1497] BOSSUS (André), CHARRON (François), 2003, p 59
- [1498] ESOPE, 1995, p 71
- [1499] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 279
- [1500] HAINARD (Robert), 1972, p 212
- [1501] HAINARD (Robert), 1972, p 207
- [1502] HAINARD (Robert), 1972, p 210
- [1503] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 327
- [1504] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 328
- [1505] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 329
- [1506] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 331
- [1507] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 334
- [1508] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 334
- [1509] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 335
- [1510] GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1997, p 327
- [1511] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 159
- [1512] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 161
- [1513] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 158
- [1514] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 151
- [1515] GEROUDET (Paul), 1965, p 358

- [1516] DEZELLUS (André), troisième trimestre 1988, p 55
 [1517] DEZELLUS (André), troisième trimestre 1988, p 55
 [1518] DEZELLUS (André), troisième trimestre 1988, p 55
 [1519] LE BRAZ (Anatole), 1902, vol. 1, p 13
 [1520] LE BRAZ (Anatole), 1994, p 279
 [1521] LE BRAZ (Anatole), 1902, vol. 1, p 11
 [1522] LE BRAZ (Anatole), 1902, vol. 1, p 1
 [1523] LE BRAZ (Anatole), 1893, p 270
 [1524] LE BRAZ (Anatole), 1893, p 233
 [1525] LE BRAZ (Anatole), 1982
 [1526] LE BRAZ (Anatole), 1902, vol. 2, p 239
 [1527] LE BRAZ (Anatole), 1893, p 233
 [1528] LE BRAZ (Anatole), 1982
 [1529] LE BRAZ (Anatole), 1982
 [1530] LE BRAZ (Anatole), 1893, p 274
 [1531] LE BRAZ (Anatole), 1902, vol. 2, p 335
 [1532] LE BRAZ (Anatole), 1902, vol. 2, p 379
 [1533] LE BRAZ (Anatole), 1893, p 106
 [1534] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 229
 [1535] CUILLANDRE (Joseph), 1924, p. 299-320
 [1536] LE BRAZ (Anatole), 1902, vol. 2, p 157
 [1537] LE BRAZ (Anatole), 1893, p 275
 [1538] LE BRAZ (Anatole), 1982
 [1539] LE BRAZ (Anatole), 1982
 [1540] LE BRAZ (Anatole), 1982
 [1541] LIVORY (Alain), 1985, p 122-123
 [1542] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 155
 [1543] SEBILLOT (Paul), 1984, p 201
 [1544] SEBILLOT (Paul), 1984, p 220
 [1545] LE BRAZ (Anatole), 1902, vol. 2, p 114
 [1546] GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1997, p 340
 [1547] GAIGNEBET (Claude), LAJOUX (Jean-Dominique), 1985, p 91
 [1548] OVIDE, 1966, p 94
 [1549] OVIDE, 1966, p 95
 [1550] OVIDE, 1966, p 95
 [1551] OVIDE, 1966, p 95
 [1552] OVIDE, 1966, Livre VI, v. 381-392
 [1553] OVIDE, 1966, p 280
 [1554] OVIDE, 1966, Livre XI, v. 1-66
 [1555] FIERRO-DOMENECH (Alfred), 1986, p 216
 [1556] PLATON, 1991, p 58
 [1557] OVIDE, 1966, p 93
 [1558] OVIDE, 1966, p 94
 [1559] DE VRIES (Jan), 1988, p 225
 [1560] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 121
 [1561] LATINI (Brunetto), 1980, p 234
 [1562] PIERRE de Beauvais, 1980, p 63
 [1563] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 65
 [1564] MARCHAND (Anne), 2012, p 57

- [1565] PASTOUREAU (Michel), 2010, p 200
 [1566] PASTOUREAU (Michel), 2010, p 202
 [1567] PASTOUREAU (Michel), 2010, p 203
 [1568] PASTOUREAU (Michel), 2010, p 203
 [1569] HAINARD (Robert), 1972, p 210
 [1570] HAINARD (Robert), 1972, p 38-39
 [1571] HAINARD (Robert), 1972, p 52
