



**HAL**  
open science

# La Gueule et la Peau : le loup-garou médiéval en France et en Europe

Quentin Vincenot

► **To cite this version:**

Quentin Vincenot. La Gueule et la Peau : le loup-garou médiéval en France et en Europe. Littératures. Université Rennes 2, 2017. Français. NNT : 2017REN20062 . tel-02087301

**HAL Id: tel-02087301**

**<https://theses.hal.science/tel-02087301v1>**

Submitted on 2 Apr 2019

**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.

# La Gueule et la Peau

Le loup-garou médiéval en France et en Europe



Thèse de Doctorat, Discipline : Littérature française  
Présentée par Quentin VINCENOT  
Directrice de thèse : Christine FERLAMPIN-ACHER  
Soutenue le 14 décembre 2017

Jury :

M Claude LECOUTEUX, Professeur émérite de littérature et civilisation médiévales allemandes – Paris IV-Sorbonne (Rapporteur),  
Mme Karin UELTSCHI-COURCHINOX, Professeure de langue et littérature médiévales – Université de Reims (Rapporteur),  
Mme Anne BERTHELOT, Professeure de langue et littérature médiévales – Université du Connecticut,  
M Denis HÜE, Professeur émérite de langue et littérature médiévales – Université Rennes II,  
Mme Myriam WHITE-LE GOFF, Maître de Conférences en langue et littérature médiévales HDR – Université d'Artois,  
Mme Christine FERLAMPIN-ACHER, Professeure de langue et littérature médiévales – Université Rennes II (Directrice de thèse).



UNIVERSITÉ RENNES 2

Unité de Recherche – CELLAM (EA 3206)

Ecole Doctorale – Arts, Lettres et Langues

*Sous le sceau de l'Université Bretagne Loire*

# La Gueule et la Peau

Le loup-garou médiéval en France et en Europe

Thèse de Doctorat

Discipline : Littérature française

Présentée par Quentin VINCENOT

Directrice de thèse : Christine FERLAMPIN-ACHER

Soutenue le 14 décembre 2017

Jury :

M Claude LECOUEUX, Professeur émérite de littérature et civilisation médiévales allemandes – Paris IV-Sorbonne (Rapporteur),

Mme Karin UELTSCHI-COURCHINOX, Professeure de langue et littérature médiévales – Université de Reims (Rapporteur),

Mme Anne BERTHELOT, Professeure de langue et littérature médiévales – Université du Connecticut,

M Denis HÜE, Professeur émérite de langue et littérature médiévales – Université Rennes II,

Mme Myriam WHITE-LE GOFF, Maître de Conférences en langue et littérature médiévales HDR – Université d'Artois,

Mme Christine FERLAMPIN-ACHER, Professeure de langue et littérature médiévales – Université Rennes II (Directrice de thèse).



Pour mon grand-père,  
Alfred Aymard Joseph Vincenot,



## Introduction générale

« L’homme à l’homme est un loup garou »

BINET Etienne, *Essay de la nature des choses*, Rouen, Romain de Beauvais et Jean Osmont, 1621 p. 256.

Depuis les textes fondateurs de la critique moderne sur le loup-garou<sup>1</sup>, l’intérêt de la recherche pour ce monstre ne s’est jamais démenti. Des articles entament régulièrement une synthèse sur la « figure » ou la « légende » du loup-garou, et insistent notamment sur la dimension syncrétique du loup-garou que nous connaissons aujourd’hui et qui nous vient d’horizons culturels divers<sup>2</sup>. Par ailleurs, plusieurs anthologies de littérature primaire ont été publiées, issues essentiellement de la recherche anglo-saxonne. Là encore, la plus ancienne est déjà très complète<sup>3</sup>. Plus récemment, celle de Leslie A. Sconduto<sup>4</sup> resitue les textes constituant son anthologie dans leur contexte littéraire. L’ouvrage est accompagné d’une synthèse sur la vision chrétienne du loup-garou et les chasses aux sorcières. Cependant, si les principaux textes médiévaux dans lesquels apparaissent des loups-garous sont recensés, ceux-ci figuraient déjà dans les études du XIX<sup>e</sup> siècle. Le loup-garou de la littérature contemporaine a été l’objet de deux thèses, l’une en France<sup>5</sup>, l’autre en Allemagne<sup>6</sup>, et Aude Ronvel a consacré une monographie au loup-garou dans les romans d’épouvante et policiers<sup>7</sup>. Cependant, le loup-garou médiéval semble aujourd’hui le parent pauvre de la critique. En effet, depuis *Les*

---

<sup>1</sup> SUMMERS Montague, *The Werewolf in lore and legend*, Londres, Kegan Paul, Trubner & Co, 1933 ; KIRBY Smith F., « An historical stury of the Werewolf in Literature », *PLMA*, XI/1, 1874, p. 1-42 ; HERTZ Wilhelm, « *Der Werwolf* », *Beitrag zur Sagengeschichte*, Stuttgart, A. Kröner, 1862 ; BARING-GOULD Sabine, *The book of Werewolves*, New York, Causeway Books, 1973 (1<sup>ère</sup> édition : 1865) ; BOURQUELOT F., « Recherches sur la lycanthropie », *Mémoires de la société des antiquaires de France*, 19, Paris, 1849, p. 193-262. Ces ouvrages sont aujourd’hui encore des mines bibliographiques.

<sup>2</sup> DONÁ Carlo, « Approssimazioni al lupo mannaro medievale », *Studi Celtici*, IV, 2006, p. 105-153. LECOUTEUX Claude, « Le Loup-garou », *Parlure*, 12-13, 1998, p. 6-13 ; NOACCO Cristina, *La Métamorphose dans la littérature médiévale française des XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, PU Rennes (Interférences), 2008 ; KEITH Roberts, « Eine Werwolf-Formel, Eine kleine Kulturgeschichte des Werwolfs », in Ulrich MÜLLER et Werner WUNDERLICH (dir.), *Dämonen, Monster, Fabelwesen (Mittelalter-mythen Band 2)*, St-Gallen, Fachverlag für Wissenschaft und Studium GMBH, 1999, p. 565-581.

<sup>3</sup> OTTEN Charlotte, *A lycanthropy Reader : Werewolves in western culture*, New York, Dorset Press, 1989.

<sup>4</sup> SCODUTO Leslie, *Metamorphosis of the Werewolf. A literary study from Antiquity to the Renaissance*, Jefferson, Mc Farland & C<sup>ie</sup>, 2008.

<sup>5</sup> HUBAUD SADOUL Sarbara, *Le loup-garou dans la littérature française et anglo-saxonne*. Thèse de doctorat préparée sous la direction de Jean Gillet et soutenue à Paris 3 en 1996. Non publiée.

<sup>6</sup> STIEGLER Christian, *Vergessene Bestie. Der Werwolf – ein Motiv im Wandel*, Wien, Braumüller (Wiener Arbeiten zur Literatur), 2007.

<sup>7</sup> RONVEL Aude, *Le loup-garou dans la littérature contemporaine : de l’imaginaire fictionnel aux mises en scène sociales : « Cycle of the werewolf », Stephen King, « Le livre sacré du loup-garou », Viktor Pelevine, « L’homme à l’envers », Fred Vargas*, Paris, EPU (Lettre & langues. Lettres modernes), 2011.

*Chiens de Dieu* de Gaël Milin publié en 1993<sup>8</sup>, il manque une synthèse d'ampleur sur le garou médiéval<sup>9</sup>.

De fait, le loup-garou est souvent intégré à des études thématiques portant sur des sujets plus vastes et connexes. C'est ainsi que l'homme-loup a depuis longtemps été replacé dans le contexte des confréries guerrières<sup>10</sup>. Nous n'en traiterons pas dans cette thèse, car le corpus médiéval du loup-garou ne s'y prête guère. L'historien Carlo Ginzburg<sup>11</sup> a étudié quant à lui le rôle de groupes de loups-garous frioulans, les *benandanti*, dans des rites de fertilité consistant en un combat contre des sorcières visant à protéger les récoltes à venir. En effet, propice à l'étude du loup-garou, les chasses aux sorcières des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ont, elles aussi, été l'objet de plusieurs travaux déterminant la place que tient le loup-garou dans le discours démonologique, comme celui de Caroline Oates<sup>12</sup>. Elmar Lorey, lui, s'est préoccupé de savoir comment l'imaginaire du loup-garou avait peu à peu été contaminé par celui des sorcières<sup>13</sup>, tandis que Merili Metsvahi s'est penchée sur la place des loups-garous dans les chasses aux sorcières estoniennes<sup>14</sup>. Les ethnologues se sont également intéressés aux liens entre le garou

---

<sup>8</sup> MILIN Gaël, *Les chiens de Dieu. La représentation du loup-garou en Occident (XI<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècles)*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique (Cahiers de Bretagne Occidentale 13), 1993.

<sup>9</sup> Certains titres sont trompeurs. Malgré ce qu'il annonce, Rudolf LEUBUSCHER ne remonte pas plus loin que la Renaissance dans *Ueber die Wehrwölfe und die Thierverwandlungen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie*, Berlin, G. Reimer, 1850. Nous soulignons.

<sup>10</sup> HÖFLER Otto, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt a. Main, Diesterweg, 1934. La date de publication de l'ouvrage et le soutien ouvert de ce chercheur au national-socialisme rendent cependant cette étude sur les « Germains » quelque peu suspecte. Elle est malgré tout encore régulièrement citée ; PRZYLUCKI John, « Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes », *RHR*, 121, 1940, p. 128-145. La focalisation de l'étude est parfois restreinte à un espace géographique précis, comme la péninsule ibérique pour François DELPECH (« Hommes-fauves et fureurs animales. Aspects du thème zoomorphe dans le folklore de la péninsule ibérique », in Annie MOLINIÉ-BERTRAND, Jean-Paul DUVIOLS (dir.), *La violence en Espagne et en Amérique (XV<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, PUPS (Iberica), 1997, p. 59-82) ; ou, plus lointain, les guerriers chiens d'Asie mineure pour Askold IVANČIK (« Les guerriers chiens. Loups-garous et invasions scythes en Asie Mineure », *RHR*, CCX/3, 1993, p. 305-329). Récemment Vincent SAMSON a consacré une synthèse d'ampleur aux guerriers-fauves scandinaves, les *berserkir*, sans toutefois y évoquer le loup-garou (*Les Berserkir : les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne de l'Âge de Vendel aux Vikings (VI<sup>e</sup> – XI<sup>e</sup> siècle)*, Villeneuve d'Ascq, PU du Septentrion (Histoire et Civilisations), 2011).

<sup>11</sup> GINZBURG Carlo, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, trad. Giordana CHARUTY, Paris, Flammarion (Champs Histoire), 2010 ; Du même, *Le Sabbat des sorcières*, trad. Monique AYMARD, Paris, Gallimard (Nrf, Bibliothèque des Histoires), 1992.

<sup>12</sup> OATES Caroline, « Démonologues et lycanthropes », in Laurence HARF-LANCNER (dir.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, Paris, ENSJF, 1985, p. 71-105.

<sup>13</sup> LOREY Elmar, « Das Werwolfsstereotyp als instabile Variante der Hexenprozesse », *Nassauische Annalen* 112, 2001, p. 135-176 ; Du même, *Wie der Werwolf unter die Hexen kam. Zur Genese des Werwolfprozesses*. En ligne [http://www.elmar-lorey.de/werwolf/genese.htm]. Ce chercheur a dressé une liste, régulièrement mise à jour, des loups-garous, hommes et femmes, victimes des procès de sorcellerie [en ligne : http://www.elmar-lorey.de/Prozesse.htm, dernière mise à jour en septembre 2015].

<sup>14</sup> MERILI Metsvahi, « Werwolfprozesse in Estland und Livland im 17. Jahrhundert. Zusammenstöße zwischen der Realität von Richtern und Bauern », in Jürgen BEYER, Reet HIIEMÄE (dir.), *Folklore als Tatsachenbericht*, Tartu, Eesti Kirjandusmuuseum, 2001, p. 175-184.



et la sorcellerie en étudiant, par exemple, le rôle des graisses d'enfants dans les croyances alpines au loup-garou<sup>15</sup>.

Ce sont surtout les ethnologues et les folkloristes qui ont effectué des recherches sur le loup-garou. Depuis, le XIX<sup>e</sup> siècle, le garou a fait de nombreuses apparitions dans les recueils de traditions et croyances populaires compilés par les chercheurs ayant sillonné les campagnes. Il serait fastidieux de recenser ici l'ensemble de cette littérature comprenant un nombre phénoménal d'ouvrages, mais l'on peut citer l'imposante compilation de *Croyances, mythes et légendes des pays de France* de Paul-Yves Sébillot<sup>16</sup>. Généralement cependant, les données recueillies se limitent à un espace géographique plus modeste que celui qui a été étudié dans cet ouvrage de référence, et suivent les errances du loup-garou dans les différentes régions de France, par exemple en Normandie<sup>17</sup>, en Limousin<sup>18</sup> ou, bien entendu, en Bretagne<sup>19</sup>. L'excellente collecte de Charles Joisten sur les *Êtres fantastiques* couvre la Savoie, le Dauphiné et les Alpes<sup>20</sup>, tandis que Claude Lecouteux a consacré un article au *voir loup* des pays d'Othe<sup>21</sup>. Les croyances aux garous se retrouvent par ailleurs dans de nombreux pays d'Europe<sup>22</sup>. Parmi diverses études, citons celles de Merili Metsvahi, qui a signalé le grand

---

<sup>15</sup> ABRY Christian et JOISTEN Alice, « Trois notes sur les fondements du *Complexe de Primarette*. Loups-garous, cauchemars, prédatons et graisses », *Le Monde Alpin et Rhodanien (Le fait du loup)*, 2002, p. 135-161.

<sup>16</sup> SÉBILLOT Paul-Yves, *Croyances, mythes et légendes des pays de France*, éd. Francis LACASSIN, Paris Éditions Omnibus, 2002.

<sup>17</sup> MORICET Marthe, « Le Varou », *Annales de Normandie*, Année II/1, 1952, p. 73-82 ; De la même, « Récits et contes des veillées normandes », *Cahiers des Annales de Normandie*, II, 1963, p. 3-210 ; LECŒUR Jules, *Esquisses du Bocage Normand*, Brionne, Gérard Monfort Éditeur, 1979 (fac-similé : Condé-sur-Noireau, L. Morel, 1887) ; FLEURY Jean, *Littérature orale de la Basse-Normandie, Hague et Val de Saire*, Paris, Maisonneuve, 1883.

<sup>18</sup> LA PIALE Jean (de), « Croyances et superstitions », *Almanach des veillées limousines, Armana lemouzi*, I, 1810.

<sup>19</sup> LE DIBERDER Yves, « Bugul-Nôz et Loup-Garou », *Annales de Bretagne*, 28/4, 1912, p. 559-584 ; SÉBILLOT Paul, *Traditions et superstitions de la Haute Bretagne*, Paris, Maisonneuve, 1882.

<sup>20</sup> JOISTEN Charles, *Êtres fantastiques de Savoie : patrimoine narratif du département de la Savoie*, éd. préparée par Alice JOISTEN et Nicolas ABRY, Grenoble, Musée Dauphinois, 2009 ; Du même, *Êtres fantastiques du Dauphiné : patrimoine narratif du département des Hautes-Alpes*, éd. préparée par Nicolas ABRY et Alice JOISTEN, Grenoble, Musée Dauphinois, 2006 ; Du même, *Êtres fantastiques du Dauphiné, patrimoine narratif de l'Isère*, éd. préparée par Nicolas ABRY et Alice JOISTEN, Grenoble, Musée Dauphinois, 2005 ; Du même, *Les êtres fantastiques dans le folklore de l'Ariège*, Portet-sur-Garonne, Loubatières (Pyrénées), 2000 ; JOISTEN Charles, CHANAUD Robert et JOISTEN Alice, « Les loups-garous en Savoie et Dauphiné », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1/4, *Êtres fantastiques dans les Alpes. Recueil d'études et de documents en mémoire de Charles Joisten (1936-1981)*, 1992, p. 17-182.

<sup>21</sup> LECOUEUX Claude, « Voir loup et loup-garou, quelques remarques », *Mythologie Française*, 143, 1986, p. 64-68.

<sup>22</sup> En Belgique : MESNIL Marianne, « Un cycle saisonnier pour les errances de l'âme : le loup-garou. De la Wallonie à l'Europe », in *Studium et Museum. Mélanges Edouard Rémouchamps*, t. 1, Liège, Éditions du Musée de la vie wallonne, 1996, p. 309-322 ; Aux Pays-Bas : BLECOURT Willem (de), « *I would have eaten you* : Werewolf legends in the Flemish, Dutch and German area », *Folklore*, 118, 2007, p. 23-43. Au Danemark : SIMONSEN Michèle, « La variabilité dans les légendes : les récits danois sur les loups-garous », in Veronika GÖRÖG-KARADY (dir.), *D'un conte... à l'autre, la variabilité dans la littérature orale*, Paris, Éditions du CNRS, 1990, p. 181-189 ; En Allemagne : RHEINHEIMER Martin, « Die Angst vor dem Wolf. Werwolfsglaube, Wolfssagen und Ausrottung der Wölfe in Schleswig-Holstein », *Fabula*, 36, 1995, p. 25-78 ; HÖCK Alfred, « Bemerkun-

nombre de garous féminins existant en Estonie dans les croyances populaires tardives<sup>23</sup>. Le loup-garou a été étudié sous l'angle du genre lors d'un colloque intitulé *She-Wolf*<sup>24</sup>. Les garous féminins y sont évoqués, notamment dans le cinéma et la littérature contemporaine. Cependant, si une des communications a pour sujet les garous féminins du début de l'Époque Moderne<sup>25</sup>, leur équivalent médiéval reste le grand absent.

Pourtant, de nombreux médiévistes ont consacré des travaux au loup-garou. Laurence Harf-Lancner<sup>26</sup> a établi comment les théories chrétiennes de la métamorphose avaient déterminé les images médiévales du loup-garou, tandis que Philippe Walter a replacé l'homme loup dans les mythes calendaires en rapport avec la canicule et relevé l'importance de la parole attestée par certains noms propres portés par les loups-garous<sup>27</sup>. Carlo Doná a, pour sa part, traité de la mélancolie de l'homme-loup<sup>28</sup>. Du point de vue de l'anthropologie culturelle, l'*Histoire du Double* de Claude Lecouteux<sup>29</sup> a replacé les métamorphoses du loup-garou dans le complexe de croyances renvoyant à l'existence d'un *alter ego* zoomorphe. En partant d'un corpus norrois<sup>30</sup>, le chercheur montre en particulier que les croyances au dédoublement se retrouvent à l'état résiduel sous différents horizons linguistiques et suggère de relire les histoires médiévales de métamorphoses à la lumière de cette découverte. Le chercheur met à disposition une partie des textes qui ont servi à l'élaboration de ses recherches<sup>31</sup> et Jose Vin-

---

gen zum 'Werwolf' nach hessischen Archivalien », *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung*, 18, 1985, p. 71-75 ; Mais aussi chez les Slaves méridionaux : NIPPGEN Joseph, « Le loup-garou dans les superstitions des Slaves méridionaux », *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, 19, 1924, p. 269-272 ; En Roumanie : TALOŞ Ion, *Petit dictionnaire de mythologie populaire roumaine*, trad. Anneliese et Claude LECOUEUX, Grenoble, ELLUG, 2002, entrées « Loups-garous I (*Vârcolacii*) » et « Loups-garous II (*Pricolicii*) » ; En Lituanie : BRUININGK Hermann (von), « Der Werwolfwahn in Livland und das letzte im Wendenschen Landgericht und Dörtschen Hofgericht i. J. 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren », *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*, XXII/ 3, 1924, p. 163-220.

<sup>23</sup> METSVAHI Merili, « Estonian werewolf legends collected from the island of Saaremaa », in Hannah PRIEST (dir.), *She-wolf. A cultural history of female werewolves*, Manchester, Manchester University Press, 2015, p. 24-40 ; De la même, « Die Frau als Werwölfin (AT 409) in der estnischen Volkstradition », in Willem DE BLECOURT, Christa Agnes TUCZAY (dir.), *Tierverwandlungen. Codierungen und Diskurse*, Tübingen, Francke Verlag, 2011, p. 193-219.

<sup>24</sup> PRIEST Hannah (dir.), *She-wolf. A cultural history of female werewolves*, Manchester, Manchester University Press, 2015.

<sup>25</sup> SCHULTE Rolf, « She transformed into a werewolf, devouring and killing two children'. Trials of the she-werewolves in early modern French Burgundy », in Hannah PRIEST (dir.), *She-wolf, op. cit.*, p. 41-58.

<sup>26</sup> HARF-LANCNER Laurence, « La métamorphose illusoire. Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales ESC*, 40, 1985, p. 208-226.

<sup>27</sup> WALTER Philippe, *Merlin ou le savoir du monde*, Paris, Imago, 2000 ; Du même, « Merlin, Blaise et le Loup », *Mediaevistik*, 11, 1998, p. 97-111.

<sup>28</sup> DONÁ Carlo, « La malinconia del manaro », *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, III, 2010, p. 41-64.:

<sup>29</sup> LECOUEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age, Histoire du Double*, Paris, Imago, 2005.

<sup>30</sup> Sur le loup-garou de la Scandinavie médiévale, lire : GUÐMUNSDÓTTIR Aðalheiður, « The Werewolf in Medieval Icelandic Literature », *Journal of English and Germanic Philology*, 2007, p. 277-303.

<sup>31</sup> LECOUEUX Claude, *Elle courait le garou, Lycanthropes, hommes-ours, hommes-tigres, une anthologie*, Paris, José Corti, 2008.

cenzo Molle<sup>32</sup> s'est appliqué à retrouver le Double dans le lai du *Bisclavret* et diverses histoires médiévales de loups-garous.