 [1572] ROBREAU (Bernard), 2010, p 8
 [1573] HAINARD (Robert), 1972, p 209
 [1574] BERGER (Peter), LUCKMANN (Thomas), 1986, p 165
 [1575] BERGER (Peter), LUCKMANN (Thomas), 1986, p 165
 [1576] BERGER (Peter), LUCKMANN (Thomas), 1986, p 167
 [1577] BERGER (Peter), LUCKMANN (Thomas), 1986, p 174-175
 [1578] BERGER (Peter), LUCKMANN (Thomas), 1986, p 175
 [1579] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 453
 [1580] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 125
 [1581] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 133
 [1582] ARISTOTE, 1994, Livre IX, § XXXVIII, [2]
 [1583] OVIDE, 1966, Livre VI, v. 650-663
 [1584] LINDSAY (David), 2011, v. 69-76, p 226
 [1585] LINDSAY (David), 2011, v. 113-120, p 228
 [1586] MARIE de France, 1994, v. 149-156, p 230
 [1587] CHRETIEN de Troyes, Cligès, 1994, v. 6268-6273, p 481
 [1588] *Le cœur mangé*, La châtelaine de Vergi., 1979, p 206
 [1589] BREMOND (Claude), 1988, p 217
 [1590] FRONTISI-DUCROUX (Françoise) , 2001, p 156
 [1591] THOMAS, 2003, p 103
 [1592] MARIE de France, 1994, v. 40-46, p 180
 [1593] MARIE de France, 1994, v. 93-107, 182-184
 [1594] *Le cœur mangé*, Roman du châtelain de Couci et de la dame de Fayel, 1979, p 241
 [1595] *Le cœur mangé*, Roman du châtelain de Couci et de la dame de Fayel, 1979, p 248
 [1596] *Le cœur mangé*, Roman du châtelain de Couci et de la dame de Fayel, 1979, p 249
 [1597] *Le cœur mangé*, Roman du châtelain de Couci et de la dame de Fayel, 1979, p 249-250
 [1598] site internet forézien, juillet 2011.
 [1599] CHRETIEN de Troyes, Perceval ou le conte du Graal, 1997, v. 3280-3289, p 202
 [1600] REMIGEREAU (François), 1963, p 309
 [1601] REMIGEREAU (François), 1963, p 68
 [1602] REMIGEREAU (François), 1963, p 68
 [1603] REMIGEREAU (François), 1963, p 68
 [1604] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN1394, p 60
 [1605] POPLIN (François), 1987, p 21
 [1606] GOUDINEAU (Christian, sous la direction de), 2006, p 75
 [1607] *Le cœur mangé*, Lai d'Ignauré, 1979, p 235

- [1608] *Le cœur mangé*, Lai d'Igauré, 1979, p 235
- [1609] *Le cœur mangé*, Lai d'Igauré, 1979, p 235
- [1610] *Le cœur mangé*, Lai d'Igauré, 1979, p 236
- [1611] *Le cœur mangé*, Lai du Galant (ou de Lechéor), 1979, p 171
- [1612] KABAKOVA (Galina), 1998, p 128
- [1613] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2004, p 33
- [1614] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2004, p 37
- [1615] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2004, p 37
- [1616] REMIGEREAU (François), 1963, p 345
- [1617] REMIGEREAU (François), 1963, p 93
- [1618] REMIGEREAU (François), 1963, p 93
- [1619] REMIGEREAU (François), 1963, p 93
- [1620] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN, 1394, p 55
- [1621] REMIGEREAU (François), 1963, p 93
- [1622] REMIGEREAU (François), 1963, p 248
- [1623] REMIGEREAU (François), 1963, p 248
- [1624] VITRUVÉ, 1988, Livre I, chap. 4, §9
- [1625] VITRUVÉ, 1988, Livre I, chap. 4, §10
- [1626] ESOPE, 1995, p 199
- [1627] REMIGEREAU (François), 1963, p 101
- [1628] REMIGEREAU (François), 1963, p 84
- [1629] REMIGEREAU (François), 1963, p 137
- [1630] REMIGEREAU (François), 1963, p 137
- [1631] REMIGEREAU (François), 1963, p 137
- [1632] REMIGEREAU (François), 1963, p 137
- [1633] folio14 verso du manuscrit ms.12399 déposé à la Bibliothèque

Nationale, fond français

- [1634] REMIGEREAU (François), 1963, p 213
- [1635] REMIGEREAU (François), 1963, p 211
- [1636] REMIGEREAU (François), 1963, p 211
- [1637] REMIGEREAU (François), 1963, p 211
- [1638] REMIGEREAU (François), 1963, p 211
- [1639] REMIGEREAU (François), 1963, p 213
- [1640] REMIGEREAU (François), 1963, p 213
- [1641] REMIGEREAU (François), 1963, p 213
- [1642] REMIGEREAU (François), 1963, p 137
- [1643] REMIGEREAU (François), 1963, p 137
- [1644] POPLIN (François), 1987, p 19
- [1645] POPLIN (François), 1987, p 22
- [1646] POPLIN (François), 1987, p 22
- [1647] REMIGEREAU (François), 1963, p 220
- [1648] REMIGEREAU (François), 1963, p 220
- [1649] REMIGEREAU (François), 1963, p 219-220
- [1650] REMIGEREAU (François), 1963, p 220
- [1651] REMIGEREAU (François), 1963, p 220
- [1652] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN1394, p 60
- [1653] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN1394, p 66
- [1654] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN1394, p 68
- [1655] REMIGEREAU (François), 1963, p 233

- [1656] ROLLAND (Eugène), 1906, p 249
 [1657] ELIEN, 2004, Livre IX, § 20, p 231
 [1658] POPLIN (François), 1987, p 21
 [1659] PLINE l'Ancien, 1952, p 63
 [1660] ELIEN, 2004, Livre III, § 17, p 68
 [1661] REMIGEREAU (François), 1963, p 310
 [1662] HARDOUIN de FONTAINES-GUERIN 1394, p 55
 [1663] REMIGEREAU (François), 1963, p 195
 [1664] ESOPE, 1995, p 125-127
 [1665] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2004, p 42
 [1666] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2004, p 42
 [1667] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2004, p 42
 [1668] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2004, p 43
 [1669] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2004, p 42-43
 [1670] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*. IV. Math fils de Mathonwy, 1993, p 113
 [1671] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*. IV. Math fils de Mathonwy, 1993, p 118
 [1672] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2004, p 43
 [1673] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2004, p 44
 [1674] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2004, p 44
 [1675] GRICOURT (Daniel), HOLLARD (Dominique), 2004, p 45
 [1676] ESOPE, 1995, p 224
 [1677] LATINI (Brunetto), 1980, p 71
 [1678] ESOPE, 1995, p 131
 [1679] ESOPE, 1995, p 127
 [1680] ESOPE, 1995, p 127
 [1681] PLATON, 1999, p 92
 [1682] PLATON, 1999, p 80
 [1683] *Tristan et Iseut*, Folie Tristan, ms de Berne, 1989, v. 134-136, p 290
 [1684] *Tristan et Iseut*, Folie Tristan, ms de Berne, 1989, v. 162-162, p 290
 [1685] *Tristan et Iseut*, Folie Tristan, ms de Berne, 1989, v. 244-246, p 244
 [1686] *Tristan et Iseut*, Folie Tristan, ms de Berne, 1989, v. 273-275, p 246
 [1687] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 80-84
 [1688] POPLIN (François), 1987, p 21
 [1689] POPLIN (François), 1987, p 21
 [1690] POPLIN (François), 1987, p 22
 [1691] ROLLAND (Eugène), 1906, p 242
 [1692] POPLIN (François), 1987, p 22
 [1693] POPLIN (François), 1987, p 22
 [1694] ARISTOTE, 2000, p 126
 [1695] LATINI (Brunetto), 1980, p 176
 [1696] GUILLAUME le Clerc de Normandie, 1980, p 105
 [1697] GOUDINEAU (Christian, sous la direction de), 2006, p 75
 [1698] SERRES (Michel), 1993, p 249
 [1699] SERRES (Michel), 1993, p 199
 [1700] MONTREYNAUD (Françoise) et coll., 1993, p 123
 [1701] POPLIN (François), 1987, p 19
 [1702] POPLIN (François), 1987, p 20

- [1703] POPLIN (François), 1987, p 20