Il est notable que le loup-garou traverse les genres littéraires. Christine Ferlampin-Acher a étudié les garous romanesques, en révélant l'arrière-plan garouesque perceptible de manière cryptée dans *Guillaume d'Angleterre*<sup>33</sup> et la dimension spectaculaire et parodique de certains spécimens<sup>34</sup>. L'hagiographie connaît Ronan, le saint breton accusé de lycanthropie qu'ont étudié en particulier Gaël Milin<sup>35</sup> et Bernard Merdrignac<sup>36</sup>. Philippe Walter a mis en évidence la dimension lupine de saint Blaise qu'il considère comme « la réincarnation chrétienne d'un dieu loup<sup>37</sup> ». Par ailleurs, Jacques Ribard<sup>38</sup> s'est essayé à une analyse biblique du lai consacré au Bisclavret, dans lequel il voit une « figure de l'homme ».

La critique médiévisite a isolé un corpus particulier de loup-garou, celui des maris-garous et cocus. Parmi les textes de ce corpus, le lai du *Bisclavret* de Marie de France est certainement celui qui a le plus attiré l'attention des chercheurs<sup>39</sup>. Le texte en latin d'*Arthur et Gorlagon*<sup>40</sup> est tout aussi souvent convoqué. Quelques articles ont porté sur une prétendue supériorité littéraire du lai de Marie de France sur les autres témoins de ce corpus particulier.

---

<sup>32</sup> MOLLE Jose Vincenzo, « La nudité et les habits du « garulf » dans *Bisclavret* (et dans d'autres récits de loups et de louves) », *Le Nu et le Vêtu au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Actes du 25<sup>e</sup> colloque du CUER MA 2-3-4 mars 2000, (Sénéfiance, 47) 2001, p. 255-269.

<sup>33</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, « Croquer le marmot dans *Guillaume d'Angleterre* : l'anthropophagie et l'inceste au service d'un détournement parodique de l'hagiographie », *Romanische Forschungen*, 121, 2009, p. 343-357.

<sup>34</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, « Les métamorphoses du *versipelles* romanesque (*Guillaume de Palerne*, *Guillaume d'Angleterre*, *Perceforest* », in Emese EGEDI-KOVACZ (dir.), *Littérature et folklore dans le récit médiéval*, Budapest, Collège Eötvös Jozsef, 2011, p. 119-134 ; De la même, « *Guillaume de Palerne* : une parodie ? », in Elisabeth GAUCHER (dir.), *La tentation du parodique dans la littérature médiévale (Cahiers de recherches médiévales et humanistes 15)*, 2008, p. 59-72.

<sup>35</sup> MILIN Gaël, « Légende hagiographique et contes de loup-garou aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles : la *Vita Ronani* et ses référents culturels », in *Saint Ronan et la Troménie*, Actes du colloque international du 28-30 avril 1989, Locronan, J.-Y. Nicot, 1995 ; Du même, « La *Vita Ronani* et les contes de loups-garous aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Le Moyen Age*, 97/2, 1991, p. 259-273.

<sup>36</sup> MERDRIGNAC Bernard, « Le saint et les loups dans l'hagiographie bretonne du Moyen Âge », *Ollodagos*, XVI, 2001-2002, p. 195-229.

<sup>37</sup> WALTER Philippe, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Imago, 2015, p.101-103, ici p. 103.

<sup>38</sup> RIBARD Jacques, « Le *Bisclavret*, une figure de l'homme ? ». *Symbolisme et Christianisme dans la littérature médiévale*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 95-106.

<sup>39</sup> DUBOST Francis, « ...*Jeo deviens bisclavret*. Les motifs merveilleux dans les lais de Marie de France ». *La merveille médiévale*, Paris, Champion (EMA), 2016, p. 207-240 ; AUBAILLY Jean Claude, « Mélion et Bisclavret, le problème de l'OMBRE ». *La fée et le chevalier, essai de mythanalyse de quelques lais féeriques des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Honoré Champion (Essai 10), p. 13-37 ; SUARD François, « *Bisclavret* et les contes de loup-garou. Essai d'interprétation », *Mélanges Charles Foulon*, t. 2, *Marche Romane* 30, 1980, p. 267-276 ; CHOTZEN Th., « Bisclavret », *Études Celtiques*, 2, 1937, p. 32-44 ; LOTH Joseph, « Le lai du *Bisclavret*, le sens de ce nom et son importance », *Revue Celtique*, 44, 1927, p. 300-307.

<sup>40</sup> STERCKX Claude, « Lleu et Gorlagon », in Fleur VIGNERON et Kôji WATANABE, *Voix des mythes, science des civilisations. Hommages à Philippe Walter*, Berne, Peter Lang, 2012, p. 245-255 ; MILIN Gaël, « Pour une ethnologie d'*Arthur et Gorlagon* », *Kreis*, 2, 1993, p. 163-199 ; KRAPPE Alexander Haggerty, « Arthur and Gorlagon », *Speculum*, 8, 1933, p. 209-222 ; KITTREDGE George Lyman, *Arthur and Gorlagon*, Boston, Gynn& Company Publishers, 1903.

Ainsi, selon Lucien Foulet<sup>41</sup> et James Douglas Bruce<sup>42</sup>, le lai de *Melion*, anonyme, ne serait qu'une pâle copie du lai du *Bisclavret* ; ce à quoi nous ne souscrivons pas. À plusieurs reprises, la métamorphose du *Bisclavret* en loup a été étudiée conjointement à celle de l'*autour* Yonec dont Marie de France conte également les malheurs. Jeanne-Marie Boivin<sup>43</sup> les a considérés sous l'angle du désir amoureux et de la fusion, tandis que Claude Bouillot<sup>44</sup> s'est penchée sur les modalités et le rôle de la métamorphose dans ces deux lais. Cristina Noacco consacre une partie de son étude sur la *Métamorphose dans la littérature médiévale française des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*<sup>45</sup> au loup-garou. La recherche a par ailleurs dessiné un autre corpus médiéval, celui des loups-garous bannis, un peuple celte originaire d'Ossory. À l'intérieur de ce corpus, c'est sans doute la rencontre d'un prêtre et d'un loup-garou chrétien contée par Giraud de Barri qui a été le plus étudiée. Jeanne-Marie Boivin<sup>46</sup> s'est notamment appliquée à décortiquer la réflexion sur la métamorphose que développe cet épisode de la *Topographia Hibernica*.

De cet état de la recherche, qui ne prétend pas à l'exhaustivité, il ressort qu'une synthèse d'ampleur sur le garou médiéval fait défaut. Le Moyen Âge est pourtant une époque charnière pour l'histoire du loup-garou : c'est en effet vers l'an mille que nous lisons les premières occurrences dans lesquelles le mot *Werwolf* cesse d'être un anthroponyme pour désigner l'homme-loup<sup>47</sup>. Peu de temps après « apparaît » le mot *garou*. S'il n'est, bien entendu, pas question d'affirmer ici que le loup-garou n'existait pas avant ces premières mentions, la question se pose de savoir si la généralisation d'une dénomination de la créature a contribué à fixer des constantes, au-delà de la diversité des manifestations particulières du monstre. La fixation d'un nom par l'écrit, qui existait sûrement déjà dans la tradition orale, a-t-elle contribué à l'élaboration d'une dimension mythique du loup-garou ?

Nos recherches, à travers un corpus extensif, nous ont conduits à constater l'importance d'une caractéristique du loup-garou que la critique a étrangement laissée de côté : la dévoration.

<sup>41</sup> FOULET Lucien, « Marie de France et les lais bretons », in *ZRPh*, 29, 1905, p. 40-42.

<sup>42</sup> BRUCE James Douglas, *The Evolution of arthurian romance from the beginning to the year 1300*, t. 2, Göttingen, Venderhoeck & Ruprecht, 1923, p. 185.

<sup>43</sup> BOIVIN Jeanne-Marie, « *Bisclavret et Muldumarec* : La part de l'ombre dans les *Lais* », in Jean DUFOURNET (dir.), *Amour et Merveille : Les Lais de Marie de France*, Paris, Champion (Unichamp), 1995, p. 147-168.

<sup>44</sup> BOUILLOT Claude, « Quand l'homme se fait animal. Deux cas de métamorphose chez Marie de France : *Yonec* et *Bisclavret* », in *Magie et illusions au Moyen Âge* (Senefiance 42), Aix-en Provence, 1999, p. 65-78.

<sup>45</sup> NOACCO Cristina, *La Métamorphose dans la littérature médiévale française*, op. cit.

<sup>46</sup> BOIVIN Jeanne-Marie, « Le prêtre et les loups-garous : un épisode de la *Topographia Hibernica* de Giraud de Barri », in Laurence HARF-LANCNER (dir.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, Paris, Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles, 1985, p. 51-69.

<sup>47</sup> Nous renvoyons à la première partie de cette thèse, I. Les noms du loup-garou, p. 55-69.

Les nombreuses apparitions du loup-garou dans les recueils de traditions et croyances populaires compilés par les folkloristes et les ethnologues des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles suggère que le loup-garou est issu des histoires que l'on se transmettaient de bouche à oreille dans les campagnes au coin du feu. En vérité, le renvoi du loup-garou aux croyances populaires est ancien et, de l'Antiquité au Moyen Âge, bien des auteurs savants dénoncent dans ce monstre une superstition du *vulgus*, du peuple illettré<sup>48</sup>. Le terme est dépréciatif. Selon Burchard de Worms la croyance au loup-garou est due à la « sottise populaire » (*vulgaris stultitia*<sup>49</sup>). Durant l'Antiquité, le loup-garou est considéré sinon avec une certaine ironie du moins avec distance<sup>50</sup>, tandis que la *doxa* chrétienne médiévale condamne la croyance en la métamorphose. Quoiqu'il en soit, à travers ce renvoi constant au *vulgus*, le loup-garou semble se caractériser par l'appartenance à un fonds relevant essentiellement de la tradition orale et cela nous conduit à accorder une certaine place à ladite tradition dans notre travail.

Longtemps sous-évaluée, l'existence de cette tradition orale médiévale est aujourd'hui acceptée. Cependant, la notion même de tradition *orale* – transmise donc de bouche à oreille – pose pour le médiéviste un problème de taille, et pour cause : les bouches du Moyen Âge se sont tues depuis longtemps. Cela laisse à penser, et sans doute un peu à raison, que ce patrimoine immatériel ne nous est pas parvenu et que toute une part de l'imaginaire du loup-garou se soustrait donc à notre connaissance. La tradition orale, dite populaire, médiévale a pourtant trouvé quelques vecteurs de transmission. De fait, certains de ses témoins directs l'ont consignée. Ainsi, au XIII<sup>e</sup> siècle, les *Otia Imperialia* de Gervais de Tilbury sont pour ainsi dire une véritable collecte ethnographique en Dauphiné<sup>51</sup>. En revanche, les seules croyances orales médiévales à nous être parvenues le sont logiquement par le témoignage, souvent déformant, de l'écrit et, le plus souvent, des clercs.

De fait, l'étude de cette tradition se heurte à des obstacles dressés par les rédacteurs eux-mêmes. Notons tout d'abord que l'habitude de se référer constamment à une tradition vénérable, remontant parfois jusqu'à l'Antiquité et censée authentifier le propos, complique l'étude du loup-garou médiéval. En effet, afin de donner poids et crédibilité à ce qui est raconté, le rédacteur médiéval en appelle, selon un *topos* répandu, à un témoin (un livre, une personne, une tradition littéraire remontant souvent à l'Antiquité) plus ou moins récent, fictif et

---

<sup>48</sup> LECLERCQ-MARX Jacqueline, « La localisation des peuples monstrueux dans la tradition savante et chez les *illitterati* (VII<sup>e</sup> – VIII<sup>e</sup> siècles). Une approche spatiale de l'Autre », *Studium Medievale*, 3, 2010, p. 43-62.

<sup>49</sup> Pour la citation complète, lire plus loin en I. 1. 2 Werwolf, p. 57.

<sup>50</sup> Lire, pour exemple, HÉRODOTE, *Histoires*, Livre IV « Melpomène », éd. et trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1945, §105 : « Pour mon compte, ce qu'ils disent ne me convainc pas ».

<sup>51</sup> LE GOFF Jacques, « Une collecte ethnographique en Dauphiné au début du XIII<sup>e</sup> siècle ». *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard (Nrf, Bibliothèque des histoires), 1985, p. 40-56.

vérifiable. De sorte que les témoignages ainsi rassemblés ne sont pas toujours de première main, qu'ils sont souvent tributaires d'une (ré)écriture et qu'ils n'ont parfois pour l'étude du loup-garou médiéval pas d'autre valeur que de nous faire savoir qu'un auteur de l'Antiquité ou une tradition rapportée par les traités médicaux sont connus au Moyen Âge. Les ouvrages de références, tels les bestiaires ou les dictionnaires, s'inscrivent eux aussi dans des traditions littéraires remontant au *Physiologus* grec ou au *Catholicon* de Jean Balbi, dans lesquelles le mot garou ne figure pas. Les ouvrages médiévaux étant le relais de leurs vénérables modèles, les mots désignant le loup-garou n'apparaît ni dans les dictionnaires ni dans les glossaires médiévaux que nous avons consultés.

Par ailleurs, les rédacteurs médiévaux sont éduqués dans la foi chrétienne. De fait, l'étude du loup-garou médiéval s'inscrit dans un contexte de lutte. « La christianisation [écrit Philippe Walter] est l'un des phénomènes majeurs de l'histoire culturelle de l'Occident<sup>52</sup>. » Lorsque le nom du garou apparaît à l'écrit, l'Église chrétienne s'impose face aux résidus de paganisme en un lent processus de récupération ou de dénigrement, en les assimilant ou en les détruisant<sup>53</sup>. En effet, si la Gaule du Nord est virtuellement christianisée dans la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>54</sup>, de nombreux témoignages montrent que subsistent encore des croyances relevant d'un paganisme plus ou moins christianisé<sup>55</sup>. Vers l'an 1000, Burchard de Worms nous l'apprend :

Les traditions païennes, comme un héritage diabolique, se transmettent jusqu'à nos jours de père en fils : l'on adore les éléments, lune ou soleil, le cours des étoiles, la nouvelle lune, l'éclipse de la lune, l'on essaie de redonner son éclat à la nouvelle lune par des cris ou autrement, l'on pousse des hurlements pour venir au secours des astres ou pour en attendre du secours, l'on attend la nouvelle lune pour construire les maisons ou pour contracter les mariages. Si tu fais cela : 2 ans de jeûne<sup>56</sup>.

Le loup-garou s'inscrit donc également dans un processus de diabolisation générale des données païennes, qui mènera dès le début du XV<sup>e</sup> siècle aux procès de sorcellerie. Quoique la diabolisation du loup-garou soit perceptible très tôt, dès l'an Mille, une forte augmentation et une radicalisation de la nature des peines condamnant la croyance au garou et le varouisme sont notables durant le Moyen Âge postérieur. Ainsi, vers l'an Mille, le *Corrector* de Burchard de Worms astreint celui qui croit au loup-garou à dix jours de jeûne et quelques

---

<sup>52</sup> WALTER Philippe, *Mythologie chrétienne*, op. cit., p. 7.

<sup>53</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, *Fées, bestes et luitons, Croyances et merveilles dans les romans français en prose (XIII<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, PUPS (Traditions et Croyances), 2002, p. 15-28

<sup>54</sup> DIERKENS Alain, « Superstition, christianisme et paganisme à la fin de l'époque carolingienne. A propos de l'*Indiculus superstitionum et paganiarum* », in Hervé HASQUIN (dir.), *Magie, Sorcellerie et parapsychologie*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1984, p. 9-26, ici 10-1.

<sup>55</sup> LECOUTEUX Claude, « Paganisme, christianisme et merveilleux », *Annales ESC*, 4, 1982, p. 700-716.

<sup>56</sup> Trad. VOGEL Cyrille, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, Cerf, 1982, p. 87.

prières<sup>57</sup>, tandis qu'à la fin du Moyen Âge, le *Malleus maleficarum* (1487) et la bulle d'Innocent VIII intitulée *Summis desiderantes affectibus* (1484) préconisent la torture et le bûcher. La croyance en la métamorphose de l'homme en loup devient une hérésie à combattre.

La christianisation des croyances nous conduit enfin à rappeler qu'il convient de ne pas se méprendre sur la notion de « croyance populaire » ou de « folklore » que suggère le renvoi constant du garou au *vulgus*. Le terme de « folklore » est en effet trompeur quant au public qu'il touche et aux croyances qu'il véhicule, car « folk- », « peuple », donne à penser que les croyances dites populaires ne concerneraient que le bas peuple crédule, campagnard et païen. Cette définition par trop hâtive conduit à établir des couples antinomiques tels que

noble, citadin / paysan, rural  
chrétien / païen,  
savant / populaire,  
tradition écrite / orale

Or, ces oppositions, certes pratiques, simplifient un état de fait qui, au Moyen Âge, ne l'est pas pour le folklore<sup>58</sup>.

En effet, réduire le loup-garou à sa dimension « vulgaire », campagnarde et païenne, c'est faire fi de la réalité médiévale. Les villes ne sont développées que très tardivement au Moyen Âge : l'opposition citadin / rural ne tient donc pas. Par ailleurs, il existe un merveilleux chrétien, le miraculeux. Enfin, la noblesse médiévale est elle aussi réceptive aux *merveilles* comme en témoignent des recueils tels que le *De Nugis Curialium* de Gautier Map ou les *Otia Imperialia* que Gervais de Tilbury a écrit en vue de l'éducation du fils d'un empereur. De plus, certaines figures du *folklore* sont explicitement liées à une famille de nobles en particulier, comme Mélusine et les Lusignan, ou le chevalier au Cygne et Godefroy de Bouillon. Par ailleurs, si les croyances populaires tardives tendent à situer le garou en milieu campagnard et paysan, si les rédacteurs médiévaux font du garou une créature du *vulgus*, il est notable que tous les héros-garous individualisés par des noms de la littérature médiévale sont des nobles : le chevalier Melion, le baron *bisclavret*, le prince Alphonse. Le garou n'est pas plus un monstre des campagnes. Au XII<sup>e</sup> siècle, le troubadour Peire Vidal sévit à Carcassonne

---

<sup>57</sup> VOGEL Cyrille, « Pratiques superstitieuses au début du XI<sup>e</sup> siècle d'après le *Corrector sive medicus* de Burchard, évêque de Worms (965-1025) », *Études de civilisation médiévale (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande*, 1974, p. 751-761.

<sup>58</sup> Sur les notions de folklore et de croyance, lire FERLAMPIN-ACHER Christine, *Fées, bestes et luitons, Croyances et merveilles dans les romans français en prose (XIII<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, PUPS (Traditions et Croyances), 2002, p. 15-28. Dans *Motifs et thèmes du récit médiéval* (Paris, Nathan, 2000), Jean-Jacques VINCENSINI relève également que les termes de folklore, folklorique et populaire sont « des éléments de définition [...] inopérants » (p. 19), et propose, s'il faut trouver un qualificatif, le terme de « traditionnel » (p. 20).

et, au XV<sup>e</sup> siècle, c'est en milieu bourgeois, *i. e.* en ville, que la *Ballade du loup garoux* situe son intrigue galante<sup>59</sup>. Le garou serait-il un monstre païen ? S'il occupe effectivement une place de choix dans les *Miracles* de Gauthier de Coinci en tant que figure d'hérétique, il ne faut pas oublier le garou de la *Topographia Hibernica* qui, Bible autour du cou<sup>60</sup>, demande à un prêtre d'administrer les derniers sacrements à sa louve. Enfin, à bien y penser, la croyance en l'origine « vulgaire » du loup-garou est, elle-même, essentiellement colportée par des auteurs lettrés, éduqués et savants : Burchard de Worms par exemple.

Les ponts sont multiples et constants dans la littérature médiévale, entre une tradition folklorique, orale et une littérature savante/didactique, condamnant ou récupérant les données de l'oralité à des fins morales ou dogmatiques. De fait, bien qu'ils soient déformants, le vecteur écrit tout comme la perspective chrétienne sont inévitables car ils appartiennent justement au discours dominant et, à ce titre, reflète un certain état des croyances médiévales au loup-garou. Les croyances folkloriques médiévales nous ont en partie été transmises par le biais de textes chrétiens ayant une visée savante et/ou didactique : par des vies de saints ou des récits de voyages dans l'au-delà, par des pénitentiels ou des *exempla*, et plus tard par des écrits inquisitoriaux, comme le *Malleus Maleficarum* paru en 1496. Parmi les vecteurs de transmissions des données folkloriques médiévales comptent aussi les premiers textes de lois chrétiens comme l'*Edictus Rothari* rédigé vers 643 et auquel nous devons d'anciennes informations sur les striges<sup>61</sup>.

Les études antérieures distinguent et classifient les garoux médiévaux, suivant des critères distincts portant le plus souvent sur la métamorphose : volontaire ou non, cyclique ou unique, isolée ou collective. Dans cette optique, certains chercheurs ont voulu différencier de vrais et de faux spécimens de loup-garou<sup>62</sup>, déterminant ainsi des critères (persistance du changement de forme, métamorphose volontaire ou non) validant l'authenticité d'un cas en particulier par rapport à un autre. Il nous a paru au contraire nécessaire d'éviter de hiérarchiser les loups-garoux auxquels nous serons confrontés. En effet, plusieurs mentions du loup-

---

<sup>59</sup> Lire plus loin, p. 271.

<sup>60</sup> Comme on peut le voir sur l'iconographie accompagnant le ms. Harley Royal 13 B VIII, f<sup>o</sup> 18r, reproduit plus loin, en I. 2. 2 L'humanité du loup-garou, p. 111.