 [1704] POPLIN (François), 1987, p 20
 [1705] POPLIN (François), 1987, p 20
 [1706] POPLIN (François), 1987, p 22
 [1707] TESTARD (Alain), 1987, p 156
 [1708] TESTARD (Alain), 1987, p 159
 [1709] TESTARD (Alain), 1987, p 162
 [1710] TESTARD (Alain), 1987, p 163
 [1711] TESTARD (Alain), 1987, p 163
 [1712] TESTARD (Alain), 1987, p 65, note 20
 [1713] BEAUJEU (Renaud de), 2003, v. 4223-4862
 [1714] HELL (Bertrand), 1987, p 169
 [1715] HELL (Bertrand), 1987, p 171
 [1716] TESTARD (Alain), 1987, p 156
 [1717] WALTER (Philippe), 2005, p 13-14
 [1718] WALTER (Philippe), 2005, p 199
 [1719] WALTER (Philippe), 2005, p 201
 [1720] WALTER (Philippe), 2005, p 202
 [1721] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 124
 [1722] PARTIOT (Stéphane), 2008, p 2
 [1723] BACHELARD (Gaston), 2001, §
 [1724] BACHELARD (Gaston), 2001, p 130
 [1725] BACHELARD (Gaston), 2001, p 128
 [1726] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 769
 [1727] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 770
 [1728] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 775
 [1729] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 704
 [1730] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 705
 [1731] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 706
 [1732] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 706-707
 [1733] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 749
 [1734] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 754
 [1735] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 755
 [1736] PLINE l'Ancien, 1952, p 63
 [1737] OPPIEN d'Apamée, 2009, p 77
 [1738] LATINI (Brunetto), 1980, p 223
 [1739] ELIEN, 2004, Livre V, § 56, p 139-140
 [1740] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 98
 [1741] GREGOIRE de Tours, 2006
 [1742] ROLAND (Joseph), 1967, p 63
 [1743] *La Saga de Charlemagne*, 2000, p 569
 [1744] ROLAND (Joseph), 1967, p 63
 [1745] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 120
 [1746] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 120-121
 [1747] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 122
 [1748] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 122
 [1749] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 122
 [1750] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 124
 [1751] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 126

- [1752] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 126
 [1753] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 126
 [1754] MARCHAND (Anne), 2012, p 43
 [1755] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Guingamor, 1992, v. 437-442, p 88
 [1756] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Guingamor, 1992, v. 110-114, p 70
 [1757] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Guingamor, 1992
 [1758] KABAKOVA (Galina), 1998, p 8
 [1759] KABAKOVA (Galina), 1998, p 184
 [1760] KABAKOVA (Galina), 1998, p 185
 [1761] KABAKOVA (Galina), 1998, p 190
 [1762] KABAKOVA (Galina), 1998, p 128
 [1763] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Tyolet, 1992, v. 453-564, p 207-208
 [1764] KABAKOVA (Galina), 1998, p 37
 [1765] REMIGEREAU (François), 1963, p 342
 [1766] CESARI (Paul), 1950, p 66
 [1767] CICÉRON, 2006, Livre II, § 25
 [1768] CICÉRON, 2006, Livre I, § 38
 [1769] communiqué du Comité d'Information Chasse-Nature de l'Union des Fédérations Départementales des Chasseurs, in « La vénerie » n°91, 3ème trimestre 1988, p 14.
 [1770] BECK (Noémie), 2010, annexe
 [1771] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1995, 4ème de couverture
 [1772] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1995, p 13
 [1773] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1995, p 19
 [1774] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1995, p 15
 [1775] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1995, p 178
 [1776] VITRUVÉ, 1988, Livre I, p7
 [1777] VITRUVÉ, 1988, Livre I, p 7-8
 [1778] SERGENT (Bernard), 2009, p 53
 [1779] SERGENT (Bernard), 2009, p 53
 [1780] SERGENT (Bernard), 2009, p 54
 [1781] SERGENT (Bernard), 2009, p 55
 [1782] SERGENT (Bernard), 2009, p 55
 [1783] SERGENT (Bernard), 2009, p 55
 [1784] SERGENT (Bernard), 2009, p 55
 [1785] SERGENT (Bernard), 2009, p 72
 [1786] SERGENT (Bernard), 2009, p 72
 [1787] BOULNOIS (Olivier), 1994, p 174
 [1788] BOULNOIS (Olivier), 1994, p 178-179
 [1789] BOULNOIS (Olivier), 1994, p 180
 [1790] BOULNOIS (Olivier), 1994, p 186

- [1791] BOULNOIS (Olivier), 1994, p 186
 [1792] DIERKENS (Alain), 2006, p 81
 [1793] *La Bible de Jérusalem : la Sainte Bible*, 1976, Genèse, 1, v. 28 sq.
 [1794] DIERKENS (Alain), 2006, p 81
 [1795] DIERKENS (Alain), 2006, p 81
 [1796] DIERKENS (Alain), 2006, p 81
 [1797] DIERKENS (Alain), 2006, p 80
 [1798] DIERKENS (Alain), 2006, p 82
 [1799] DONNEAU (Olivier), 2006, p 299
 [1800] BONNENFANT (chanoine), 1937, p 73
 [1801] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 336
 [1802] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 339
 [1803] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 343
 [1804] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 343
 [1805] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 345
 [1806] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 346
 [1807] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 346
 [1808] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 347
 [1809] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 273
 [1810] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p
 243
 [1811] *Le cœur mangé*, La Fille du comte de Ponthieu, 1979, p 264
 [1812] BAUFLE (Jacques), 1975, p 38
 [1813] CORBECHON (Jean), 1980, p 261
 [1814] ELIEN, 2004, Livre VII, § 19, p 188
 [1815] PLINE l'Ancien, 1952, p 63
 [1816] CHEVALLIER (Raymond), 2000, p 53
 [1817] WALTER (Philippe), 2008, p 172
 [1818] GRANT (Michael) et HAZEL (John), 1975, p 204
 [1819] CARRIERE (Elie-Abel), 1880, p 46
 [1820] NONNOS de Panopolis, 2006, Chant XLI, v. 263 sq.
 [1821] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 44
 [1822] MARIE de France, 1994, v. 45-50, p 194
 [1823] MARIE de France, 1994, v. 213-218, p 202
 [1824] MARIE de France, 1994, v. 469-474, p 216
 [1825] CHRETIEN de Troyes, *Le chevalier au lion*, 1994, v. 946-951, p 742
 [1826] CHRETIEN de Troyes, *Le chevalier au lion*, 1994, v. 946-951, p 742
 [1827] HOMERE, 1955, Livre XVI, v. 788 sq.