<sup>61</sup> Lire plus loin, en II. 4 Garoux, striges et *estries* : la dévoration intérieure, p. 291-2.

<sup>62</sup> Pour exemple, Francis DUBOST évoque « les errances pathétiques [d]es faux loups-garoux de l'Irlande » qu'il oppose « aux vrais loups-garoux de l'Auvergne » (*Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII<sup>e</sup>– XIII<sup>e</sup> siècles)*, *l'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Honoré Champion, 1991, p. 547). Lire aussi : GINGRAS Francis, *Érotisme et merveilles*, Paris, Champion, 2002, p. 192 ; MÉNARD Philippe, « Les histoires de loups-garoux », *Travaux de Littérature* 17, 2004, p. 98-117 ; Du même, « Les histoires de loups-garoux au Moyen Age », in *Symposium in Honorem Martin de Riquer*, Barcelone, Quaderns Crema, 1986, p. 209-238 ; BACOU Mihaela, « De quelques loups-garoux » in Laurence HARF-LANCNER (dir.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age*, Paris, ENSJF, 1985, p. 29-50.



garou en font un simple élément de comparaison ou d'énumération et ne peuvent servir telles quelles à l'étude du loup-garou médiéval : nous les avons tout de même intégrées au corpus, car elles témoignent du fait que ce monstre est évocateur pour l'auteur du texte. En mentionnant le loup garou, l'auteur convoque un imaginaire précis en lien avec le contexte dans lequel la créature est citée. De plus, si la métamorphose est, seule, déterminante de l'authenticité d'un garou, considérera-t-on que le troubadour Peire Vidal qui ne fait que se déguiser en est un faux ? Loba, la dame pour laquelle le troubadour se déguise rit de la farce, certes. Pourtant, certains des personnages du textes prennent le troubadour pour un vrai loup et le bastonnent. Ce sont des bergers. Faut-il alors considérer que ces bergers sont crédules et renvoyer la croyance au garou dans le domaine d'une campagne superstitieuse, quitte à faire ainsi perdurer les représentations<sup>63</sup> d'un Pline ou d'un Burchard de Worms pour lesquels le garou relevait du *vulgus* ? Le regard critique du chercheur ne gagne-t-il pas, au contraire, à étudier côte à côte ces différents types de loup-garou, celui qui se déguise, celui qui change de forme ? Impliquant que seuls certains traits sont déterminants pour dresser le portrait du loup-garou, la distinction entre vrai et faux garous se heurtent de fait à la diversité des occurrences et des types de garous que nous avons rencontrés.

Cette diversité des représentations impose de ne pas se limiter à un genre particulier. De fait, nous avons montré ailleurs que le loup-garou est perméable aux matières littéraires<sup>64</sup>. Notre corpus est donc constitué de plusieurs types de textes : roman, lai, chanson de geste, poésies provençales, hagiographie, pénitentiels, miracles, encyclopédies, dictionnaires. Dans une perspective synthétique et critique, nous prenons en charge tous les témoignages de loup-garou, quel que soit le regard que porte l'auteur du texte sur sa créature, et nous interrogeons tous les textes, sans opérer de distinction qualitative quant à l'authenticité du loup-garou, ni poser la question, inadéquate pour le Moyen Âge, du genre<sup>65</sup> et de la littérarité des textes.

Nous distinguerons cependant un corpus primaire servant de base à notre analyse et dont la plupart des textes, incontournables dans l'étude du loup-garou, sont déjà connus de la critique. Témoignant de la diversité de ses représentations, l'étude du garou médiéval nécessite de faire appel à des sources diverses. Le roman de *Guillaume de Palerne* nous a légué un prince loup-garou, un des plus facétieux du Moyen Âge, tandis dans *Guillaume d'Angleterre*

---

<sup>63</sup> Comme le remarque très justement Jean-Claude SCHMIDT, « Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode », *Archives des sciences sociales des religions* 52/1, 1981, p. 5-20, ici p. 6.

<sup>64</sup> VINCENOT Quentin, « Loup-garou et matière arthurienne. La peau du loup-garou : une entrée en matière », in Christine FERLAMPIN-ACHER, Catalina GIRBEA (dir.), *Matières à débat. La notion de matière littéraire dans la littérature médiévale*, Rennes, PU Rennes, 2017, p. 193-212.

<sup>65</sup> Le critère générique est d'autant plus problématique que la notion de genre est anachronique pour la période qui nous retiendra : JAUSS Hans Robert, « Littérature médiévale et théorie des genres », in Gérard GENETTE et Tzvetan TODOROV, *Théories des genres*, Paris, Seuil, 1986, p. 37-76.

la référence au loup-garou est aussi très présente, mais de manière cryptée. Dans un autre registre, les pages concernant le loup dans les traités de chasse, celui de Gaston Fébus et sa traduction anglaise par le duc d'York, sont d'une importance certaine pour la compréhension de l'animalisation du garou médiéval, tandis qu'un chapitre des *Otia Imperialia* de Gervais de Tilbury et ses deux traductions françaises plus tardives, par Jean d'Antioche et Jean de Vignay, ainsi que les *Évangiles des Quenouilles*, plus tardifs également, livrent un aperçu de la tradition populaire médiévale sur ce monstre.

La critique a isolé deux groupes de textes concernant le loup garou, d'une part, le corpus du « bon loup-garou » trompé par son épouse et, d'autre part, un corpus relatant le bannissement d'un peuple celte devenu loup-garou. Le corpus des bons loups-garous est composé du lai du *Bisclavret* de Marie de France, du lai anonyme de *Melion*, de l'histoire de *Biclarel* ainsi que de la *Narratio* en latin sur Arthur et Gorlagon. Il comporte également deux vies de saints, qui témoignent bien de la nécessité de diversifier les sources sur le plan générique : la *Vita Ronani* bretonne et la *Passio Gengulfi* de Hrotsvita de Gandersheim. A ces textes composés entre le X<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècles s'ajoute un court passage de la *Morte Darthur* anglaise de Thomas Mallory (XV<sup>e</sup> siècle) résumant d'une phrase l'intrigue commune aux différents textes de ce corpus. D'autres témoins, la *razo* anonyme sur Peire Vidal (XII<sup>e</sup>/ XIII<sup>e</sup> siècles) et la *Ballade du loup garoux* du XV<sup>e</sup> siècle, présentent le garou comme un amant éconduit. Nous enrichissons ce corpus du chapitre 12 du *Miroir de Mariage* d'Eustache Deschamps intitulé : *Exemple de la dure servitude de mariage par celui qui juga le loup pris aestre marié pour le plus grantlangour qu'il peust penser*.

Pour ce qui est du corpus du peuple celte de loups-garous, il semble s'inscrire surtout dans la veine encyclopédique. Comme dans le premier ensemble, le loup garou apparaît dans des passages précis, délimités, à l'intérieur de textes plus vastes : un chapitre du *De Mirabilibus Hibernie* de l'évêque Patrick de Dublin, nommé *De hominibus qui se uertunt in lupos* (entre 1074 et 1084) et le chapitre 19 de la *Topographia Hibernica* de Giraud de Barri, intitulé « *De mirabilibus nostri temporis. Et primo, de lupo cum sacerdote loquente* » (c. 1288) en sont les principaux témoins, ainsi qu'une version norroise figurant dans un *Miroir Royal* scandinave du XIII<sup>e</sup> siècle.

Le *doxa* chrétienne influence de manière importante le corpus médiéval du loup-garou. En ce qui concerne les textes écrits en français, les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci font un usage intensif du garou comme figure de l'hérétique, tandis que la littérature didactique en latin est révélatrice de la théorie chrétienne sur la métamorphose de l'homme en loup : le *Corrector* de Burchard de Worms et le *De Universo creaturam* de Guillaume

d'Auvergne (c. 1180-1249). Un rapport rédigé par Hans Fründ vers 1431 témoigne quant à lui de la persistance de cette *doxa* dans les premiers procès de sorcellerie, tandis qu'un extrait du *Credo de Pierre le Laboureur* en moyen anglais suggère une certaine homogénéité de la représentation chrétienne du garou médiéval s'appuyant sur les Écritures.

Afin de rendre compte de la pluralité des représentations médiévales du loup-garou nous aurons donc recours à des textes issus d'horizons culturels et linguistiques divers. Dans l'optique notamment de comparer les différentes manières de devenir loup, nous prendrons aussi en considération certains témoins du domaine scandinave médiéval. Ainsi, notre réflexion s'appuiera particulièrement sur les chapitres sept et huit de la *saga des Völsungar* et le *chant de Völundr*, ainsi que sur le procès à Bergen de Ragnhídr Tregagås, laquelle, au tout début du XV<sup>e</sup> siècle, a envoyé des loups-garous dévorer son cousin.

Si notre corpus principal s'étend dans sa grande majorité entre le XII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, la volonté de déterminer la spécificité du loup-garou médiéval nous commande logiquement de faire appel à des témoins à la fois antérieurs et postérieurs à cette époque. Pour l'Antiquité, les mentions les plus importantes pour l'étude du loup-garou restent le récit de la rencontre de Niceros et du militaire *versipellis* que l'on trouve dans le *Satiricon* de Pétrone, ainsi que la fable ésopique intitulée *Le Voleur et l'Aubergiste*. Nous aurons aussi recours à des collectes plus tardives, du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles, notamment pour l'étude des garous féminins, absents du corpus médiéval. L'importante collecte de Charles Joisten dans les Alpes constituera notre principale source. Mais, là encore, nous aurons recours à des témoins plus éloignés géographiquement, en marge du corpus, comme le conte croate de la *Louve (Vuchitsa)*, ou un groupe de textes danois du XIX<sup>e</sup> siècle, éclairant quant au lien du garou aux femmes enceintes.

Nous adoptons une perspective à la fois diachronique et comparatiste. Nécessitant de prendre en compte un large spectre de témoignages, cette méthode implique de ne pas restreindre l'étude du loup-garou à des représentations culturelles cloisonnées. En vérité, cette démarche nous est suggérée par le corpus que nous avons constitué. De fait, diverses manières de se faire loup coexistent sur un axe synchronique : métamorphose, déguisement, possession diabolique, voyage du *hamr*, vision onirique. S'affranchir d'une limitation du monstre à certaines représentations, ne signifie pas pour autant que nous nions les différences culturelles. Il nous faudra considérer que le troubadour toulousain Peire Vidal (fin XII<sup>e</sup> – début XIII<sup>e</sup>) ne partage ni une même expérience du quotidien, ni une même représentation du monde que l'historien et poète islandais Snorri Sturluson (1179 - 1241). Quoiqu'ils soient contemporains l'un de l'autre et tous les deux chrétiens : il y a de fortes chances pour que leur conception du varouisme diffère. Nous devons également avoir à l'esprit qu'un corpus danois du XIX<sup>e</sup> siècle

décrivant des femmes passant nues sous une membrane placentaire afin d'échapper aux douleurs de l'accouchement n'a rien en commun avec une *razo* brodant sur les facéties d'un troubadour se vêtant d'une peau de loup afin de distraire sa dame.

Cette remarque nous amène à définir les éléments qui serviront de base à notre étude : les motifs narratifs. Dans le but d'établir une typologie des récits médiévaux de loup-garou, la recherche a entrepris de dresser la liste des motifs folkloriques<sup>66</sup> en se référant notamment à la classification de Aarne et Thompson. Cependant, cet essai de typologie se heurte à la diversité des histoires de varouisme. Mihaela Bacou note qu'il « serait illusoire d'imaginer qu'à travers tous ces textes une seule image du loup-garou se dessine, tant les substrats référentiels diffèrent<sup>67</sup> ». Philippe Ménard met déjà en garde contre la tentation de « croire à un mythe unique du loup-garou [...] Il n'y a jamais eu à l'origine un récit premier, fortement charpenté, dont tout le reste procéderait. Nous sommes en présence de superstitions variées, de légendes flottantes en perpétuel devenir<sup>68</sup> ». Cette constatation, affirme Philippe Walter, doit nous préserver d'une ambition : celle de vouloir remonter à un garou originel, à un mythe ou à un conte premier de loup-garou, « vérité primitive (et écrite du récit mythique d'où seraient issues toutes les versions ultérieures)<sup>69</sup> ». Denis Hüe, pour sa part, renvoie à la nécessité de ne pas considérer le Moyen Âge comme un ensemble monolithique pour l'étude des représentations médiévales du loup-garou : « À quelques siècles d'écart, il importe de ne pas mélanger les variables. Il n'y a pas *un* loup-garou médiéval (auquel, faisons bonne mesure, croirait *un* homme médiéval), mais plusieurs phénomènes de métamorphoses, ou même, plusieurs niveaux de croyance à la métamorphose, qu'il importe d'analyser, et dont il importe surtout de faire apparaître les enjeux et les non-dits<sup>70</sup> ».

Ainsi, chacune des apparitions de loup-garou à laquelle nous avons été confronté n'est qu'une manifestation parmi d'autres du monstre, façonnée par les intentions d'un auteur et les choix littéraires qui en découlent. Si l'on peut parler d'une figure ou d'un mythe du loup-

---

<sup>66</sup> LE NAN Frédérique, *Le Secret dans la littérature narrative arthurienne (1150-1250). Du lexique au motif*, Paris, Champion (NBMA), 2002, p. 232sq. ; BACOU Mihaela, « De quelques loups-garous », in Laurence HARF-LANCNER (dir.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age*, Paris, ENSJF, 1985, p. 29-50 ; MÉNARD Philippe, « Les histoires de loups-garous au Moyen Age », in *Symposium in Honorem Martin de Riquer*, Barcelone, Quaderns Crema, 1986, p. 209-238 ; HARF-LANCNER Laurence, « La métamorphose illusoire. Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales ESC*, 40, 1985, p. 225, note 29 : D 113.1.1, Werewolf ; B 651.6, Marriage to wolf in humanform ; D 537, Transformation by changing clothes ; D 721.2, Disenchantment by hiding skin.

<sup>67</sup> BACOU Mihaela, « De quelques loups-garous », art. cité, p. 29.

<sup>68</sup> MÉNARD Philippe, « Les histoires de loups-garous au Moyen Age », art ; cité, p. 228.

<sup>69</sup> WALTER Philippe (dir.), *Le mythe de la Chasse Sauvage dans l'Europe médiévale*, Paris, Champion, 1997, p. 141. Ce principe que Philippe Walter énonce au sujet de la Chasse Sauvage est tout à fait applicable au loup-garou.

<sup>70</sup> HÜE Denis, « De quelques transformations animales », (*Actes du colloque du CUERMA 1998*) *Senefiance*, 42, 1999, p. 233-253, ici p. 236.

garou, ce sera toujours dans le sens suivant : une figure ou un mythe consistant en « une *addition* de toutes les variantes<sup>71</sup> » de loups-garous existants. Hypothétique et fictive, cette somme est à considérer comme un réservoir, que nous ne percevons jamais que de manière fragmentée. Méconnaissable par essence dans sa totalité, cette figure de loup-garou se dévoilera à nous par touches, par détails. Ce sont ces phénomènes, ces « réalisations particulières », pour reprendre les mots de Christine Ferlampin-Acher<sup>72</sup>, qui nous intéressent.

Nous ne verrons donc jamais la créature dans son entièreté, mais l'étude des loups-garous médiévaux nous amènera à isoler sinon des constantes, du moins des tendances, des détails auxquels le garou – un type de garou – est reconnaissable dans la littérature. Ainsi, ce monstre est constamment mis en scène dans un rapport problématique à la nourriture ou à la dévoration. Ce sont ces fragments récurrents que nous sommes amenés à identifier.

Puisque nous posons la question d'une élaboration médiévale d'une figure ou d'un mythe du loup-garou autour de la fixation de son nom à l'écrit, nous parlerons donc de ces fragments comme de motifs mythiques, comme de mythes. Selon, Karin Ueltschi, se basant sur les travaux de la mythanalyse<sup>73</sup>, « le mytheme est à la mythanalyse ce que le sème est à la sémantique et le phonème à la phonologie<sup>74</sup> », c'est-à-dire une unité de sens, un détail signifiant. Ce détail peut revêtir différentes formes : un accessoire, une couleur, un nom propre... Qu'elle soit didactique ou divertissante, la littérature médiévale accorde beaucoup d'importance au détail et au symbole<sup>75</sup>, mais ceux-ci nécessitent d'être contextualisés pour en déterminer le sens. Ainsi la rencontre d'un cerf en forêt peut révéler l'avatar d'une fée ou une apparition christique, ce qui n'est pas la même chose. D'un point de vue méthodologique, le mytheme ne peut donc être étudié seul. De sorte que nous serons amenés à étudier les réalisations particulières du loup-garou non pas par mytheme isolé, mais, selon les mots de Karin Ueltschi, par « conglomérat de mythes<sup>76</sup> » ou, pour reprendre les termes de Jean-Jacques Vincensini, par l'analyse de « micro-récits récurrents, reconnaissables grâce à une physionomie stable mais malléables selon leur migration et les œuvres sur lesquelles ils se greffent<sup>77</sup> ».

---

<sup>71</sup> UELTSCHI Karin, *La Mesnie Hellequin en conte et en rime, mémoire mythique et poétique de la recomposition*, Paris, Honoré Champion (NBMA 88), 2008, p. 28.

<sup>72</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, *Fées, bestes et luitons*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>73</sup> Cette discipline s'intéresse à la présence résiduelle des mythes dans la littérature. Lire : DURAND Gilbert, « A propos du vocabulaire de l'imaginaire : mythe, mythanalyse, mythocritique », *Recherches et Travaux (L'imaginaire)*, 15, 1977), p. 4-19.

<sup>74</sup> UELTSCHI Karin, *La Main coupée. Métonymie et mémoire mythique*, Paris, Champion, 2010, p. 15.

<sup>75</sup> Cf. par exemple les travaux, traitant spécifiquement du symbolisme chrétien, de Jacques RIBARD, *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, Paris, Champion (Essais), 2001.

<sup>76</sup> UELTSCHI Karin, *La Mesnie Hellequin en conte et en rime*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>77</sup> VINCENSINI Jean-Jacques, *Motifs et thèmes du récit médiéval*, *op. cit.*, p. 2.

En isolant ces conglomerats, ces micro-récits, il n'est cependant pas question de dessiner un portrait de loup-garou, unique et rigide, qui serait valable en tout lieu et en toute époque : il s'agit tout au plus de dessiner des tendances. Cette méthode comparatiste, prudente, et diachronique, nécessitera donc de balancer constamment entre l'analyse d'une manifestation ponctuelle et l'insertion contextuelle de ces manifestations du loup-garou. L'enjeu de cette démarche est de mettre en évidence un fonctionnement commun des loups-garous : sur le plan de l'imaginaire, nous le verrons, ils se distinguent par un enjeu symbolique commun, un rapport dévorant à la corporéité et à l'incarnation.

Le premier des éléments récurrents est sans doute la désignation du garou. Aussi, la première étape de notre démarche consistera à recenser le plus grand nombre possible d'occurrences médiévales des noms du garou. Le travail de thèse impose cependant que l'on limite le champ d'étude. Aussi, nous avons décidé pour l'étude du loup-garou médiéval de nous en tenir aux occurrences en ancien français du mot *garou*, qui apparaît au Moyen Âge, ainsi qu'à celles du mot *were(wolf)* en moyen haut allemand et en vieil anglais, car l'ancien français *garou* en est issu. Enfin, nous traiterons du *versipellis*, terme que la critique utilise parfois pour parler du garou médiéval<sup>78</sup>. De fait, il semble que ce terme s'applique au loup-garou aussi bien dans l'Antiquité qu'après le Moyen Âge. Par ailleurs, s'il est établi par les travaux antérieurs que le *were(wolf)* et le *garou* sont une seule et même créature, nous avons choisi de traiter séparément les apparitions du *were(wolf)* et du *garou* d'une part parce que nous voulions éviter les a priori (en l'occurrence l'identité du *were(wolf)* et du *garou*), d'autre part parce que nous espérions que les décorrélés permettraient de renouveler l'approche.

Cette approche lexicale nous permettra de mettre en évidence divers types de garous médiévaux autour d'un thème récurrent : l'apparition physique du garou-loup<sup>79</sup>. Ce point est commun aux différentes manières culturelles de se faire loup, mises sur un même plan par la langue des clercs ne sachant véritablement saisir la différence entre des phénomènes dont ils ne sont pas forcément familiers. Scruter les diverses modalités d'apparition de ce monstre lupin nous permettra de compléter le corpus en isolant des garous anonymes. Cela nous permettra de rassembler un corpus conséquent axé sur différents phénomènes liés à l'incarnation d'un monstre lupin. Les manifestations particulières de loups-garous ainsi réunies se rejo-

---

<sup>78</sup> NOACCO Cristina, « La métamorphose dans les récits brefs du XII<sup>e</sup> siècle. Une matrice narrative », in Francis GINGRAS (dir.), *Motifs merveilleux et poétique des genres au Moyen Âge*, Paris, Garnier (Rencontres), p. 421-435, ici p. 430 : « Comportement humain du *versipellis* : la permanence de la raison ». GINGRAS Francis, *Érotisme et merveilles*, op. cit., p. 192 : « Les « véritables » loups-garous expriment ainsi la dualité effrayante de l'homme et sa capacité à prendre la peau du loup (*versipellis* en latin). »

<sup>79</sup> Afin d'éviter de répéter « homme sous forme de loup », « homme transformé en loup », nous utiliserons le terme de « garou-loup » pour désigner la composante lupine du garou et « garou-homme » pour sa composante humaine.

gnent autour d'une caractéristique commune : un rapport monstrueux du garou à la dévoration. Le corpus réuni dans ce premier chapitre se distingue également par deux détails d'importance qui seront traités respectivement dans le deuxième et le troisième chapitre de cette thèse. D'un côté, nous notons l'absence, quasi-totale au Moyen Âge, de garous féminins individualisés et se métamorphosant, de l'autre, un rapport récurrent du loup-garou à l'enveloppe corporelle.