 [1828] OVIDE, 1966, Livre VI, v. 403-411
 [1829] CESAR (Jules), 1926, Livre 6, § 13-14
 [1830] CICÉRON, Livre I, § 41, 90, cité in : Goudineau, 2006
 [1831] POMPONIUS MÉLA, Livre III, chap. 2, § 18 à 19, cité in :
 Goudineau, 2006
 [1832] DIODORE de Sicile, Livre V, § 28, cité in : Goudineau, 2006
 [1833] DIODORE de Sicile, Livre V, § 31, cité in : Goudineau, 2006
 [1834] DIODORE de Sicile, Livre V, § 32, cité in : Goudineau, 2006
 [1835] STRABON, 1966, Livre IV, chap. 4, § 4-6
 [1836] SILIUS ITALICUS, Livre III, v 340-343, cité in : Goudineau, 2006

- [1837] LUCAIN, Livre I, v 444 sq., cité in : Goudineau, 2006
- [1838] LUCAIN, Scolies bernoises de la Pharsale, Livre I, v. 454-458, cité in : Goudineau, 2006
- [1839] LUCAIN, Livre I, v. 441-458, cité in : Goudineau, 2006
- [1840] LUCAIN, Scolies bernoises de la Pharsale, Livre I, v. 445, cité in : Goudineau, 2006
- [1841] LUCAIN, Scolies bernoises de la Pharsale, Livre I, v. 445, cité in : Goudineau, 2006
- [1842] LUCAIN, Scolies bernoises de la Pharsale, Livre I, v. 445-446, cité in : Goudineau, 2006
- [1843] LUCAIN, Scolies bernoises de la Pharsale, Livre I, v. 446, cité in : Goudineau, 2006
- [1844] LUCAIN, Scolies bernoises de la Pharsale, Livre I, v. 446, cité in : Goudineau, 2006
- [1845] GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1997, p 317
- [1846] *Le devin maudit*, La folie de Suibhne, 1999, p 222
- [1847] *Le devin maudit*, La folie de Suibhne, 1999, p 222-223
- [1848] *Le devin maudit*, La vie du Merlin sylvestre, 1999, p 183-191
- [1849] *Le devin maudit*, La folie de Suibhne, 1999, p 223
- [1850] *Le devin maudit*, La vie du Merlin sylvestre, 1999, p 189
- [1851] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 61-62
- [1852] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 66
- [1853] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 73
- [1854] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 70
- [1855] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 73
- [1856] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 72
- [1857] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 73
- [1858] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 58
- [1859] PINTON (Solange), 1994, internet
- [1860] MENON (P.L.), LECOTTÉ (R.), 1945, p 125
- [1861] MENON (P.L.), LECOTTÉ (R.), 1945, p 129
- [1862] MENON (P.L.), LECOTTÉ (R.), 1945, p 127
- [1863] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Désiré, 1992, v. 523-535, p 134-136
- [1864] HOMERE, 1955, Chant I
- [1865] *Lais féériques des XII et XIII^{es} siècles*, Lai de Désiré, 1992, v. 573-580, p 138
- [1866] DELAMARRE (Xavier), 2001, p 133
- [1867] ROLLAND (Eugène), 1906, p 226
- [1868] GRAVIER (Gabriel), 1987, p 29
- [1869] HAINARD (Robert), 1972, p 88
- [1870] ESOPE, 1995, p 124
- [1871] KABAKOVA (Galina), 1998, p 66-67
- [1872] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 4
- [1873] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 7
- [1874] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 8
- [1875] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 3
- [1876] *Le cœur mangé*, La châtelaine de Vergi., 1979, p 207
- [1877] *Les évangiles des quenouilles*, 1987, p 107

- [1878] *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, III. Manawydan fils de Llyr, 1993, p 94