Le corpus médiéval du loup-garou révèle en effet une surprise : les femmes-louves y sont quasiment inexistantes en tant que personnages nommés et individualisés. Une des raisons avancées pour expliquer cette absence est l'étymologie du mot *garou*. L'étymologie aujourd'hui communément acceptée fait remonter ce terme à un francique *Werwolf*, lui-même lointainement issu de l'indo-européen. Le préfixe *wer-* signifie « homme » (cf. le latin *vir*), non pas « humain », mais mâle<sup>80</sup>. Nous interrogerons donc cette absence de garou féminin se métamorphosant, d'une part en émettant l'hypothèse d'une saturation de la littérature médiévale par d'autres monstruosité féminines dévorantes, mais également, en posant la question du rapport qu'entretient le loup-garou au féminin. De fait, sans doute à cause de cette absence de cas féminin, la recherche s'est essentiellement concentrée sur un personnage récurrent : l'épouse du loup-garou. Divers travaux ont remarqué que les rédacteurs du corpus des bons loups-garous s'évertuent à faire du personnage de l'épouse le véritable monstre du récit<sup>81</sup>, et un symbole de méchanceté et d'immoralité. La figure négative de l'épouse se voit attribuer des rôles (épouse, mère) en lien avec son rapport à l'homme-loup : elle est l'épouse de l'homme et, symboliquement parlant, la mère du loup. En effet, non seulement c'est une femme adultère, mais elle est aussi très souvent à l'origine de la métamorphose de son mari. En un sens, elle participe à l'incarnation du monstre, à l'apparition du garou-loup. Mêlant la monstruosité morale et physique en associant chacune d'entre elles à un sexe différent (monstruosité morale pour la femme, monstruosité physique pour l'homme), la figure du loup-garou s'inscrit donc dans un discours sur le genre et l'identité sexuée. Témoignant d'un processus d'arthurianisation du loup-garou, la misogynie que révèle ce corpus soulève cependant une question : le rôle de l'épouse, son traitement sévère, ne serait-il pas dû seulement à la structure même du conte du mari trompé et à la place que tient l'épouse adultère dans l'intrigue en

---

<sup>80</sup> Il est par ailleurs notable, d'une part, que le mot *garou* n'a pas de féminin en ancien français alors qu'il connaît un pluriel et, d'autre part, qu'aujourd'hui encore la féminisation du terme pose problème. Parlera-t-on de louve-garoue ? de garoute ? Nous avons bien croisé une garouse, mais les nombreuses apparitions de garous féminins dans les recueils de croyances des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles ne permettent pas, nous le verrons, de trouver une réponse.

<sup>81</sup> Ainsi, Cristina NOACCO résume la pensée des rédacteurs d'un lapidaire « le vrai monstre, c'est elle » (*La Métamorphose dans la littérature médiévale française, op. cit.*, p. 109). Lire aussi : HÜE Denis, « De quelques transformations animales », art. cité, p. 233-234.

tant qu'antagoniste ? Il conviendra donc de gratter ce vernis narratif misogynne, expression d'un discours dominant afin d'accéder à l'articulation du garou et du féminin et de mettre l'accent sur la problématique de l'incarnation du monstre changeant.

À ce stade, nous aurons pu cerner de plus près le rapport particulier qu'entretient le garou médiéval avec l'enveloppe corporelle, habit ou peau, en tant qu'objet de dévoration, mais aussi en tant que vecteur d'incarnation de la monstruosité lupine. L'intérêt d'étudier le rapport du garou à la peau réside dans l'ambiguïté symbolique de cette dernière. En effet, toutes les peaux, et qui plus est les peaux de loup, ne sont pas investies d'un même imaginaire. En tant que forme et enveloppe, la peau est une frontière séparant l'humain du monde qui l'entoure et elle délimite donc, en un sens, l'espace au sein duquel chaque individu devient chair et acquiert une corporéité. De fait, le latin *pellis* remonte à la racine indo-européenne \**pel-*, « recouvrir<sup>82</sup> », qui a aussi donné le verbe *pellare*, protéger<sup>83</sup>. La peau est donc une enveloppe protectrice du corps. Cependant, en tant que frontière, elle a l'ambiguïté des seuils. Or, nous verrons que le garou est parfois nommé *versipellis* de le latin de l'Antiquité, c'est-à-dire « peau retournée ». Est-ce à dire que la peau peut se faire nocive, voire monstrueuse ? Celle du garou, par exemple, pourrait-elle être considérée comme une enveloppe dévorante ?

Le rapport du garou à la peau nous semble en vérité véhiculer l'instabilité ontologique de ce monstre, dont l'apparence est changeante, dont la corporéité n'est pas stable. Le dernier temps de notre réflexion s'attachera donc à articuler ce rapport du monstre dévorant à l'enveloppe corporelle en prenant soin d'insister sur l'ambivalence symbolique dont pourrait être investie la peau de loup. En lien avec l'idée de corporéité et d'incarnation, nous focaliserons la réflexion sur les rapports du monstre dévorant avec les seuils de l'existence humaine que sont la mort, mais aussi la naissance. En effet, c'est dans les relations du garou aux croyances ayant trait à la gestation et à la naissance que l'ambiguïté de la monstruosité dévorante est la plus flagrante. Par ailleurs, la peau ou l'enveloppe nous semble avoir fixé la notion de Double. Il s'agira donc enfin de déterminer en quoi le loup-garou exprime un aspect particulier, tant positif que négatif, des croyances en l'*alter ego*, dont nous tenterons, à la suite de Claude Lecouteux, de montrer la vivacité dans la littérature romane.

En combinant le comparatisme, les études littéraires et les *cultural studies*, nous chercherons, d'un côté, à déterminer les spécificités du corpus médiéval du loup-garou et, de l'autre, en adoptant une perspective diachronique, nous verrons si une unité peut se dégager

---

<sup>82</sup> GONDREUX Anne, « *Cutis* ou *pellis* : les dénominations médiolatines de la peau humaine », *Micrologus*, XIII, « *La pelle umana* », 2005, p. 113-130, ici p. 113-115.

<sup>83</sup> L'étymologie du latin *pellis* remonte souvent à *pellare* protéger. Lire plus loin, en introduction à la troisième partie, p. 315.



derrière la multiplicité des cas de loup-garou que nous recenserons, multiplicité qu'aucune étude préalable n'a pris en charge jusqu'à présent.



# **I Le corpus médiéval du loup-garou**



## Introduction

Le loup-garou de ce début de XXI<sup>e</sup> siècle évoque inmanquablement un ensemble de motifs connus : répulsion vis-à-vis de l'argent, résistance aux balles des armes à feu, régénération corporelle stupéfiante, métamorphose à la pleine lune, folie sanguinaire. Si certains des motifs constitutifs du loup-garou moderne sont relativement anciens, il convient tout de même, pour l'étude du loup-garou médiéval, de considérer le garou qui nous est contemporain avec méfiance afin de ne pas « plaquer » cette représentation sur les manifestations antérieures du monstre.

De fait, certaines précautions s'imposent. En effet, le garou moderne est souvent à l'épreuve des armes à feu. Or, la plus grande partie du Moyen Âge ne connaît que les arcs et les arbalètes. De plus, s'il n'est pas un film de loup-garou dans lequel la créature n'est pas d'une manière ou d'une autre associée à la lune, le lien de la métamorphose du garou à la rondeur de l'astre nocturne n'est pas une donnée stable d'un point de vue diachronique. Certes, devenir loup sous la lune, c'est chose ancienne. Bien avant le Moyen Âge, au premier siècle de notre ère, l'auteur latin Pétrone met en scène un personnage, Niceros, ayant fait la rencontre d'un militaire sachant devenir loup. La métamorphose a bien lieu la lune et la lumière de l'astre suggère qu'elle est pleine puisqu'elle brille comme un soleil, comme s'il était midi : « *Luna lucebat tanquam meridie*<sup>84</sup> ».

La présence de la pleine lune n'étonnera pas le lecteur moderne tant la métamorphose de l'homme en loup en est aujourd'hui indissociable. La persistance de certains motifs montre que le loup-garou est une créature dont la portée symbolique est tenace dans l'imaginaire. Pourtant, quoi qu'ils soient persistants, ces motifs constitutifs du loup-garou n'en sont pas pour autant figés. Il ne faudrait donc pas tenir pour constante une donnée qui ne l'est pas.

Au premier siècle avant notre ère, Properce (47 av. – c. 15 av.) mentionne déjà conjointement la lune et le pouvoir de métamorphose en loup dans sa quatrième élégie. Il y dénonce les ruses surnaturelles de l'entremetteuse Acanthis pour tromper les maris : « *Audax cantatae leges imponere lunae, / Et sua nocturno fallere terga lupos, / Posset et intentos astu caecare maritos*<sup>85</sup> ». Ces vers de Properce seront cités par plusieurs démonologues du XVII<sup>e</sup> siècle, comme Pierre le Loyer (1550-1634) qui, dans son *Discours des Spectres*, évoque des « prestiges magiques » :

---

<sup>84</sup> PÉTRONE, *Satiricon*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 60, §62.

<sup>85</sup> PROPERCE, *Élégies*, éd. et trad. Simone VIARRE, Paris, Les Belles Lettres, 2005, Livre IV, chant 5, v. 13-5. Traduction : « Elle est audacieuse jusqu'à imposer des lois à la lune enchantée, à dissimuler son corps sous l'aspect d'un loup nocturne pour pouvoir aveugler même par la ruse les maris vigilants ».

prestiges magiques, telles que Properce dōne à vne Magiciēne et Sorciere, laquelle il faict si puissante, que « Par ses charmes, des loix elle baille à la Lune, / Change son corps en loup errant sous la nuict brune »<sup>86</sup>.

Nous notons cependant, d'une part, que ni Properce ni Pierre le Loyer le citant ne font référence à une lune pleine et, d'autre part, qu'aucun lien logique n'est établi entre la métamorphose et la présence de l'astre nocturne. De sorte que la lumière de la lune pourrait tout aussi bien n'être qu'un élément suggestif de décor participant à instaurer une atmosphère angoissante.

La relation du garou envers l'astre nocturne est rare dans les textes médiévaux, mais elle se trouve. Un document hagiographique du XII<sup>e</sup> siècle, la *Vita Ronani* mentionne l'influence de la lune sur le changement de forme du garou. La sorcière Keban accuse le saint de se changer en loup et déclare qu'il se transforme *per interlunia*<sup>87</sup>, c'est-à-dire avant la nouvelle lune<sup>88</sup>.

Le problème est moins simple qu'il n'y paraît. Aux alentours de 1214, dans ses *Otia Imperialia*, Gervais de Tilbury affirme, lui aussi, que la métamorphose d'un homme en loup n'a lieu qu'à certains moments du cycle lunaire : « *quidam per lunationes mutantur in lupos*<sup>89</sup> ». Les traducteurs médiévaux de l'œuvre de Gervais de Tilbury utilisent le terme de « lunaison », Jean de Vignay tout comme Jean d'Antioche, lequel écrit vers 1290 dans son *Livre de Grand Delict* : « Une chose vous vueil je dire de telz muances qui adviengnent souvent en nostre paÿs, que aucuns se muent en loups par lunaysons<sup>90</sup> ». Or, ce terme de « lunaison » n'est pas des plus évidents pour déterminer le moment du changement de forme. Le *Altfranzösisches Wörterbuch* d'Adolph Tobler et Erhard Lommatzch<sup>91</sup> indique qu'il s'agit de la durée d'un cycle de lune. L'exemple fournit est tiré du *Comput* de Philippe de Thaon, composé au début du XII<sup>e</sup> siècle, lequel donne le chiffre de 30 jours : « Donc ad la luneisun / .Xxx.

---

<sup>86</sup> PIERRE LE LOYER, *Discours et histoires des spectres, des visions et apparitions des esprits, anges, demons et ames se monstrans visibles aux hommes*, Paris, Nicolas Buon, 1605, p. 143. La citation de Properce figure aussi chez : JEAN D'ARRERAC, *Trois divers traictez. Le second : De la vanité, des dignitez et grandeurs, et des offices*, Bordeaux, Pierre de la Court, 1625, p. 215.

<sup>87</sup> *Vita Ronani*, éd. Charles DE SMEDT, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum qui asservantur in B.N. Parisiensi*, t. 1, Bruxelles, Schepnes, 1889, p. 438-458. Cité par MILIN Gaël, « La *Vita Ronani* et les contes de loups-garous aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Le Moyen Age* 97/2, 1991, p. 261. Pour la datation, nous renvoyons à l'introduction de notre deuxième partie, p. 168.

<sup>88</sup> GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. dir. de Pierre FLOBERT, Paris, Hachette, 2000, entrée « *interlunis, e* ».

<sup>89</sup> GERVAIS DE TILBURY, *Otia Imperialia*, éd. et trad. S. E. BANKS et J. W. BINNS, Oxford, Clarendon Press, 2004, III, 120. Nous traduisons : « Certains sont changés en loup aux lunaisons ».

<sup>90</sup> PIGNATELLI Cinzia et GERNER Dominique, *Les traductions françaises des Otia Imperialia de Gervais de Tilbury par Jean d'Antioche et de Jean de Vignay*, Genève, Droz (PRF CCXXXVII), 2006, p. 402.

<sup>91</sup> TOBLER Adolph, LOMMATZSCH Erhard, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1960, entrée : « lunaison ».

jurz par raisun<sup>92</sup> ». L'information est confirmée par le *Dictionnaire de Moyen Français* en ligne, selon lequel le mot a le même sens en ancien français et désigne le « temps compris entre deux nouvelles lunes consécutives<sup>93</sup> ». Trente jours, cela n'est pas d'une grande précision pour déterminer à quel moment des phases de la lune se métamorphose le loup-garou.

Le second cas de varouisme que rapporte Gervais permet cependant d'éclaircir l'imprécision du terme *lunatio*. Le garou se nomme cette fois-ci Calceferia, il habite près du château de Luch et se change en loup *per mutaciones neomenie*<sup>94</sup>. Selon le *Gaffiot*, le terme *neomenia* désigne la nouvelle lune<sup>95</sup>. Si, dans sa traduction des *Oisivetez*, Jean de Vignay ré-emploie le terme imprécis de *lunoisons*<sup>96</sup>, la traduction de Jean d'Antioche renvoie, elle, à la nouvelle lune : « Il y a ou chastel qui a nom Luch, en la marche de l'eveschié Vivariens, ung homme habitant du lieu qui a nom Calsavair, qui est ainsy travaillé par telle maniere de maleurté a chascun tour de la lune<sup>97</sup> ». « A chascun tour de la lune » renvoie encore au début du cycle lunaire.

Qu'elle soit nommée « lunaison », *interlunia* ou *noemenie*, l'information est claire : le garou médiéval se fait loup lors des nuits sans lune, à la nuit noire<sup>98</sup>. Nous sommes loin des représentations très stylisées qu'impose le cinéma moderne. Pour éviter toute idée préconçue sur le garou médiéval – la métamorphose, nous le verrons, est elle-même une donnée sujette à caution – il convient donc de reprendre le dossier depuis le début.

Pour éviter les *a priori*, il convient de fonder notre étude sur des textes médiévaux. Aussi, le premier temps de cette thèse se concentrera sur la constitution du corpus médiéval du loup-garou en nous focalisant tout d'abord sur les occurrences de certains des noms du loup-garou : *versipellis*, *Werwolf*, *garou*. Nous procéderons tout d'abord à une étude de l'évolution sémantique du mot *versipellis*, car c'est ainsi qu'est désigné un des loups-garous les plus célèbres de la littérature de l'Antiquité. La faculté de ce mot à désigner la métamorphose pose

---

<sup>92</sup> PHILIPPE DE THAON, *Comput (Ms BL Cotton Nero A. V.)*, éd. Ian SHORT, London, Anglo-Norman Text Society, 1984, p. 2337-8. L'information revient à plusieurs reprises dans ce passage du *Comput*, notamment aux vers 2289-92 : « Et ceo devez saveir / E ben creire par veir / Que .xxx. jurz cuntum / /E une luneisun ». Aussi vers 2237-40.

<sup>93</sup> *Dictionnaire de Moyen Français* en ligne [<http://www.atilf.fr/dmf/>, version 2015], entrée « lunaison ».

<sup>94</sup> GERVAIS DE TILBURY, *Otia Imperialia*, éd. citée, III, 120.

<sup>95</sup> GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. citée, entrée « neomenia ». Le nom serait également celui d'une fête de la nouvelle lune romaine : la néoménie.

<sup>96</sup> PIGNATELLI Cinzia et GERNER Dominique, *Les traductions françaises des Otia Imperialia*, *op. cit.*, p. 405.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 404.

<sup>98</sup> La littérature a donné des raisons pour cette absence de la lune lors de l'apparition du monstre dévorant. En effet, nous connaissons les efforts d'Ysengrin pour tenter d'attraper les reflets de la lune dans le puit, reflets qu'il prend, certes, pour un fromage. L'appétit du carnassier pour la lune est encore suggéré, bien plus tard, en Bretagne, où l'on dit au XIX<sup>e</sup> siècle de celui qui a été chassé de chez lui ou excommunié qu'il a « protégé la lune du loup » (HERSART DE LA VILLEMARQUÉ Théodor (éd. et trad.), *Barzaz-breiz : chants populaires de toute la Bretagne*, t. 2, Paris, A. Franck, 1846, p. 240 ; GRIMM Wilhelm, « Die mythische Bedeutung des Wolfes », *ZfDA*, 12, 1861, p. 203-228, ici p. 212).

en effet problème pour les occurrences médiévales du mot, car si les textes latins de l'Antiquité regorgent d'histoires de métamorphose, la pensée dominante au Moyen Âge, le dogme chrétien, refuse l'idée même de la métamorphose du corps. Quelle est alors la portée sémantique de ce mot en médiolatin ? Désigne-t-il encore le loup-garou ? Par ailleurs, c'est au Moyen Âge que nous lisons les premières occurrences des mots *Werwolf* et *garou*, dérivant du précédent, s'appliquant au loup-garou. Bien qu'il ne soit pas question d'affirmer ici que l'homme loup « naît » durant le Moyen Âge, l'apparition d'un nom le désignant fait de l'époque médiévale un moment charnière dans l'histoire du monstre dévorant. Cependant, là encore, la question se pose : à quel référent ces mots s'appliquent-ils ? N'y a-t-il qu'un seul type de garou médiéval ? Cette première lecture nous permettra de discerner trois grands types de garous dans la littérature médiévale : un garou animal, un garou ecclésiastique et un garou *merveille* littéraire. S'ils ont chacun des caractéristiques propres, ces différents sont liés par un trait commun, car leur apparition est toujours synonyme de dévoration, souvent terrifiante.

Ce thème de la matérialisation du loup dans le récit est central pour l'articulation du garou médiéval, notamment par l'une de ses variantes : la métamorphose de l'homme en loup. Combattu en tant que réalité ou utilisé pour un développement narratif, le changement de forme se traduit dans les textes par des locutions récurrentes telle que « *se transformari* » ou « *se vertere in lupos* », « *devenir (loup-)garou* » ou « *(zu) Wolf werden* ». La recherche des locutions traduisant l'irruption du loup dans le récit nous permettra dans un second temps, d'une part, de montrer que les clercs, ne sachant véritablement nommer la différence entre des phénomènes dont ils ne sont pas forcément familiers, traduisent par des locutions semblables des manières culturelles différentes : possession, illusion, métamorphose, dédoublement. D'autre part, ces locutions nous permettront d'isoler des crypto-garous, c'est-à-dire des garous ne s'identifiant pas par la présence d'un des noms étudiés dans le premier chapitre et, enfin, de définir ce moment charnière du récit où le garou-loup survient, où le garou-homme devient, d'une manière ou d'une autre, un garou-loup, comme une « tournure lupine ».

Concentrer l'argumentation sur ce thème de la tournure lupine nous permettra de revenir sur la double nature que les auteurs comme la critique attribuent au garou, pour focaliser l'attention sur les modalités de la manifestation du garou-loup et identifier, dans un troisième temps, d'autres expressions de la tournure lupine, d'autres vecteurs de l'incarnation du loup dans le récit, tels que le mime et le déguisement et, surtout, la parole varoueuse, donnant à la tournure lupine une dimension verbale. En effet, la tournure lupine est aussi tournure langagière.



## I. 1 Quelques noms du loup-garou médiéval

Partir à la recherche du loup-garou médiéval, retranscrire son évolution sur plusieurs siècles, implique que l'on puisse suivre sa trace, que l'on puisse le reconnaître. C'est une tâche qui peut s'avérer difficile, surtout quand il s'agit d'un adepte de la métamorphose, d'un être changeant. Pour ce faire, le critère d'identification le plus fiable est sans doute le nom de la créature. Aussi, afin de constituer le corpus médiéval du loup-garou et de pouvoir dresser un premier portrait de notre objet d'étude, l'étape initiale de notre démarche consistera à scruter les occurrences des noms médiévaux du loup-garou. Trois se présentent à nous, qui seront étudiés par ordre d'apparition chronologique : *versipellis*, *wer(e)wolf* et *garou*.

Le premier de ces noms, *versipellis*, est hérité de l'Antiquité latine et n'est présent que dans les textes en latin. S'il ne désigne pas exclusivement le loup-garou, le *versipellis* latin relaie cependant bien l'idée du changement de forme. Pour nous, la question se posera de savoir ce que devient cet aspect du mot durant le Moyen Âge chrétien, puisque la possibilité d'une métamorphose corporelle y est réfutée. En second lieu vient le *Wer(e)wolf*, que sa première occurrence, à la fin de l'Antiquité tardive, situe comme un anthroponyme de l'aire linguistique germanique. Pendant le Moyen Âge, comme simple substantif désignant le loup-garou, il apparaît, lui aussi, essentiellement dans des textes en latin, et, qui plus est, des textes religieux à caractère didactique. Le terme *Werwolf* revêt cependant une importance certaine, car c'est à partir de lui que les auteurs médiévaux ont formulé l'explication étymologique du varouisme. Enfin, avec l'ancien français *garou*, l'homme-loup se trouve un nom dans la littérature vernaculaire. S'il a aussi sa place dans des textes ecclésiastiques, nous pourrions, avec le *garou*, commencer à entrevoir cette créature comme objet du jeu littéraire, comme *merveille*.