- [1879] LA VALLIÈRE, 1909, p 773
- [1880] COSTE (Jean), 2006, p 57
- [1881] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 270
- [1882] LE ROUX (Françoise), GUYONVARC'H (Christian-Joseph), 1980, p 267
- [1883] JORION (Jean-Luc), 2012, p 21
- [1884] POPLIN (François), 1996, p 402
- [1885] BAUFLE (Jacques), 1975, p 92
- [1886] JORION (Jean-Luc), 2012, p 24
- [1887] HEIL (Ernest), 1976, p 37
- [1888] LOTZE (Karl), 1979, p 5
- [1889] LOTZE (Karl), 1979, p 42
- [1890] HEIL (Ernest), 1976, p 37
- [1891] JORION (Jean-Luc), 2012, p 24
- [1892] CESAR (Jules), 1926, Livre 6, § 13-14
- [1893] CESAR (Jules), 1926, Livre 6, § 16-18
- [1894] FIERRO-DOMENECH (Alfred), 1986, p 149
- [1895] REMIGEREAU (François), 1963, p 21
- [1896] PINTON (Solange), 1994, p 12
- [1897] PINTON (Solange), 1994, p 12
- [1898] *Le devin maudit*, La folie de Suibhne, 1999, p 209
- [1899] NICOL (Jean Pierre), 2010, p 12
- [1900] NICOL (Jean Pierre), 2010, p 12-13
- [1901] NICOL (Jean Pierre), 2010, p 13
- [1902] NICOL (Jean Pierre), 2010, p 14
- [1903] NICOL (Jean Pierre), 2010, p 14
- [1904] STERCKX (Claude), 2005, p 126
- [1905] STERCKX (Claude), 2005, p 85
- [1906] STERCKX (Claude), 2005, p 86
- [1907] STERCKX (Claude), 2005, p 86-87
- [1908] STERCKX (Claude), 2005, p 82
- [1909] STERCKX (Claude), 1986, p 91
- [1910] STERCKX (Claude), 1986, p 92
- [1911] STERCKX (Claude), 1986, p 93
- [1912] REMIGEREAU (François), 1963, p 239
- [1913] REMIGEREAU (François), 1963, p 239
- [1914] DESCOLA (Philippe), 2010, p 170
- [1915] DESCOLA (Philippe), 2010, p 171
- [1916] DESCOLA (Philippe), 2010, p 171
- [1917] BRASEY (Edouard), 2001, p 85
- [1918] BRASEY (Edouard), 2001, p 86
- [1919] BRASEY (Edouard), 2001, p 86
- [1920] BRASEY (Edouard), 2001, p 86-87
- [1921] HEIL (Ernest), 1976, p 11
- [1922] REMIGEREAU (François), 1963, p 46
- [1923] REMIGEREAU (François), 1963, p 46

- [1924] WATHELET (Jean Marie), 1985, p 171
- [1925] *Les évangiles des quenouilles*, 1987, p 76
- [1926] *Les évangiles des quenouilles*, 1987, p 59
- [1927] PLINE l'Ancien, 1952, p 64
- [1928] PLUTARQUE, 1973, Livre XI, chap. 3-8, § 20
- [1929] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 409
- [1930] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 410
- [1931] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 411
- [1932] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 412
- [1933] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 420
- [1934] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 421
- [1935] MALORY (Thomas), 1994,
- [1936] MALORY (Thomas), 1994,
- [1937] MALORY (Thomas), 1994,
- [1938] MALORY (Thomas), 1994,
- [1939] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 271-272
- [1940] *La suite du roman de Merlin*, 2006, p 271
- [1941] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 89
- [1942] GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1997, p 209
- [1943] GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1997, p 209
- [1944] COSTE (Jean), 2006, p 55
- [1945] COSTE (Jean), 2006, p 55
- [1946] COSTE (Jean), 2006, p 57
- [1947] *Le devin maudit*, La folie de Suibhne, 1999, p 228
- [1948] GEOFFROY de Monmouth, 1999, p 5
- [1949] ARISTOTE, 1994, Livre IX, § XXXVII, [9]
- [1950] GEOFFROY de Monmouth, 1999, p 87-89
- [1951] *Le devin maudit*, La folie de Suibhne, 1999, p 209
- [1952] *Le devin maudit*, La folie de Suibhne, 1999, p 221
- [1953] PLINE l'Ancien, 1999, p 63-64
- [1954] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 33
- [1955] SOUVESTRE (Emile), 1926, p 33
- [1956] CESAR (Jules), 1926, Livre 3, § 22
- [1957] *La légende arthurienne, le graal et la table ronde*, Le livre de Caradoc, 1989, p 445
- [1958] LAJOYE (Patrice), 2008, p 81
- [1959] ATHENEE, Livre IV, 152 (67, Kidd), cité in : Goudineau, 2006
- [1960] ATHENEE, Livre IV, 154 , d-e (fragment n°16 de Jacoby et 68 de Kidd), cité in : Goudineau, 2006
- [1961] VALERE-MAXIME, Livre II, § 6-10, cité in : Goudineau, 2006
- [1962] ESOPE, 1995, p 113
- [1963] ESOPE, 1995, p 139
- [1964] GUYONVARCH (Christian-Joseph), 1997, p 333
- [1965] VAN GENNEP (Arnold), 1999, p 2459
- [1966] KABAKOVA (Galina), 1998, p 39
- [1967] KABAKOVA (Galina), 1998, p 39
- [1968] KABAKOVA (Galina), 1998, p 39
- [1969] KABAKOVA (Galina), 1998, p 74
- [1970] KABAKOVA (Galina), 1998, p 74

- [1971] KABAKOVA (Galina), 1998, p 75
- [1972] VITRUVE, 1988, Livre VI, p 27
- [1973] VITRUVE, 1988, Livre VI, p 23
- [1974] VITRUVE, 1988, Livre VI, p 23
- [1975] VITRUVE, 1988, Livre II, § IX, p 49
- [1976] VITRUVE, 1988, Livre II, § IX, p 50
- [1977] HAINARD (Robert), 1972, p 33
- [1978] HAINARD (Robert), 1972, p 34
- [1979] HAINARD (Robert), 1972, p 34
- [1980] HAINARD (Robert), 1972, p 35-36
- [1981] HAINARD (Robert), 1972, p 35
- [1982] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 80-84
- [1983] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 94-95
- [1984] LECLERC (Georges, comte de Buffon), 1756, p 80-84
- [1985] HAINARD (Robert), 1972, p 35
- [1986] non publié. Communication personnelle, 1980.
- [1987] HAINARD (Robert), 1972, p 35
- [1988] HAINARD (Robert), 1972, p 36
- [1989] non publié. Communication personnelle, 2008.
- [1990] MALORY (Thomas), 1994, p 323
- [1991] DONA (Carlo), 2009, p 81
- [1992] *Le roman de Renart*, 1969, v. 2435-2442, p 82
- [1993] GAIGNEBET (Claude), LAJOUX (Jean-Dominique), 1985, p 91
- [1994] MECHIN (Colette), 1978, p 149
- [1995] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 300
- [1996] LE BRAZ (Anatole), 1982, p 174
- [1997] CESAR (Jules), 1926, Livre 6, § 16-18
- [1998] DE VRIES (Jan), 1988, p 138
- [1999] MERDRIGNAC (Bernard), 1993, p 98
- [2000] MERDRIGNAC (Bernard), 1993, p 98-99
- [2001] DIDEROT (Denis), LE ROND D'ALEMBERT (Jean), 1993, p 132 sq.
- [2002] PLINE l'Ancien, 1999, p 63
- [2003] PLINE l'Ancien, 1999, p 64
- [2004] PLINE l'Ancien, 1999, p 65
- [2005] PLINE l'Ancien, 1999, p 46-47
- [2006] CLOTTE (Jean), Lewis-William (David), 2001, 4ème de couverture
- [2007] HILY (Gaël), 2011, p 141
- [2008] HILY (Gaël), 2011, p 141
- [2009] HILY (Gaël), 2011, p 142
- [2010] HILY (Gaël), 2011, p 153
- [2011] VINCENSINI (Jean-Jacques), 2005, p 98
- [2012] MEURANT (Alain), 2011, p 5
- [2013] MEURANT (Alain), 2011, p 7
- [2014] MEURANT (Alain), 2011, p 8
- [2015] MEURANT (Alain), 2011, p 8-9
- [2016] MEURANT (Alain), 2011, p 10
- [2017] MEURANT (Alain), 2011, p 10
- [2018] HERODOTE, 1985, Livre IV, § 24-25, p 369
- [2019] NABOKOV (Vladimir), « Une beauté russe », Paris, Julliard, 1980.