### I. 1. 1 *Versipellis*

*Versipellis* est un mot latin signifiant littéralement « retourne-peau » ou « peau retournée ». Au XVII<sup>e</sup> siècle, la vignette du *Glossarium mediae et infimae latinitatis* de Du Cange (1610-1688) fait de ce *versipellis* un pendant latin du « lycanthrope », *i. e.* de l'homme loup grec :

Gloss. Gr. Lat : *Versipello*, χαμαιλέων. In Lat. Gr. : *Versipellio*, χαμαιλέων και λυκάνθρωπος<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> DU CANGE *et alii*, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, L. Favre, 1883-1887, tome 8, col. 287b, entrée « versipello ». Consulté en ligne : <http://ducange.enc.sorbonne.fr/VERSIPELLO>, le 13. 06. 2012. Le *Glossaire* de Du Cange ne donne pas d'exemple.

Nous reviendrons en fin de chapitre sur la comparaison du *versipellis* avec le caméléon. Notons simplement pour l'instant, d'une part, qu'elle suggère une prépondérance de la peau chez la figure du loup-garou, et d'autre part, qu'elle met l'accent sur la dimension changeante du mot *versipellis*.

Si cet article du XVII<sup>e</sup> siècle définissant le *versipellis* comme une sorte de peau changeante s'avère prometteuse pour une étude sur loup-garou, il convient de savoir quels sens le mot *versipellis* revêt durant l'Antiquité, puis le Moyen Âge.

#### *Le versipellis antique : une manière de changer de forme*

À dire vrai, l'interrogation de banques de textes en ligne via la recherche de mots-clefs et la consultation de concordanciers ou de lexiques révèlent que le mot *versipellis* apparaît assez peu dans la littérature de l'Antiquité latine. Les occurrences de ce terme nous réservent cependant quelques surprises. Ainsi, à en croire le concordancier qui lui est consacré, le maître des métamorphoses latines, Ovide (43 av. – 17/18 ap.), n'utilise jamais ce mot<sup>100</sup> ; et cela tend à relativiser d'emblée et de manière considérable la faculté du terme *versipellis* à désigner la métamorphose. Dès lors, nous pourrions penser que l'équivalence *versipellis* / loup-garou établie au XVII<sup>e</sup> par Du Cange n'est apparue que tardivement, après l'Antiquité, peut-être même après le Moyen Âge ; mais l'entrée *versipellis* du *Gaffiot* faisant référence à plusieurs auteurs de l'Antiquité latine, comme Pétrone, indique nettement le contraire :

qui change de forme, qui se métamorphose : PL. *Amp* 123 || loup-garou : PLIN. 8.81 ; PETR. 62, 13 ; APU. M. 2. 22 || [fig.] qui prend toutes les formes, souple, rusé, protéiforme : PL. *Bac*. 658<sup>101</sup>.

D'après le dictionnaire cité ci-dessus, le mot désigne principalement un être changeant, tant dans l'humeur que dans la forme, mais, contrairement à l'impression que donne cette dernière notice, les occurrences renvoyant à ce que le lecteur moderne conçoit comme un loup-garou sont, nous le verrons, très restreintes.

En vérité, si la signification « homme devenant loup » pour équivalent de *versipellis* semble bien adoptée dès l'Antiquité, ce dernier terme revêt un champ sémantique plus étendu, que nous allons tenter de cerner dans les pages qui suivent en portant notamment notre attention sur un éventuel rapport du changement de forme à la peau. Par ailleurs, l'absence de ce

---

<sup>100</sup> REFERRARI Roy J., BARRY M. Inviolata, MACGUIRE Martin R. P., *A Concordance of Ovid*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. (Facsimilé de l'édition de Washington, Catholic University of America, 1939). Le concordancier d'Ovide n'indique que *versicolor* et *versiculus*, t. 2, p. 2120.

<sup>101</sup> GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. dir. de Pierre FLOBERT, Paris, Hachette, 2000, entrée « *versipellis* (*vors-*) ». Le dictionnaire donne aussi un comparatif *versipellior*, une seule occurrence dans DECL. CATIL. 9, que nous n'avons pas retrouvée.

terme chez Ovide nous conduira également à dissocier la métamorphose ovidienne du changement de forme suggéré par le terme *versipellis*.

Les premières attestations du terme se lisent chez Plaute qui vécut entre 254 et 184 avant notre ère et dont nous avons conservé une dizaine de comédies. Le terme *versipellis* apparaît dans trois d'entre elles : *Amphitryon*, *Persa*, *Les Bacchis*, et le sens qu'il porte diffère légèrement d'un texte à l'autre. Dans le prologue d'*Amphitryon* sont rapportées les paroles de Mercure :

Nam meus pater intus nunc est eccum Iuppiter.  
In Amphitruonis uertit sese imaginem  
Omnesque eum esse censent serui qui uident,  
Ita **uersipellem** se facit, quando lubet<sup>102</sup>.

L'intrigue de cette comédie est connue : alors qu'*Amphitryon* est parti pour Thèbes, Jupiter se joue des apparences et prend celle du monarque absent afin de passer la nuit avec l'épouse de celui-ci. L'*Argumentum I* de la pièce n'évoque qu'un changement de visage (*In faciem uersus Amphitruonis Iuppiter*<sup>103</sup>), ce qui laisse à penser qu'en l'absence d'une marque physique permettant l'identification de son porteur, le changement de forme se focalise sur le point du corps le plus reconnaissable entre tous, le visage, comme *pars pro toto*. L'*Argumentum II* affirme en effet que pour séduire Alcène « [...]Iuppiter / Mutauit sese in formam eius coniugis<sup>104</sup> ». Le penchant du dieu pour les femmes humaines est connu. La forme prise ici par Jupiter est celle d'un roi humain et, s'il affectionne aussi celles d'animaux dans ses tentatives de séduction, le loup est cependant une enveloppe animale que le dieu n'a, à notre connaissance, jamais adoptée pour parvenir à ses fins amoureuses. Pourtant, nous le verrons, le contexte adultérin est propice à l'apparition d'un personnage loup tant durant l'Antiquité que pendant le Moyen Âge. Quoiqu'il en soit et bien que l'occurrence du terme *versipellis* dans *Amphitryon* traduise un changement de forme, il n'y a dans cet exemple de métamorphose aucune trace du loup. À l'époque de Plaute, le vocable *versipellis* a donc un champ sémantique plus large que celui du simple « homme-loup ».

Dans *Persa*, nous changeons d'atmosphère et délaissions les dieux. L'esclave Pégion est chargé par Toxile d'aller donner des tablettes à Lemnisélène. En chemin, il rencontre Sophoclidisque, esclave de la précédente, chargée, elle, de remettre des tablettes à Toxile. Tous

---

<sup>102</sup> PLAUTE, *Comédies, tome I – Amphitryon, Asinaria, Aulularia*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1967, v. 120-124. Traduction : « Or donc, mon père est dans cette maison : oui, Jupiter lui-même. Il s'est métamorphosé en Amphitryon ; et tous les esclaves qui le voient le prennent pour lui tant il est habile à changer de peau, quand l'envie lui en prend ! »

<sup>103</sup> PLAUTE, *Amphitryon*, éd. citée, p. 10, *Argumentum I*, v. 1.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 10, *Argumentum II*, v. 1-2.

deux cherchent à savoir ce que fait l'autre, et bien entendu ce qu'il y a dans les tablettes, sur un mode tenant de la séduction :

SO. Habes nescioquid.  
 PAE. Ne me attracta, subigitatrix.  
 SO. Sin te amo ?  
 PAE. Male operam locas  
 <SO.> Qui ?  
 PAE. Quia enim nil amas, quom ingratu<m> amas.  
 SO. Temperi hanc uigilare oportet formulam atque aeteturam,  
 Ne, ubi **uersicapillus [pellis]** fias, foede semper seruias. 230  
 Tuquidem haud etiam es octoginta pondo.  
 PAE. At confidentia  
 Illa militia militatur multo magis quam pondere.  
 Atque ego hanc [nunc] operam perdo<sup>105</sup>.

Alternant selon les éditions avec *versicapillus*<sup>106</sup>, le terme *versipellis* indique ici le vieillissement d'une personne. Mais, du poil à l'envers à la peau retournée, l'idée est la même et le sens bénéficie de l'homophonie partielle entre (*versi-*)*capillus/pellis* : il s'agit de signifier les dommages du temps sur le corps, sur le mode d'un changement de poil ou de peau<sup>107</sup>.

Enfin, dans *Les Bacchis*, contant l'histoire de deux courtisanes portant le même prénom, le terme *versipellis* revêt un sens métaphorique. L'esclave Chrysale se vante d'avoir roulé son vieux maître tout en ayant aidé le jeune Mnésiloque, fils du précédent, à s'enrichir sur le dos de son père et à gagner l'amour d'une des Bacchis. Derrière son discours sur les qualités requises pour faire un bon esclave, Chrysale s'enorgueillit de sa capacité à berner son entourage :

nihil est quam egens consili seruus, nisi habet  
 Multipotens pectus : ubicumque usus siet, pectore expromat suo.  
 Nullus frugi esse potest homo,  
 Nisi qui et bene et male facere tenet.  
 Improbis cum improbis sit, harpaget <cum> furibus, furetur quod queat.  
**Versipellem** frugi conuenit esse hominem,  
 Pectus quoi sapit. Bonus sit bonis, malus sit malis ;

<sup>105</sup> PLAUTE, *Comédies Tome V – Mostellaria, Persa, Poenulus*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1938, v. 227-233. Traduction : « SO. Tu as là je ne sais quoi (essayant de tâter ce qu'il porte) / PAE. Ne me pelote pas, patineuse [?!] / SO. Mais si je t'aime ? / PAE. C'est peine perdue. / SO. Pourquoi ? / PAE. Autant vaut n'aimer rien que d'aimer un ingrat. / SO. Le temps passe, ne laisse pas s'endormir cette jeunesse et cette gentillesse, de peur que, quand tes cheveux viendront à changer, tu ne croupisses toujours dans l'esclavage. Il est vrai que ne pèse pas encore quatre-vingts livres. / PAE. Mais c'est la hardiesse bien plus que le poids qui fait le bon militaire dans cette milice. Au surplus, je perds ici ma peine. »

<sup>106</sup> *Idem*, appareil critique au vers 230, p. 117 : « *vorsicapillus Ritschl* : *capillus, versipellis B (uesi-) C (-bellis) D (-ppellis)*. »

<sup>107</sup> L'isotopie du poil et de la peau est intéressante pour la figure du garou, nous le verrons, et l'association du vieillissement et d'une *muance* du poil se retrouve, au XIII<sup>e</sup> siècle, en contexte courtois dans le lai du *Baceler* de Baudoin de Condé, v. 409-11 : « Et quand il voit son poil muer, / Si doit li cuers remuer / Et remordre selonc nature » (BAUDOIN DE CONDÉ, *Lai du Baceler. Dits et contes de Baudoin de Condé et de son fils Jean de Condé*, t. 1, éd. Auguste SCHELER, Bruxelles, Victor Devaux et C<sup>ie</sup>, 1866). Cela revient quelques vers plus loin, v. 409-11 : « Li convient qu'il voist outre mer / Por sa proeuce confremer. / Car puisqu'il a le poil cangié ».

Vt cumque res sit, ita animum habeat<sup>108</sup>.

Le terme de *versipellis* acquiert ici un sens proche de notre expression *retourner sa veste*<sup>109</sup>. Cependant, loin d'être dépréciatif, il connote indéniablement pour le locuteur une qualité, car cette capacité d'adaptation témoigne d'une grande vivacité d'esprit : savoir « changer de peau » est un atout certain quand on a pour ambition de tromper son monde.

Malgré de légères variations sémantiques, il n'y a dans l'utilisation du mot *versipellis* chez Plaute aucune référence au loup-garou, ni même au simple loup. Il en va de même chez Lucilius, « fondateur » de la satire qui vécut au deuxième siècle avant notre ère. Au livre XXVI de ses *Satires*, nous lisons : « *At libertinus, tricorius, Syrus ipse ac mastigias, quicum uersipellis fio et quicum conmuto omnia*<sup>110</sup>. » Cette occurrence du mot est donnée comme exemple par Nonnius Marcellus au IV<sup>e</sup> siècle dans sa définition du mot : « *VERSIPELLES dicti sunt quolibet genere se conmutantes*<sup>111</sup>. » Ce fragment de satire augure de l'importance du mime dans le changement de forme<sup>112</sup>, car on ne saurait dire s'il s'agit ici de se métamorphoser ou simplement de copier, de mimer le caractère d'un personnage.

Avant notre ère, donc, pas de référence au loup pour le *versipellis*, mais un rapport constant au changement de forme, et un contexte relevant souvent du domaine amoureux ou de la séduction. En vérité, il faut attendre, au premier siècle de notre ère, l'*Histoire Naturelle* de Pline l'Ancien et le *Satiricon* de Pétrone pour trouver un lien explicite entre la métamorphose de l'homme en loup et le terme *versipellis*. C'est au livre VIII de sa somme que Pline évoque le garou :

Homines in lupos uerti rursusque restitui sibi falsum esse confidenter existimare debemus aut credere omnia quae fabulosa tot saeculis conperimus. Vnde tamen ista

---

<sup>108</sup> PLAUTE, *Comédies Tome II – Bacchides, Captivi, Casina*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1957, v. 651-662. Traduction : « Rien n'est pire au monde qu'un esclave sans jugeote : il faut qu'il ait un esprit fécond en ressources, où il puise de son cru, chaque fois que besoin en est. Un homme n'a de valeur qu'autant qu'il sait faire et le bien et le mal : malhonnête avec les malhonnêtes gens, voleur avec les voleurs, et les escroquant tant qu'il peut. Il faut savoir changer de peau, si l'on veut être homme de sens et d'esprit : être bon avec les bons, méchant avec les méchants, s'accommoder aux circonstances. »

<sup>109</sup> Si le retournement de peau (de veste) est, ici, une image, Cristina NOACCO présentait déjà, dans *La Métamorphose dans la littérature médiévale française des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, PUR (Interférences), 2008, p. 43, note 15, que « le terme latin pourrait peut-être indiquer un retournement d'habit » à propos de l'*Amphitryon* de Plaute et, au même endroit, que « l'image se prêterait bien à représenter la rapidité de transformation du personnage ». Il y a en tous les cas une isotopie certaine entre la peau de l'homme et le vêtement comme vecteur d'identité (et de nature) sur laquelle nous reviendrons plus tard.

<sup>110</sup> LUCILIUS, *Satires*, t. II (Livres IX-XXVIII), éd. et trad. F. CHARPIN, Paris, Les Belles Lettres, 1979, Livre XXVI, 34, p. 139. Traduction : « Mais c'est un affranchi, un gibier de potence, un Syrien véritable, tout juste bon pour le fouet ; c'est en un tel homme que je dois me métamorphoser et en ce qu'il est, échanger tout ce que je suis. »

<sup>111</sup> NONNIUS MARCELLUS, *De conpendiosa doctrina*, éd. Wallace M. LINDSAY, Leipzig, Teubner, 1903, p. 54. Nous traduisons : « *Versipelles* sont dits ceux qui prennent n'importe quelle apparence ».

<sup>112</sup> Sur la relation entre le mime et le passage de l'homme au loup, lire plus loin en I. 3. 1 Mime et déguisement, p. 128-145.

uulgo infixata sit fama in tantum ut in maledictis **uersipelles** habeat, indicabitur<sup>113</sup>.

Chez Pline, le terme *versipellis* a acquis une connotation négative en même temps que la métamorphose a perdu de sa crédibilité et qu'elle est devenue une superstition, une rumeur. L'insulte *versipellis*, le quolibet, est né du qu'en dira-t-on. Le lien entre la métamorphose de l'homme au loup et le *versipellis* est donc établi au premier siècle, quand bien même la croyance en la métamorphose, récusée par l'auteur qui en fait état, est renvoyée au rang de bêtise que n'autorise que la crédulité des Grecs. Pline est sévère vis-à-vis de la croyance en l'homme loup : « *Mirum est quo procedat Graeca credulitas. Nullum tam impudens mendacium est ut teste careat*<sup>114</sup>. » Le Moyen Âge est, sur ce point, resté fidèle aux auteurs de l'Antiquité, car les productions savantes médiévales ont également, nous le verrons, cette tendance de faire de la croyance en la métamorphose une disposition de l'esprit simplet du peuple.

Négativement connoté, le *versipellis* l'est aussi dans le *Satiricon* de Pétrone. Le texte est fragmentaire et la partie la plus conséquente que nous aient transmise les manuscrits est celle du dîner chez un affranchi syrien nommé Trimalcion, auquel sont conviés Encolpe, le personnage principal, et son ami Aschylpe. Au cours du repas sur lequel pèse une ambiance décadente, divers convives content des histoires tandis que se succèdent des plats étranges. Vient le tour de Niceros, affranchi lui aussi, et à qui l'hôte fait remarquer son manque d'entrain, son silence et sa frugalité inhabituels. Bien qu'il craigne les railleries, l'ancien esclave taciturne se décide finalement à raconter son histoire, dont Trimalcion s'empresse d'assurer la véracité<sup>115</sup>. Se rendant chez son amante, dont le nom, Mélissa, est un cognomen d'Artémis et de la Lune, Niceros décide un militaire, hébergé par son maître, à l'accompagner pour une partie du trajet. Tous deux arrivent près de pierres tombales (« *monumenta* »), ils font halte et le militaire se métamorphose en loup.

---

<sup>113</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, t. VIII, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1952, XXXIV, §80. Traduction : « Que des hommes puissent se changer en loups et reprendre ensuite leur forme, c'est une croyance que nous ne devons pas hésiter à considérer comme fautive, à moins d'admettre toutes les fables dont tant de siècles ont démontré le mensonge. Mais d'où vient que cette légende soit à ce point ancrée dans l'esprit de la foule qu'elle emploie le mot de loup-garou [*versipellis*] comme terme d'injure ? C'est ce que nous allons indiquer maintenant. »

<sup>114</sup> *Ibidem*, §82. Traduction : « C'est étonnant jusqu'où peut aller la crédulité grecque. Il n'est pas mensonge, si impudent soit-il, qui ne trouve son témoin ».

<sup>115</sup> PÉTRONE, *Le Satiricon*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1990, §LXIII : « Attonitis admiratione uniuersis : 'Saluo, inquit, tuo sermone, Trimalchio, si qua fides est, ut mihi pili inhorruerunt, quia scio Niceronem nihil nugarum narrare : immo certus est et minime linguosus. » Traduction : « La stupeur nous coupait bras et jambes, mais Trimalcion reprit : 'Sans vouloir dire du mal de ton récit, j'en ai, vous pouvez m'en croire, le poil qui se dresse tout le long du corps ; car je sais que Niceros est incapable de raconter des bourdes : c'est un garçon sérieux et pas hâbleur pour un sous' ».

Le récit de Niceros, passage bien connu de l'œuvre de Pétrone, est celui qui donne le plus de renseignements au sujet du *versipellis* du point de vue du changement de forme. En vérité, si les préparatifs prennent un air de véritable rituel, dont certains des éléments sont par ailleurs récurrents dans l'histoire du loup-garou (nudité du changeur de forme) et d'autres plus étonnants (cercle apotropaïque d'urine), le processus au cours duquel l'homme se fait loup est passé sous silence. Ainsi, le lecteur privé de représentation physique du phénomène n'a pour sa propre réception de la métamorphose du militaire que l'intériorité émotionnelle du témoin de la métamorphose, Niceros, qui réaffirme la véracité du récit<sup>116</sup>.

Or, justement, sa réception du changement de forme prête à réflexion et insiste sur la dimension très fantasmatique et suggestive que peut parfois prendre le loup-garou. Pétrone se joue en effet du lecteur en mettant à mal la perception de son locuteur. La mise en scène bénéficie d'un *decorum* attendu dans un récit ayant pour but d'effrayer son public, comme la présence des tombeaux ou la nuit de lune pleine. Ces éléments de décor participent cependant à créer un entre-deux altérant les certitudes du locuteur. En effet, la lune est pleine et brille comme en plein jour (« *tanquam meridie* ») de sorte que nous ne savons plus s'il s'agit du jour ou de la nuit. Le personnage du soldat lycanthrope est lui-même trop étrange pour être un simple humain. Il est en effet, dès le départ, fort comme Orcus (« *fortis tanquem Orcus* »), lequel n'est, à cette époque, pas un quelconque ogre mais un ancien dieu du monde des morts, que les Grecs ont hérité des Étrusques (et que les convives du banquet invoquent de façon récurrente). Selon Francis Dubost, commentant cet épisode, « la mention de cette ancienne divinité italique associée au monde souterrain, aux Enfers et à la mort introduit d'emblée un indice d'autrefois et c'est, en effet, une croyance d'autrefois que le récit va réactiver pour les convives du banquet<sup>117</sup>. » Cette convocation de l'autrefois dans le présent tend à créer un effet d'étrangeté, et à convoquer l'idée de seuil temporel, mais aussi de seuil spatial puisque l'action se déroule dans un cimetière. Niceros, qui a peur de mourir sur le champ<sup>118</sup>, est perturbé au point qu'il est émotionnellement transporté à la frontière du monde des morts et des vivants et, par un étrange jeu de symétrie, il semble être lui aussi en proie à une métamorphose. D'un mort, il prend quasiment l'apparence : « *In laruam intraui, paene animam ebulliui, sudor mihi per bifurcum uolabat, oculi mortui ; uix unquam reffectus sum*<sup>119</sup> ». Ce qui ressort essentiellement de cet effacement des frontières est le fort lien qui existe entre la mé-

---

<sup>116</sup> *Ibidem* : « Nolite me jucari putare ; ut mentiar, nullius patrimonium tanti facio. »

<sup>117</sup> DUBOST Francis, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècle) : L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Honoré Champion, 1991, p. 541.

<sup>118</sup> PÉTRONE, *Le Satiricon*, éd. citée, §LXIII : « Qui mori timore nisi ego ? »

<sup>119</sup> *Ibidem*. Traduction : « Quand j'entrai, j'étais comme un cadavre ; j'ai bien failli claquer pour de bon ; la sueur me dégoulinait dans l'entre-deux ; mes yeux étaient morts, j'ai bien cru ne jamais me remettre. »

tamorphose en loup et le monde des morts, dont l'omniprésence est palpable tout au long du récit.

Dans l'analogie des motifs, la terreur mortelle de Niceros rappelle donc la métamorphose en loup. Cette analogie s'explique lorsque l'on considère le loup-garou sous l'angle du dédoublement<sup>120</sup>. En effet, juste avant le changement de forme du militaire, Niceros n'est déjà pas dans son assiette : « *Mihi anima in naso esse ; stabam tanquam mortuus*<sup>121</sup>. » Son corps est rigide comme celui d'un mort et l'on peut donc faire un parallèle avec la rigidité des vêtements du loup-garou. Ces motifs (rigidité du corps, âme qui sort du corps par les narines) rappellent étrangement ceux que l'on rencontre lors du voyage du Double. En vérité, les références au voyage du Double sont réparties entre les deux personnages :

<u>Le Double</u>	<u>Niceros - Le Mort</u>	<u>Le Loup-garou</u>
Sort par la bouche ou le nez	Niceros a « l'âme dans les narines ».	
Léthargie cadavérique du corps de l'émissaire du Double	Son corps est rigide comme celui d'un mort, à cause de la peur.	Les vêtements enlevés par le militaire sont devenus rigides <sup>122</sup> .
Forme animale du Double		Le militaire devient un loup.
Fatigue et sommeil	Niceros est très fatigué en arrivant à l'auberge de Mélissa	Le militaire dort quand Niceros le retrouve.
Blessure apparente		Redevenu homme, le militaire porte les traces des coups reçus par le loup.

Le texte de Pétrone contient deux réseaux de motifs rappelant le voyage du Double. L'un prend la forme de la métamorphose du militaire en loup, l'autre se cache derrière une description de terreur. Dans les deux cas, on reconnaît un réseau de motifs appartenant à celui du double cherchant à sortir du corps en léthargie, et qui explicite au-delà d'une atmosphère voulue par l'auteur, le dénominateur commun de la mort et du loup-garou dans ce texte.

Le lendemain, au point du jour, Niceros, qui n'a, de peur, pas dormi de la nuit retourne sur le lieu où le militaire est devenu loup :

[...] et postquam ueni in illum locum, in quo lapidea uestimenta erant facta, nihi inueni nisi sanguinem. Vt uero domum ueni, iacebat miles meus in lecto tanquam

<sup>120</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge*. Histoire du Double, Paris, Imago, 2005 ; pour l'existence du Double dans l'Antiquité, lire : VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, La découverte, 1996, en particulier le chapitre 5 « Du double à l'image », p. 323-351.

<sup>121</sup> *Ibidem*. Traduction : « J'avais la mort au bout du nez ; je ne remuais pas plus qu'un cadavre. »

<sup>122</sup> Sur les vêtements comme substituts du corps de celui qui se dédouble : LECOUTEUX Claude, *Fées, sorcières et loups-garous*, *op. cit.*, p. 133-138.



bouis, et collum illius medicus curabat. Intellexi illum **versipellem** esse, nec postea cum illo panem gustare potui, non si me occidisses. Viderint quid de hoc alii exopnissent ; ego si mentior, genios uestros iratos habeam<sup>123</sup>.

Notons que l'œil humain ne fait pas de différence entre un homme changé en loup et un vrai loup : « *Lupus enim uillam intrauit et omnia pecora tanquam lanius sanguinem illis misit*<sup>124</sup>, » dira Melissa à Niceros venu se réfugier dans son auberge. Elle ne se doute qu'il s'agit, en vérité, d'un homme métamorphosé. De plus, contrairement à ce que pense Pline à la même époque que la rédaction du *Satiricon*, il ne s'agit pas ici de colporter une quelconque rumeur, car lorsque Niceros comprend que le soldat est un *versipellis*, la peur pourtant déjà palpable que lui inspire l'homme en question s'intensifie. À mesure que Niceros prend conscience de la monstruosité (« *intellexi* »), cette dernière acquiert une dimension réelle. La dissociation du réel et du fantasme qu'opère l'auteur savant qu'est Pline est abolie chez Pétrone, et cela fait passer la créature de la simple superstition, du fantasme, au réel.

Chez Pétrone, la nourriture joue un rôle prépondérant dans l'appréciation du *versipellis* comme monstre réel. Mis à part le fait que l'histoire soit contée au cours d'un banquet, on note que le garou attaque une auberge, mais également que le passage du *versipellis* de la superstition à la réalité est entériné par le refus de Niceros de partager une quelconque nourriture avec le militaire à partir du moment où il prend conscience que ce dernier est un monstre. Le refus de l'interaction avec une personne dont la monstruosité est révélée apparaît comme un thème persistant et, dans le lai du *Bisclavret*, Marie de France mettra à son tour en scène la peur de l'épouse devant son mari loup-garou en lui faisant dire son refus de partager la couche du monstre<sup>125</sup>. Dans un contexte social, comme partager une couche ou un repas, le contact avec le monstre devenu réel ne semble plus être possible. Nous reviendrons sur ce qui oppose l'épouse et son mari garou. Notons pour l'instant que dans le rapport du dévorant au dévoré, partager un repas avec un être dévorant comme l'est le garou laisse sans doute à croire que l'on devient facilement le dévoré, comme si l'on s'identifiait à la nourriture. Par ailleurs, le lien entre la métamorphose de l'homme en loup et une certaine forme de jeûne revient de temps à autres dans les croyances populaires ayant trait au garou. Plusieurs histoires médié-

---

<sup>123</sup> *Ibidem*, §LXII. Traduction : « Et arrivé à l'endroit où les vêtements s'étaient changés en pierre, je n'ai plus rien trouvé que du sang. Mais, quand je fus rentré chez nous, le militaire gisait dans son lit, soufflant comme un bœuf, et un médecin lui pensait le cou. Je compris que c'était un loup-garou ; et à partir de ce moment, on m'aurait tué plutôt que de me faire manger un bout de pain avec lui. Libre aux autres d'en penser ce qui leur plaît : mais moi, si je mens, que tous vos Génies me confondent. »

<sup>124</sup> *Ibidem*, Traduction : « Un loup est entré dans la ferme et toutes nos bêtes, il les a saignées comme un boucher. »

<sup>125</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, in *Lais bretons (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, éd. et trad. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA), 2011, v. 100-102. Pour la citation, voir I. 3. 2 L'anticipation verbale et gestuelle du garou-loup, p. 152.

vales de loups-garous tournent en effet aussi autour d'une injonction de jeûne, comme *Arthur et Gorlagon*<sup>126</sup>, ou d'un interdit spécifique conditionnant un possible retour à l'humanité. Au XIX<sup>e</sup> siècle, il faut, au contraire, faire manger du pain à l'homme métamorphosé afin de provoquer la démorphose, c'est-à-dire une nourriture préparée et non pas une nourriture crue et sauvage, ou, selon certains contes, une pierre<sup>127</sup>. Quoi qu'il en soit, cette assertion de Niceros nous incite à porter notre attention sur l'importance de la nourriture dans l'écheveau de croyances gravitant autour de l'homme-loup.

La référence au changement de forme physique liée au terme *versipellis* se retrouve dans les *Métamorphoses* d'Apulée, auteur latin né à Madaure, en Numidie, entre 123 et 125 de notre ère. Lucius, le héros, s'entend conter une étrange histoire de gardien de cadavres. Télyphron, le conteur, affirme en effet avoir exercé ce métier le temps d'une nuit dans la ville de Larissa, en Thessalie, région où les sorcières viennent racler le visage des morts avec leurs dents pour mettre au point leurs maléfices<sup>128</sup>. Télyphron vient d'arriver dans le pays et ne connaît donc pas les us des sorcières en matière de vol de faciès mortuaires. Un crieur de rue lui explique donc en quoi consiste cette veillée funéraire spéciale :

« Iam primum » respondit ille « perpetem noctem eximie uigilandum est exertis et inconiuis oculis semper in cadauer intentis nec acies usquam deuertenda, immo ne obliquanda quidem, quippe cum deterrimae **uersipelles** in quoduis animal ore conuerso latender adrepant, ut ipsos etiam oculos Solis et Iustitiae facile frustrentur ; nam et aues et rursum canes et mures immo uero etiam muscas induunt. Tunc diris cantaminibus somno custodes obruunt. Nec satis quisquam definire poterit quantas latrebas nequissimae mulieres pro libidine sua comminiscuntur<sup>129</sup>. »

Dans les chapitres suivants (XXIII-XXVI), Télyphron continue son récit. Il veille le mort, voit une belette qu'il prend pour une sorcière métamorphosée, qu'il chasse, puis la fatigue le prend et il s'endort. Le lendemain, enthousiasmé par le gain qu'il vient de recevoir, il propose à nouveau ses services de veilleur de morts à tous les membres de la maisonnée. Ceux-ci, devant le présage funeste, le chasse à coups de pierres. Pour ce qui est des sorcières *versipelles*, elles peuvent prendre la forme de n'importe quel animal. Le terme *versipellis* peut donc

<sup>126</sup> *Arthur et Gorlagon*, in Philippe WALTER (éd. dir.), *Arthur, Gauvain et Mériadoc, Récits arthurien latins du XIII<sup>e</sup> siècle*, Grenoble, Ellug – Université Stendhal, 2007.

<sup>127</sup> Lire plus loin, en III. 1. 4 Empêcher la dévoration du loup-garou, p. 369-381.

<sup>128</sup> APULÉE, *Les Métamorphoses*, éd. D. S. ROBERTSON, trad. Paul VALETTE, Paris, Les Belles Lettres, 1940, tome 1, livre II, chap. XXI.

<sup>129</sup> *Ibidem*, chap. XXII. Traduction : « Pour commencer », répondit-il, « il faut rester bien éveillé d'un bout à l'autre de la nuit, les yeux ouverts sans défaillance, fixés sur le cadavre, ne détourner sa vue sur rien, ni risquer même un regard de côté. Car quand ces affreuses créatures [*deterrimae uersipelles*] ayant le pouvoir de se changer en bêtes, ont pris la forme d'un animal quelconque, elles si glissent si furtivement qu'elles tromperaient sans les yeux même du Soleil et de la Justice. Car elles revêtent la figure d'oiseaux, ou encore de chiens ou de souris, et jusqu'à celle de mouches. Puis, par leurs incantations infernales, elles jettent sur les veilleurs un sommeil écrasant. Non personne ne saurait faire le compte des stratagèmes qu'invente leur fantaisie perverse. »

s'appliquer à ce que nous appelons aujourd'hui « loup-garou », comme chez Pétrone, mais il ne le désigne pas expressément en latin. En ce sens, *versipellis* n'est un équivalent ni du grec *λυκάνθρωπος*, ni du *loup-garou*.

Ainsi, d'après les textes qui précèdent, datant du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, le terme *versipellis* exprime à plusieurs reprises un changement de forme, dont le changement en loup. Il peut s'appliquer également, et plus prosaïquement, aux métamorphoses et aux traces que le temps laisse sur le corps humain, c'est-à-dire aux vieillissement d'une personne. Sur le plan métaphorique, le *versipellis* acquiert au plus tard au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, si l'on se fonde sur les dires de Pline, une connotation négative et désigne un être rusé, double. Le sens du mot peut alors se rapprocher de notre locution verbale *retourner sa veste*. Notons cependant, d'une part, que le sens de « métamorphose en loup », et simplement en loup, est peu attesté et que le rapport à la peau du *versipellis* antique n'est pas très marqué, et, d'autre part, que l'action du *versipellis* se focalise souvent sur le visage, soit parce que lui seul change de forme (Plaute, *Amphitryon*), soit parce que des monstres *versipellis* s'en prennent au visage de leur victime (Apulée). En tous les cas, le phénomène du *versipellis* de l'Antiquité latine ne peut donc être tenu pour un équivalent exact de notre loup-garou.

#### *Le versipellis chrétien : une métaphore du mal*

Il convient à présent de déterminer l'usage qui est fait du *versipellis* par les auteurs chrétiens depuis l'Antiquité tardive jusqu'à la fin du Moyen Âge afin de cerner des divergences ou des glissements de sens du terme latin par rapport aux siècles antérieurs et païens. Au Moyen Âge, *versipellis* est souvent employé comme adjectif, rarement seul toutefois, souvent en compagnie d'un second terme, parfois au milieu d'énumérations. Celles-ci nous renseignent sur l'étendue sémantique du *versipellis*. Pour l'instant, nous n'avons pris en compte que des auteurs soit antérieurs au christianisme, soit païens. Cependant, dès les premiers siècles de notre ère, le clergé s'exprime en latin et il s'approprie une langue et des mots ayant déjà un sens, qu'il lui faut parfois adapter à son mode de pensée et aux concepts qui lui sont propres. En passant dans le vocabulaire chrétien, le mot *versipellis* a connu un glissement de sens qu'il nous faut à présent étudier.

Au III<sup>e</sup> siècle, Arnobe l'Ancien écrit une somme appelée *Contre les Païens* (*Adversus Gentes*), dans laquelle il fustige les cultes et les superstitions de toutes sortes. Arnobe s'insurge contre ceux qui pensent que les dieux ont des corps et vivent comme des humains :

Quis abscissos, quis exoletos, quis **versipelles**, quis fures, quis in vinculis habitos,

quis in catenis, quis denique fulminibus appetitos, quis vulneratos, quis obiisse supremos dies, sepulturas etiam meruisse terrenas ? non vos<sup>130</sup>?

Les dieux païens sont limités, prisonniers des passions humaines et finissent par mourir. Entouré par les termes « débauché » (*exoletos*) et « voleurs » (*fures*), le terme *versipellis* peut ici tout autant signifier « changeur de forme » puisque les dieux païens savent se métamorphoser, qu’être simplement porteur d’un jugement moral augurant de la diabolisation des dieux païens et ne signifier que « rusé » ou « dissimulateur ». Cet exemple témoigne donc déjà de la moralisation progressive du vocable *versipellis*.

Très tôt donc dans la Chrétienté, les métamorphoses du corps laissent place au double jeu de l’esprit. Dans celui d’Arnobé l’Ancien, ces accusations de débauche ou de duplicité morale ne peuvent qualifier un dieu et sont assurément des calomnies. L’auteur réutilise le terme *versipellis* au livre IV de sa somme, dans lequel il dénonce la prolifération des avatars d’un même dieu païen et ses multiples ascendances. Ces représentations du divin ne peuvent en effet qu’heurter les tenants du monothéisme. Ici sur l’exemple de Mercure et du Soleil :

Aiunt igitur theologi vestri et vetustatis absconditae conditores, [...] in rerum natura [...] esse [...] quinque Soles et Mercurios quinque : [...] Sol primus Iovis filius dicitur et Aetheris habetur nepos, secundus aequae Iovis et Hyperiona proditus genetrice, tertius Vulcano, non Lemnio, sed Nili qui fuerit filius, quartus Ialysi pater, quem Rhodi peperit heroicis temporibus Acantho, quintus Scythici regis et **versipellis** habetur Circae<sup>131</sup>.

Dans ce second extrait d’Arnobé, la *versipellis* est une des magiciennes les plus connues de l’Antiquité gréco-latine Circée. La maîtrise des herbes, qu’elle a reçue d’Hécate, sa mère, est légendaire. Au Chant X de l’*Odyssée*, nous apprenons qu’elle vit dans une clairière telle une maîtresse des animaux, avec à ses côtés des lions et des loups, autrefois des hommes qu’elle a ensorcelés<sup>132</sup> ; elle change également les compagnons d’Ulysse en porcs<sup>133</sup>. Chez Plaute, le

---

<sup>130</sup> ARNOBE L’AFRICAIN (ARNOBIUS AFRI), *Adversus Gentes*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine*, V, 1844, Livre V, chap. 31, col. 1146. Nous traduisons : « Qui a affirmé qu’ils ont été mutilés, débauchés, des changeurs de forme [*versipelles*], des voleurs, prisonniers par les chaînes des passions, qu’ils ont, enfin, été attaqués, et blessés par des éclairs, et qu’ils sont morts, et ont eu des sépultures sur terre ? N’était-ce pas vous ? »

<sup>131</sup> ARNOBE L’AFRICAIN (ARNOBIUS AFRI), *Adversus Gentes*, éd. citée, t. IV, 1844, Livre IV, Chap. 14, §1, col. 1028-9. Notre traduction : « Selon vos théologiens et vos fondateurs mystérieusement anciens, il y a dans la nature des choses cinq soleils et cinq Mercure : [...] Le premier, le Soleil, est dit fils de Jupiter, et considéré comme le petit-fils de l’Ether ; le deuxième est également fils de Jupiter, et enfanté par Hyperiona, sa mère ; le troisième est Vulcain, pas celui de Lemnos, mais celui qui fut le fils du Nil ; le quatrième, qu’Acanthe emmena à Rhodes dans les temps héroïques, fut le père de Jalys, le cinquième est le fils d’un roi de Scythe et de Circée la *versipellis*. »

<sup>132</sup> HOMÈRE, *L’Odyssée*, « Poésie Homérique », éd. et trad. Victor BÉRARD, Paris, Les Belles Lettres, 1953, t. 2, chant X, p. 64 : « Ils trouvent dans un val, en un lieu découvert, la maison de Circé aux murs de pierres lisses et, tout autour, changés en lions et en loups de montagne, les hommes, qu’en leur donnant sa drogue, avait ensorcelés la perfide déesse. »

<sup>133</sup> *Ibidem*, v. 230-243 : « [Circé] les fait asseoir aux sièges et fauteuils ; puis, leur ayant battu dans son vin de Pramnos du fromage, de la farine et du miel vert, elle ajoute au mélange une drogue funeste, pour leur ôter tout

terme *versipellis* s'appliquait déjà à la métamorphose du corps<sup>134</sup>, l'emploi de ce terme par qu'Arnobé semble donc ici justifié. Il semble toutefois que ce ne soit pas le sens convoqué ici. La mention du roi des Scythes incite en effet à en préférer un autre. Circée a, selon une tradition que rapporte Diodore de Sicile, épousé le roi des Scythes, pour ensuite l'empoisonner<sup>135</sup>. Le terme de *versipellis* s'applique donc ici à la perfidie de cette magicienne empoisonneuse et à l'usage qu'elle fait de sa connaissance des herbes, plutôt qu'à sa capacité à changer la forme des êtres dont il n'est aucunement question dans le texte d'Arnobé. Au III<sup>e</sup> siècle déjà, le terme *versipellis* désigne donc une 'sorcière' – sous la plume d'un auteur chrétien ayant une volonté évidente de dénoncer l'hérésie – et renvoie exclusivement à un trait de caractère négatif, plutôt qu'à un pouvoir de métamorphose.

L'auteur du *Adversus Gentes* utilise également le terme *versipellis* pour dénoncer des paroles dont le sens est, soit pluriel, soit inintelligible :

Denique si accommodum ducitis, etiam illud a vobis repetita interrogatione conquerimus, omnes de Diis fabulas existimetis, id est singulas totas ambifarias ac bilingues, et **versipellibus** esse scriptas modis ; an alias earum partes nihil ambiguum dicere, alias vero multifidas atque allegorici tegminis superjectione velatas<sup>136</sup> ?

*Versipellis* désigne donc autant des paroles à double sens que celui qui émet ces paroles. C'est ce qui ressort du *Livre des Proverbes* contenu dans la Bible traduite au IV<sup>e</sup> siècle par Jérôme de Stridon : « *Liberat animas testis fidelis : / et profert mendacia versipellis*<sup>137</sup>. »

Toujours au IV<sup>e</sup> siècle, dans son *Traité du Saint-Esprit*, c'est Elymas que Didyme l'Aveugle qualifia de *versipellis* et de *callidus*. Dans le chapitre XIII des *Actes des Apôtres*, Elymas est un magicien s'opposant à Paul de Tarse. Le consul romain Sergius Paulus fait appeler Barnabas et Saul (Paul) pour qu'ils lui parlent de Jésus. Mais Elymas s'y oppose, et Paul appelle sur lui la punition divine. L'instant d'après Elymas devient aveugle. Didyme commente cet épisode :

---

souvenir de la patrie. Elle apporte sa coupe : ils boivent d'un seul trait. De sa baguette, alors, la déesse les frappe et va les enfermer sous les tects de ses pores. Ils en avaient la tête et la voix et les soies ; ils en avaient l'allure ; mais, en eux, persistait leur esprit d'autrefois. Les voilà enfermés. Ils pleuraient et Circé leur jetait à manger faînes, glands et cornouilles, la pâture ordinaire des cochons qui se vautrent. »

<sup>134</sup> PLAUTE, *Amphitryon*, éd. citée, v. 120-124. Pour la citation, lire plus haut, p. 33.

<sup>135</sup> DIODORE DE SICILE, *Mythologie des Grecs, Bibliothèque historique Livre IV*, trad. Anahitas BIANQUIS, Paris, Les Belles Lettres, 1997, XLV. 5 : « [Circé] fut donnée en mariage au roi des Sarmates, que certains appellent Scythes. Tout d'abord elle tua son mari par l'effet de simples, et par la suite, lui ayant succédé à la royauté, elle commit de nombreux actes cruels et violents envers ses sujets. »

<sup>136</sup> ARNOBE L'AFRICAIN (ARNOBIUS AFRI), *Adversus Gentes*, éd. citée, Livre V, 35, col.1149-50.

<sup>137</sup> JÉRÔME DE STRIDON, *Sancti Hieronymi Divinae Bibliothecae Pars Prima. Liber Proverbiorum*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine* 28, 1846, col. 1256. Cette citation de la Bible sera réutilisée telle quelle à plusieurs reprises, entre autres chez DÉFENSEUR DE LIGUGÉ au VII<sup>e</sup> siècle au chapitre XXVIII de son *Scintillarum Liber* intitulé « De mendacio », in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine*, 88, 1850.

Denique et ipse Elymas magus filius diaboli, iuxta nequitiam malitiamque subsistens, plenus omni dolo et omni nequitia scribitur, Satana patre eius hanc ei uoluntatem et ex consuetudine quasi secundam pene iniciante naturam. Arguens itaque eum Apostolus Paulus atque corripuens ait : « O plene omni dolo et omni iniquitate, fili diaboli ! » Quia enim **uersipellis et callidus** omnem in se dolum fraudulentiamque susceperat, appellatur diaboli filius, qui impleuit cor et principale ipsius fraude et iniquitate et omni malitia, in tantum illiciens eum atque decipiens, ut ipse Satanus implesse animam ipsius et habitare in eodem putaretur, quem ad omnes suae peruersitatis dolos ministrum sibi ac famulum praeparauerat<sup>138</sup>.

La matière n'est donc plus celle de la mythologie gréco-latine, mais la signification de *versipellis* ne change pas pour autant puisqu'il s'agit une fois encore de décrire une disposition de l'esprit, un défaut. De plus, et contrairement à Arnobe avec Circée, Didyme mentionne expressément l'ascendance diabolique du mage.

Le terme *versipellis* n'est cependant pas employé uniquement pour caractériser des êtres de la mythologie ou de la Bible et il peut également désigner des humains normaux, comme le traducteur de la Bible en latin Jérôme de Stridon. En effet, ce dernier compose également un grand nombre de lettres. Dans celle qu'il adresse à Asella, une de ses protégées, juste avant d'embarquer pour l'Orient en août 385, le saint se plaint de ce qu'on l'accuse d'être mauvais chrétien :

Ego probrosus, ego **uersipellis** et lubricus : ego mendax, et satanae arte decipiens ! quid est astutius, haec uel credidisse, uel finxisse de insontibus, an etiamde noxiis credere noluisse ? osculabantur mihi quidam manus et ore uipereo detrahebant ; dolebant labiis, corde gaudebant : uidebat Dominus et subsannabat eos, et miserum seruum suum futuro cum eis iudicio reseruabat<sup>139</sup>.

L'accumulation des adjectifs utilisés par Jérôme est sans appel : le terme *versipellis* véhicule un jugement de valeur négatif et qualifie, dès les premiers siècles du Christianisme, le caractère double d'une parole, et donc, sous-entendus, le double-jeu, la perfidie et l'ascendance diabolique de celui qui émet la parole. Prudence, qui vécut dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, lie directement le *versipellis* à l'astuce et à la ruse dans l'Hymne IX de son *Livre*

---

<sup>138</sup> DIDYME L'AVEUGLE, *Traité du Saint-Esprit*, éd. et trad. Louis DOUTRELEAU, Paris, Editions du Cerf (Sources Chrétiennes 386), 1992, p. 378, §261. Traduction : « Quant à Elymas le magicien, l'Écriture le dit fils du diable, pétri de malice et de méchanceté, plein de toute sorte de ruse et de perversité ; c'est que Satan, son père suscite en lui cette volonté, qui devient, par l'habitude, comme une seconde nature. Aussi, l'Apôtre Paul, le dénonçant et le prenant à partie, lui dit : « Toi qui est plein de toute sorte de ruse et d'iniquité, fils du diable ! » Souple et rusé [*versipellis et callidus*], il avait accueilli en lui toute espèce de tromperie et de fourberie, c'est pourquoi il est appelé fils du diable. Le diable a rempli son cœur et le fond de son âme de fourberie, d'iniquité et de toute sorte de malice, le séduisant et le trompant au point que Satan lui-même passait pour avoir rempli son âme et pour habiter en lui, s'étant ainsi préparé un ministre et un serviteur de toutes les ruses de sa perversité. »

<sup>139</sup> SAINT JÉRÔME, *Lettres*, t. II, éd. et trad. Jérôme LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 1951, Lettre 45, l. 19-26, §2. Traduction : « Moi infâme, moi caméléon [*versipellis*] et trompeur, moi menteur et séducteur fourbe comme Satan ! Qu'y a-t-il de plus astucieux, ou bien d'avoir cru ou imaginé tout cela des innocents, ou d'avoir refusé de le croire même des coupables ? Tels me baisaient les mains, dont la bouche vipérine me calomniait ; leurs lèvres me plaignaient, leur cœur était joyeux. Le Seigneur les voyait, il les moquait ; quant à son malheureux chevalier, il /le réservait ainsi qu'eux-mêmes pour le jugement à venir. »

d'Heures : « *Quid, tibi, profane serpens, profuit rebus nouis / Plasma primum perculisse uersipelli astutia ? / Diluit culpam recepto forma mortalis Deo*<sup>140</sup> ».

Désignant ce qui est rusé et mauvais, le terme *versipellis* en vient vite à s'appliquer aux hommes de mauvaise vie, brigands et scélérats. Dans la traduction en latin qu'il donne des *Homiliae in Lucam* d'Origène Jérôme de Stridon regroupe les mots *versipellis* et *nequam* :

*Venisti ante tempus torquere nos, scimus te quia sis Filius Dei [Matth VIII, 29]. Sed considera, quia minor in malitia noverit Salvatorem : qui vero major est in scelere, et versipellis, et nequam, ex eo ipso, quod in malo major est, impeditur nosse Filium Dei. Nos quoque ipsi, si minus habuerimus mali, facilius possumus ad virtutem procedere. Si vero magis in nobis fuerit mali, ingenti labore sudandum est, ut majori malitia liberemur. Hæc de eo quod sponsum habuerit Maria*<sup>141</sup>.

Né à Alexandrie vers 185 et mort vers 253 à Tyr, Origène est un des auteurs chrétiens les plus anciens et il est considéré comme le père de l'exégèse biblique. Selon l'exégète, il ne fait pas bon être *versipellis*, car celui-ci, comme le méchant (*nequam*) et comme celui qui excelle dans le crime (*scelus*), sera désavantagé lors de sa rencontre avec le Christ, lors du Jugement Dernier. Aucune notion de métamorphose n'est associée au terme *uersipellis*, il définit en revanche des scélérats, voire des hérétiques, ce qui nous rappelle que le terme de loup-garou deviendra très vite au Moyen Âge un parasyonyme de *voleur* ou *brigand*. On retrouve l'association de *versipellis* et de l'être mauvais (*nequam*) dans la *Translatio Homiliarum Origenis in Jeremiam et Ezechielem*, également produite par Jérôme de Stridon :

*Istiusmodi sunt falsi magistri, versuti, maligni, et bestiis similes. Si talis sum, vulpes sum, sed non simpliciter vulpes, verum vulpes in desertis, vulpes in parietinis, vulpes in rupibus, hæc enim in diversis sensibus continentur. Versipelles isti et nequam semper in desertis, semper in solitudinibus morantur*<sup>142</sup>.

Sous la plume d'Origène, le terme *versipellis* est dépréciatif et s'applique aux brigands et aux hérétiques. L'association des termes *versipellis* et *nequam* n'est pas donc isolée chez les au-

---

<sup>140</sup> PRUDENCE, *Cathemerinon Liber* (Livre d'Heures), éd. et trad. M. LAVRENNE, Paris, Les Belles Lettres, 1943, v. 91-93. Traduction : « À quoi t'a servi, serpent sacrilège, d'avoir, au commencement du monde, causé la perte de la première créature par ta ruse aux formes changeantes ? Le corps humain a effacé sa faute en devenant l'hôte de Dieu. » Lire aussi, dans la préface à l'*Apotheosis* : « Vae captiosis sycophantarum strophis, / uae uersipelli astutiae ! ». PRUDENCE, *Apotheosis (Traité de la nature de Dieu), Hamartigenia (De l'origine du mal)*, éd. et trad. M. LAVARENNE, Paris, Les Belles Lettres, 1961, v. 25-6. Traduction : « Malheur aux ruses sophistiques des imposteurs, à leur astuce habile à changer d'apparence ».

<sup>141</sup> EUSEBIUS HIERONYMUS STRIDONENSIS PRESBYTER, *Translatio Homiliarum Origenis in Evangelium Lucae*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine* 26, 1845, *Homilia VI*, Cap. 1, Col. 231. Le peut se lire également dans : ORIGÈNE, *Homiliae in Lucam*, in J.-P. MIGNE, *Pat. Græ., Lat. Tr. Ed.* 10, 1856, *Homilia VI*, col. 1192.

<sup>142</sup> *Idem*, *Translatio Homiliarum Origenis in Jeremiam et Ezechielem*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine*, 25, 1845, col. 710.

teurs chrétiens<sup>143</sup>. C'est une des plus courantes, et elle nous montre que le terme de *versipellis* devient très tôt péjoratif, Pline en faisait déjà le constat.

En vérité, beaucoup d'auteurs chrétiens emploient le terme *versipellis* non en lien avec un changement de forme physique, mais en relation avec les notions de ruse, ou de machination, ou bien pour dénoncer une parole à double sens ou un être rusé et mauvais. C'est ce sens qui donne au mot *versipellis* toute sa force sémantique pour les auteurs de langue latine au Moyen Âge, et ce depuis les commencements du Christianisme.

S'il n'est pas employé, au Moyen Âge, pour décrire la métamorphose de l'homme, le terme *versipellis*, désignent un trait de caractère comme la fourberie ou la scélératesse, une propension à la duperie, et s'applique également aux animaux. Il caractérise alors essentiellement le serpent et le goupil en leur associant une qualité négative. Nous verrons, bien entendu, ce qu'il en est du loup.

Par sa mue régulière, le serpent était prédisposé à devenir *uersipellis*. Dans la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle, Maxime le Confesseur (580-662) se propose de résoudre des points difficiles des Écritures sur le mode des *Quaestiones et reponsiones*, un genre courant de la littérature patristique et de l'Antiquité<sup>144</sup>. Il s'agit pour le passage qui nous intéresse d'élucider la phrase « *Similis factus sum pellicano solitudinis* » (Psaume 102.7). Elle pose problème en effet, car le dogme chrétien n'autorise pas la métamorphose du corps. Voici la *Réponse* du Confesseur :

Pellicanus iste avis est : porro serpens illius pullos gravi odio insectatur. Ad hæc ille quid machinatur ? Figit in alto nidum suum, unde quaque serpenti aditum præstruens. Quidnam igitur malis solers ac **versipellis** serpens ? Circumspecto qua parte aura spiret, inde venenum afflat, quo pulli intereant<sup>145</sup>.

Appliqué au serpent, le terme *versipellis* ne désigne donc pas un changement de forme ni la mue de l'animal, mais la ruse ou la perfidie. Présenté comme un chasseur sournois, le serpent, sous le vent, attend le pélican et ses petits, c'est-à-dire le seigneur et ses ouailles, car, en effet,

---

<sup>143</sup> Par exemple dans la traduction latine des *Prolégomènes* d'Ignace d'Antioche (I<sup>er</sup> siècle ap. J. C.) au chapitre 7 : « *Respondeo tibi, o versipellis et nequam, qui me tentare non metuis, et cætera.* », in J.-P. MIGNÉ, *Pat. Græ. Lat. tt. Ed.* 3, 1856, col. 181.

<sup>144</sup> MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions et difficultés*, trad. Emmanuel PONSOYE, Paris, Les Editions du Cerf (Sagesses Chrétiennes), 1999, Introduction p. 7. Sur le genre des Questions et Réponses, lire également : BARDY G., « La littérature partristique des Quaestiones et Responsiones sur l'Écriture sainte », *Revue Biblique*, 41, 1932, p. 210-236, p. 341-369, p. 515-537 et *Revue Biblique*, 42, 1933, p. 328-352.

<sup>145</sup> MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones et Dubia*, in J.-P. MIGNÉ, *Pat. Græ., Lat. tt. Ed.*, 46, 1860, col. 335. Traduction E. PONSOYE (MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions et difficultés*, *op. cit.*, p.170) : « Le pélican est un oiseau, et le serpent est l'ennemi juré de ses oisillons. Que fait-il alors, lui ? Il fixe son nid dans les hauteurs, il l'enclot de partout à cause du serpent. Que fait le serpent, *ourdisseur de maux* ? Il observe d'où souffle le vent et de là il souffle sur les oisillons son venin et ils meurent. »



« le pélican s'entend pour le Seigneur [...] le serpent, le diable<sup>146</sup>. » Dans son opposition au divin, le serpent *versipellis* est bien entendu une incarnation du diable.

Convenue, l'association du serpent et du mot *versipellis* traduisant sa fourberie se maintient au cours des siècles. L'exégète Angelome de Luxeuil, un moine bénédictin mort vers 855, écrit au moment de la Renaissance Carolingienne qui marqua, certes, le renouveau des belles-lettres, mais fut aussi « une entreprise religieuse qui s'attacha à remettre en honneur l'étude et la méditation de la Bible<sup>147</sup> ». Dans cette optique, il se livre au chapitre III de son *Commentaire de la Genèse* à une réflexion sur le serpent. Commentant la phrase « *Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus* » (Genèse 3 : 1), Angelome cherche à déterminer la part du diable dans la perfidie serpentine puisque le démon a choisi cet animal pour le représenter :

Non ut serpens aliquam astutiam aut sapientiam haberet, sed propter astutiam diabolus intelligitur, qui per illum agebat dolum. Nam Aquila et Theodotion interpretati sunt, **nequam et versipellem** ; ut per hoc magis versutia et calliditas quam sapientia demonstraretur. Quia quamvis prævaricator angelus per superbiam fuisset dejectus de cœlestibus, natura tamen excellentior et callidior est omnibus animantibus ; quia si dignitatem amisit, subtilitatem non perdidit<sup>148</sup>.

Dans un premier temps, Angelome affirme donc que la perfidie découle, si l'on peut dire, d'une possession du serpent par le diable. Cependant, il ne faudrait pas en déduire que le serpent n'est pas *versipellis* de nature, qu'il n'aurait, à l'origine, aucune ruse ni astuce propre. En effet, le diable n'a pas choisi cet animal au hasard. Le serpent est à son image :

Elegitque sibi diabolus animal naturæ suæ aptum, tortuosum, lubricum, per quod loqueretur, ut per hoc sua dolositas et tortuositas designaretur. Verum ipse serpens loqui non poterat, quia hoc a Creatore non acceperat<sup>149</sup>.

C'est donc en tant qu'hôte du diable, du grand illusionniste, que le serpent est *versipellis*.

---

<sup>146</sup> Traduction E. PONSOYE (MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions et difficultés*, op. cit., p. 170-1.

<sup>147</sup> ANGELOME DE LUXEUIL, *Commentaire sur la Genèse*, trad. Pierre MONAT, Paris, Éditions du Cerf (Sagesses Chrétiennes), 2010. Introduction, p. 7.

<sup>148</sup> ANGELOMUS LUXOVIENSIS MONACHUS, *Commentarius in Genesin*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie latine*, 115, 1852, col. 135. Trad. Pierre MONAT (ANGELOME DE LUXEUIL, *Commentaire sur la Genèse*, éd. citée, p. 71) : « 'Le serpent était le plus rusé de tous les animaux...' : ce n'est pas en tant que serpent qu'il avait de l'astuce ou de la sagesse : mais, grâce au mot astuce, on comprend qu'il s'agit du diable, qui exerçait sa ruse par son intermédiaire. Aquila et Théodotion ont traduit par « méchant » et « trompeur », afin qu'ainsi soit montré qu'il était astucieux et rusé plutôt que sage. En effet, bien que l'ange prévaricateur ait été, à cause de son orgueil, précipité du haut du ciel, il est, par nature, meilleur et plus rusé que tous les vivants ; et, s'il a perdu son haut rang, il n'a pas perdu son habileté ».

<sup>149</sup> *Ibidem*, col. 136. Trad. Pierre MONAT (ANGELOME DE LUXEUIL, *Commentaire sur la Genèse*, éd. citée, p. 71) : « Et le diable s'est choisi pour lui-même un animal ressemblant à sa propre nature, tortueux, lubrique, par la bouche duquel il pourrait parler ; ainsi, par cet animal, seraient représentées sa fourberie et sa perversité. Mais le serpent ne pouvait parler par lui-même, car il n'avait pas reçu ce pouvoir du Créateur. »

Le passage de la Genèse que cite Angelome pour définir le caractère du serpent donne *callidior*, que le moine de Luxeuil glose par *astutia*, et s'appuyant sur Aquila et Theodotion, également par *versipellis* et *nequam*. Le sens de ces quatre mots s'est affaibli ; et il est donc ardu d'en différencier avec exactitude les sens propres. De sorte que *versipellis* devient synonyme d'*astutia*, *nequam* et *callidior*, un groupe de mots véhiculant l'idée de ruse méchante, de duplicité sournoise, et donc, dans un contexte médiéval chrétien, d'obédience diabolique. En revanche, quoiqu'il contienne un rapport à la peau, le terme *versipellis* n'évoque pas la mue du serpent, ce qui témoigne d'une perte sémantique. En contexte chrétien, le mot ne s'applique plus à ce qui pourrait s'apparenter à un changement de forme.

En concurrence directe avec le serpent, le rusé goupil est un animal hautement *versipellis*, et ce depuis les premiers siècles du Christianisme. Au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, dans ses *Commentaires sur Ézéchiel*, Jérôme de Stridon associe le terme *versipellis* au renard. Commentant la phrase « *Et cum scorpionibus habitas. Verba eorum ne timeas, et vultus eorum ne formides, quia domus exasperans est*<sup>150</sup> » (Ézéchiel II, 6), le Père de l'Église explique qu'il est possible de doter tout un chacun (peuple ou individu) d'un nom d'animal significatif illustrant ses mœurs :

Qui possint ferire, qui arcuato percutere vulnere, et aculeo fistulato, ut eadem plaga et cutem aperiat, et venena diffundat. Unusquisque pro moribus suis sortitur vocabulum. Scribis et Pharisæis dicitur : *Generatio viperarum* (Math. XXIII, 33). Et de Hérodote qui **versipellis** erat : *Ite et dicit vulpi huic* (Luc. XIII, 32). Et pseudopropheta in hoc eodem Propheta vulpibus comparantur. Et nunc corde indomabili scorpiones esse dicuntur<sup>151</sup>.

Ce procédé utilisé par Jérôme de Stridon, mais aussi par Angelome de Luxeuil à propos du serpent, fonctionne à l'inverse des fables dans lesquelles l'animal est doté d'un trait de caractère humain. En vérité, il n'est pas propre au Moyen Âge chrétien, puisque chez Ovide, déjà, « la transformation de Lycaon en loup [est] préparée et même justifiée par la nature profonde

<sup>150</sup> Trad. Abbé BAREILLE (SAINT JÉRÔME, *Œuvres Complètes*, t. 7, Paris, Louis Vivès, 1879, Livre I, p.445) : « Et vous habitez au milieu des scorpions. Ne craignez point leurs paroles et que leurs visages ne vous fassent point de peur, parce que c'est un peuple qui m'irrite sans cesse. » Ézéchiel, II, 6.

<sup>151</sup> JÉRÔME DE STRIDON, *Commentarium in Ezechielem*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine*, 25, 1845, col. 33. Trad. Abbé BAREILLE (SAINT JÉRÔME, *Œuvres Complètes*, t. 7, *op. cit.*, p. 445) : « Ces scorpions peuvent frapper et frapper d'une blessure profonde avec leur dard crochu, en sorte que la même plaie ouvre la peau et répande le poison. A chacun sa dénomination selon ses mœurs. Aux Scribes et aux Pharisiens il est dit : « Races de vipères. » Matth, XXIII, 33 ; et au sujet d'Hérodote qui était fourbe [*versipellis*] : « Allez et dites à ce renard ; » Luc, XIII, 32. Les pseudo-prophètes, même dans *Ézéchiel*, sont comparés aussi à des renards. Ici les hommes au cœur indomptable sont appelés scorpions. »

de celui-ci<sup>152</sup> ». Selon l'analyse biblique de Jérôme, le renard désigne les faux prophètes et, ici, en particulier le tyran Hérode.

Au Livre III du même commentaire, tout en fustigeant les adorateurs d'idoles à forme animale, le moine constate une propension humaine au recours à l'imagerie animale, *sive sanctitatis, sive peccati*<sup>153</sup>. De fait, lui-même s'en sert, en se référant bien entendu continuellement à la Bible, pour illustrer des comportements ou des traits de caractère :

Quamobrem furiosis dicitur et iracundis : « Furor illis secundum similitudinem serpentis : sicut aspicias surdæ et obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium ».

Et de hominibus nequam : « Generatio viperarum, quis ostendit vobis fugere a ventura ira (Matth. III, 7) ? »

Et de **versipellibus** ac fraudulentis : « Ite, dicite vulpi huic (Luc. XIII, 32) ».

Ac de amatoribus feminarum : « Equi insanientes in feminas facti sunt mihi : unusquisque ad uxorem proximi sui hinniebat (Jerem. LVIII) ».

De brutis quoque ac vecordibus : « Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intelligentia. Et iterum : In camo et freno maxillas eorum constringe, qui non appropinquant ad te (Ps. XXXI, 9). »

Et multa hujuscemodi. Hoc autem quod posuimus : « Et ecce omnis similitudino reptilium et animantium, in Septuaginta non habetur<sup>154</sup> ».

Jérôme de Stridon complète donc ce qui semble être une sorte de typologie du vice illustrée par le caractère animal. Viennent s'ajouter à l'exemple précédent divers serpents (*fureur et dépravation*), le cheval, seul (*luxure*) ou associé au mulet (*bêtise*).

Au sein de cette typologie, le renard est à nouveau qualifié de *versipellis*. En vérité, l'auteur utilise le même extrait de *Luc* (XIII, 32) qu'au livre I de son *Commentaire sur Ézé-*

---

<sup>152</sup> NOACCO Cristina, *La Métamorphose, op. cit.*, p. 29. Pour Lycaon : OVIDE, *Les Métamorphoses*, t. I, éd. et trad. Georges LAFAYE, Paris, Les Belles Lettres, 1966, Livre I, v. 163-252. Nous traiterons plus loin de Lycaon, en I. 2. L'humanité du loup-garou ?, p. 117-112.

<sup>153</sup> JÉRÔME DE STRIDON, *Commentarium in Ezechielem*, éd. citée, col. 80 : « *Veruntamen in imagine perambulat homo (Psalm. XXXVIII, 7). Quod scilicet nullus hominum sit qui aliquam imaginem non habeat, sive sanctitatis, sive peccati* ». Trad. Abbé BAREILLE (SAINT JÉRÔME, *Œuvres Complètes*, t. 7, *op. cit.*, p. 503) : « Oui, l'homme marche en image. » (Psalm. XXXVIII, 7). C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'homme qui n'est quelque image ou de sainteté ou de péché ».

<sup>154</sup> *Ibidem*, col. 81. Trad. Abbé BAREILLE (SAINT JÉRÔME, *Œuvres Complètes*, t. 7, *op. cit.*, p. 503) : « De là cette parole contre les hommes en colère et emportés : « Leur fureur est semblable à celle du serpent et de l'aspic qui se rend sourd en se bouchant les oreilles, et qui ne veut point entendre la voix des enchanteurs ; » Psalm. LXVII, 5, 6 ; et contre les dépravés : « Race de vipères, qui vous a appris à fuir la colère qui doit tomber sur vous ? » Matth. III, 7 ; « et contre les gens caméléons [*versipellibus*] et les fourbes : « Allez, dites à ce renard ; » Luc. XIII, 32 ; et contre les libertins : « Ils sont devenus comme des chevaux qui courent et qui hennissent après les cavales, et chacun d'eux a poursuivi de même avec une ardeur furieuse la femme de son prochain ; » Jérém. V, 8, et contre les obstinés et les impies ; « Gardez-vous d'imiter le cheval et le mulet qui n'ont pas d'intelligence. Réprimez, Seigneur, avec le caveçon et le frein des mâchoires de ceux qui n'approchent pas de vous ; » Psalm. XXXI, 9 ; et cent autres maximes semblables. Quant à ce trait de notre traduction : « Et des images de toutes sortes de reptiles et d'animaux, » il n'est pas dans l[a] Septante. »

*chiel* dans lequel il est question d'Hérode, mais cela témoigne d'une certaine continuité dans les représentations chrétiennes médiévales s'appuyant sur la Bible. Or, traducteur et commentateur de la Bible, Jérôme de Stridon est nommé Docteur de l'Église en 1298 par Boniface VIII. Cela fait de son œuvre un document important pour la pensée médiévale. De fait, les mots qu'il choisit pour sa traduction de la Bible et les traits de caractère qu'il associe aux animaux dans ses commentaires à cette même traduction restent remarquablement stables pendant le Moyen Âge.

Ainsi, Hérode, le tyran comparé par Jérôme à un goupil *versipellis*, réapparaît au XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle sous la plume d'un des grands historiens du Moyen Âge, le moine anglo-normand Orderic Vital (*ca.* 1075 – *ca.* 1141/3). Quoiqu'elle ne fasse plus référence au renard, la caractérisation du tyran est stable et, si elle nous intéresse, c'est parce que le *versipellis* apparaît cette fois-ci dans un contexte bien particulier, où se lient adultère, hérésie et décapitation. Orderic Vital revient en effet sur le meurtre de Jean-Baptiste par Salomé, fille d'Hérodiade et d'Hérode Boëthos. L'apôtre vient d'être emprisonné par le tyran :

In illo tempore Herodes tetrarcha famam Jesu audivit, puerisque suis dixit : Hic est Joannes Baptista ; ipse surrexit a mortuis ; ideo virtutes operantur in eo. Herodes enim Joannem tenuit, eumque alligavit et in carcere posuit, propter Herodiadem quam Philippo fratri suo tulerat, sibique, contradicente Joanne, sociaverat. **Versipellis** adulter præconem veritatis occidere voluit, sed populum, a quo Dei vates venerabatur, timuit. Joannem etiam Herodes metuebat, quem virum justum et sanctum sciebat ; sed amor mulieris eum vicit, cui districto Dei judicio contigit ut propter appetitum adulteræ sanguinem funderet sancti prophetæ<sup>155</sup>.

Impie, Hérode est qualifié d'*adulter versipellis*, ce qui convient bien au renard médiéval.

Ce n'est pas la seule occurrence médiévale du terme *versipellis* en lien avec l'adultère. Nous en avons trouvé une autre au XIII<sup>e</sup> siècle dans *Arthur et Gorlagon*. Ce conte gallois rédigé en latin fait partie du corpus des bons loups-garous, dans lequel un homme est changé en

---

<sup>155</sup> ORDERICUS VITALIS, *Historia Ecclesiastica*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine*, 188, col. 32, Pars I, Lib. I, §V. Trad. François GUIZOT (ORDERIC VITAL, *Histoire de Normandie depuis la naissance du Christ jusqu'à l'année 1140*, t. 1, Clermont-Ferrand, Paleo (Sources de l'histoire de France), 2003, p. 34) : « En ce temp-là, Hérode, tétrarque de Judée, entendit parler de Jésus, et dit à ses enfants : « Jean-Baptiste est ressuscité d'entre les morts, et beaucoup de miracles s'opèrent en lui. » C'est ce qui détermina Hérode à garder Jean ; il le fit charger de chaînes et mettre en prison, sur les instances d'Hérodiade qu'il avait enlevée à son frère Philippe et qu'il avait épousée, malgré les représentations de ce saint homme. Ce cauteleux adultère [*versipellis adulter*] voulait faire mourir le héraut de la vérité ; mais il redoutait le peuple qui avait pour le prophète de Dieu une grande vénération. Il ne craignait pas moins Jean, qu'il connaissait pour un homme juste et saint ; mais l'amour l'emporta au point qu'il méprisa les jugements de Dieu ; et, pour satisfaire les vœux d'une femme adultère, il répandit le sang du saint prophète. Hérode, le jour anniversaire de sa naissance, donna un repas aux princes, aux officiers et aux premiers personnages de la Galilée. À cette fête, la fille d'Hérodiade [Salomé] ayant dansé et excité la satisfaction d'Hérode [Antipas] et de sa cour, elle fit promettre au roi, par serment, qu'il lui accorderait tout ce qu'elle lui demanderait. D'après les inspirations de sa perfide mère, elle exigea qu'on lui présentât dans un plat la tête de Jean-Baptiste. Le criminel prince envoya un de ses gardes à la prison avec ordre de trancher la tête au précurseur de Jésus. On l'apporta bientôt dans un plat à la princesse, pour prix de sa danse, et, dans cette fête impure, on fit ainsi un banquet sanglant ».

loup par son épouse, qui, infidèle, chercher à se débarrasser de lui. Dans *Arthur et Gorlagon*, le garou-loup a été recueilli par un roi. Ce dernier doit s'absenter et le loup, resté enchaîné dans la chambre royale, est le témoin des ébats adultères entre la reine et le sénéchal. L'animal se jette donc sur le sénéchal qu'il met en pièces et la reine en profite pour élaborer un stratagème visant à faire du loup le meurtrier de l'enfant du roi :

Ad lugubres autem gemitus dapiferi, auulso cardine, irruunt famuli ; quibus causam tanti tumultus inquiringibus illa **versipellis**, fraude composita, lupum respondit suum deuorasse filium, atque dum paruulum inter[itu conar]etur eripere, ita laniasse dapi-ferum ; idem sibi eum fecisse asserens nisi sibi cicius suppeciaturi aduenissent<sup>156</sup>.

Dans cet exemple opposant une femme adultère et un homme changé en loup, le terme de *versipellis* ne s'applique pas à la bête mais bien à la femme, et ce pour désigner sa fourberie. En effet, dans le but de faire accuser le loup et, ainsi, de renverser une situation risquant de tourner à son désavantage, la reine invente une autre situation (le garou-loup a dévoré l'enfant) en utilisant la peur qu'inspire l'image type du loup ravisseur et dévoreur d'enfant. Quoiqu'il en soit, le terme *versipellis* désigne ici la reine et non pas l'homme métamorphosé.

Le terme *versipellis* désigne donc tout ce qui est fourbe, jusqu'à l'iniquité d'une reine qui parvient à ses fins en jouant sur une peur bien réelle, celle du *lupus rapax*. Justement, *quid* du loup *versipellis* ?

À côté du serpent et du renard, on n'en trouve aucune trace. Pourtant, dès que se forme l'image de l'agneau christique, le loup devient, comme le goupil, une incarnation du faux pasteur diabolique. Le *Nouveau Testament* de la *Vulgate* présente les faux prophètes comme des loups déguisés : « *Adtendite a falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium intrinsecus autem sunt lupi rapaces* <sup>157</sup> » (Matth. 7 : 15). L'image du *versipellis* est présente, mais, contrairement au renard, le loup n'est pas nommé ainsi. En effet, le traducteur lui préfère le terme de *lupus rapax*. Étrangement donc, et contrairement à ce nous pensions, le terme de *versipellis* ne semble pas s'appliquer au loup durant le Moyen Âge. En revanche, à travers l'image du faux prophète déguisé, cette citation bien connue de la Bible révèle un lien entre le loup, même s'il n'est ici qu'un symbole, et l'enveloppe humaine, ici un vêtement servant à

---

<sup>156</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 46, §15. Trad. : « Entendant les gémissements du sénéchal, des serviteurs firent irruption dans la pièce après avoir arraché les gonds de la porte. Comme ces dernières cherchaient la cause d'un si grand tapage, la femme rusée médita une perfidie. Elle répondit que le loup avait dévoré son fils et que le sénéchal avait été mis en pièces par la bête alors qu'il tentait d'arracher le petit à la mort. Elle soutenait qu'il lui aurait fait subir le même sort s'ils n'étaient pas venus lui porter secours. »

<sup>157</sup> *Matthieu*7:15 : « Gardez-vous des faux prophètes. Ils viennent à vous en vêtements de brebis mais au-dedans ce sont des loups ravisseurs » in *La Bible*, sur textes originaux Grecs et Hébreux traduits par Louis SEGOND, Paris, 1939.

tromper, une fausse peau. Or, nous y reviendrons, le rapport du monstre dévorant à l'enveloppe corporelle est très important pour le loup-garou<sup>158</sup>.

Recoupant des notions de ruse, de fourberie, de méchanceté, le *versipellis* chrétien, pouvant être animal ou humain, incarne la duplicité sous toutes ses formes. Aussi eût-il été étonnant de ne pas trouver d'occurrence alliant le *versipellis* et le diable. Vers 1125, dans la *Gesta Regum Anglorum* l'historien bénédictin Guillaume de Malmesbury (ca. 1090-1143) associe à celui de *versipellis*, le terme *infidus*<sup>159</sup>, c'est-à-dire « hérétique ». Quant à son contemporain, Orderic Vital, c'est directement le diable, Satan, qu'il qualifie de *versipellis* à la toute fin de son *Histoire Ecclésiastique* :

Ad infatigabilem bonitatem tuam pie plasma tuum respice et omnia peccata mea dimitte, et absterge. Perseverantem in tuo famulatu da mihi voluntatem, viresque indeficientes contra **versipellis** Satanæ malignitatem, donec adipiscar, te donante, perpetuæ salutis hæreditatem<sup>160</sup>.

Sous la plume d'un clergé qui diabolise une grande partie de ce qui ne se présente pas sous son vrai jour, le *versipellis* ne pouvait qu'être d'essence diabolique. D'après les textes, le mot *versipellis* a perdu presque toute référence à la métamorphose physique dès les premiers siècles du christianisme et il ne semble conserver qu'un sens moral. Est *versipellis* celui qui d'une manière ou d'une autre dévie d'une norme morale : celle du dogme chrétien (*infidus*), celle du mariage (*adulter*) et de l'honnêteté (*nequam*).

Il est possible que l'évolution sémantique du terme *versipellis* s'adapte à la doctrine chrétienne sur la métamorphose, car un des aspects du mot, le changement de forme, est en effet inutilisable par des auteurs chrétiens. Comment ce terme pourrait-il signifier que l'on peut prendre n'importe quelle apparence corporelle dans une religion dont le dogme refuse la métamorphose effective du corps, sinon par le pouvoir de Dieu ? On connaît la controverse initiée par saint Augustin sur la « métamorphose illusoire<sup>161</sup> » de Nabuchodonosor et qui

---

<sup>158</sup> Lire plus loin, la troisième partie de cette thèse, Garou de gueule, garou de peau : l'incarnation du monstre dévorant.

<sup>159</sup> GUILLAUME DE MALMESBURY, *Gesta Regum Anglorum*, éd. William STUBBS, Londres, Eyre and Spottiswoode (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores II), 1889, Livre III, §232, p. 289 : « *Posterioribus annis rebellavit Willelmus comes de Archis (Arques), patruus ejus sed nothus, a primis auspiciis ducatus infidus et versipellis ; nam et in obsidione Danfronti clam profugerat, et multis sæpe animi sui latebras aperuerat.* »

<sup>160</sup> ORDERIC VITAL, *Historia Ecclesiastica*, éd. citée, col. 984, Pars III, Lib. XIII, §22. Trad. Louis DU BOIS (ORDERIC VITAL, *Histoire de Normandie depuis la naissance du Christ jusqu'à l'année 1140*, t. 5, Clermont-Ferrand, Paleo (sources de l'histoire de France), 2004, p. 334) : « Conformément à votre infatigable bonté, jetez un regard de tendresse sur votre ouvrage ; pardonnez-moi tous mes péchés et faites disparaître les souillures de mon âme. Accordez-moi la volonté de persévérer dans votre service, ainsi que des forces suffisantes contre la malice du fallacieux Satan, jusqu'à ce que j'obtienne de vous l'héritage du salut éternel. »

<sup>161</sup> La locution largement employé aujourd'hui est de Laurence HARF-LANCNER, « La métamorphose illusoire. Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales ESC*, 40, 1985, p. 208-226.

constituera le fil rouge de la réflexion médiévale sur ce phénomène. Rapportant l’histoire d’un loup-garou chrétien et bavard, Giraud de Barri, perplexe, s’en fera lui aussi le relais, mais pour affirmer la nature animale de celui qui se métamorphose<sup>162</sup>. Ne pouvant plus référer à un phénomène concret, le champ sémantique du terme *versipellis* s’est en grande partie concentré sur son sens abstrait de description de caractère et de duplicité morale, mais il désigne également tout être incarnant cette duplicité.

Cependant, même si, sous une plume chrétienne, il ne désigne pas la métamorphose, l’adaptation du terme *versipellis* au dogme chrétien n’est pas totale. L’idée de changement reste sous-jacente dans son champ sémantique. Ainsi, à la charnière des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles, on trouve cette définition : « *Versipellis, eo quod in diversa vultum et mentem vertat*<sup>163</sup> », que l’on doit à l’évêque de Séville Isidore. Il évoque les métamorphoses de l’esprit, c’est-à-dire, ainsi que l’indique la fin de la définition, les esprits doubles et fourbes : « *Inde et versutus et callidus*<sup>164</sup> ». En effet, le terme est toujours dépréciatif. Comme nous avons pu le constater au cours de notre recherche, ce groupe d’adjectifs est couramment associé au *versipellis*. Mais, en choisissant le terme *vultus*, le maître médiéval des étymologies évoque les changements des expressions du visage<sup>165</sup>. Or, nous verrons que dans certains textes de la littérature médiévale, un mime et une grimace lupines suffisent à permettre l’irruption physique d’un loup dans un texte<sup>166</sup>.

Les dictionnaires ou glossaires médiévaux plus tardifs ont gardé essentiellement les aspects du mot se référant à des traits de caractère. Un glossaire anonyme picard<sup>167</sup> du XIV<sup>e</sup> siècle donne du mot *versipellis* la définition suivante : « *Hic et hec versipilis .le dicitur astutus, decipiens* », et le *Dictionarius familiaris et compendiosus* de Guillaume le Talleur, datant, lui, de la toute fin du XV<sup>e</sup> siècle :

Versipellis et hoc .le – bareteur, malicieux, deceveur .i. astutus, maliciosus, deceptor,

<sup>162</sup> GIRAUD DE BARRI, *Topographia Hibernica*, II, 19 « De mirabilibus nostri temporis. Et primo, de lupo cum sacerdote loquente ». *Opera*, t. 5, éd. James F. DIMOCK, London, Longmans (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores), 1867, p. 101-107. Sur cet épisode, lire plus loin, en I. 2 L’humanité du loup-garou ?, p. 10-114.

<sup>163</sup> ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologies*, Livre X, *De Vocabulis*, §279. Notre traduction : « *Versipellis*, ce qui change de visage et d’esprit de diverses manières ».

<sup>164</sup> *Ibidem*.

<sup>165</sup> Selon le *Gaffiot*, éd. citée, *vultus* désigne à la fois le visage ou le faciès proprement dit, la physionomie, mais également un air, une expression.

<sup>166</sup> Lire plus loin, en I. 3 *Faire semblance de leu*, p. 127-154.

<sup>167</sup> Ms. Montpellier, Faculté de Médecine, H236, éd. Anne GONDREUX, in Anne GONDREUX, Brian MERRILEES, Jacques MONFRIN (éd.), *Duo Glossaria : Anonymi Montepessulanensis Dictionarius, Glossarium Gallico-Latinum*, Turnhout, Brepols (CCCMLexica Latina Medii Aevi II), 1998, p. 13 : « Les principales caractéristiques phonétiques du manuscrit attestent un ancrage dans le nord de la Picardie, et même un séjour prolongé du manuscrit dans cette zone, puisque les additions des lecteurs présentent les mêmes caractéristiques. »

subdolos et componitur a \*verto .tis et \*pellis .lis<sup>168</sup>.

Il est remarquable qu'aucune des traductions en ancien français n'a de lien ni avec le loup-garou, ni même avec le changement de forme.

Le manuscrit de Montpellier et le *Dictionarius* de Le Talleur s'inscrivent dans la lignée du *Catholicon* de Jean Balbi, achevé en 1286 ; et le contenu des définitions ne change guère d'un ouvrage à l'autre. Pourtant, là encore, malgré le respect de la tradition, des allusions prudentes à un possible changement de forme resurgissent parfois.

Ainsi, dans le *Dictionarius* daté du 30 avril 1440, le prieur chartreux Firmin le Ver (ca. 1370/5–1444) donne, lui aussi, les traductions et synonymes habituels du terme *versipellis*. Il ajoute cependant une information, qui loin de sonner le glas de la métamorphose du *versipellis*, montre que certains esprits médiévaux ont du mal à se départir de son sens littéral :

VERSIPELLIS et hoc.pelle - .i. astutus, subdolos, maliciosus, deceptor et componitur a \*verto .tis et \*pellis quia dum diversis modis decipit quasi in varias pelles se transvertit et mendacia profert - .i. *malicieux, decepveur*<sup>169</sup>.

En citant le *Livre des Proverbes* dans sa définition (*mendacia profert*), Firmin le Ver s'inscrit dans une tradition biblique, mais il écrit également : « *quasi in varias pelles se transvertit* ». Contrairement donc aux dictionnaires précédents, le prieur réactive, d'un côté, le rapport du mot *versipellis* à la peau (*varias pelles*), mais il suggère également sinon le changement de forme, du moins sa possibilité (*se transvertit*). Le *quasi* fait toute la différence : changer de peau, retourner sa veste, cela ne semble plus qu'une image.

L'étude sémantique qui précède a été motivée par l'association que fait Du Cange, cité au début de cette partie, entre le loup-garou et le *versipellis*. D'après les textes que nous avons consultés et cités, ce lien n'existe pas pendant le Moyen-Âge. De plus, durant l'Antiquité, s'il s'applique aussi à une sorte de métamorphose en loup, le terme *versipellis* désigne un changement d'apparence plus général, qu'il soit animal ou humain. De sorte que le *versipellis* latin ne désigne jamais le loup-garou, du moins pas celui que l'on connaît aujourd'hui. La comparaison de Du Cange s'explique par le fait qu'il définit le *versipellis* comme un pendant du lycanthrope grec. La Renaissance et la redécouverte de l'Antiquité marquent un retour au grec et, par ce biais, le terme *versipellis* retrouve au XVII<sup>e</sup> siècle son lien au changement de forme.

---

<sup>168</sup> GUILLAUME LE TALLEUR, *Dictionarius familiaris et compendiosus*, éd. William EDWARDS et Brian MERRILEES, Turnhout, Brepols (CCCMLexica Latina Medii Aevi III), 2002.

<sup>169</sup> FIRMIN LE VER, *Firmini Verris Dictionarius*, éd. Brian MERRILEES et William EDWARDS, Turnhout, Brepols (CCCM Lexica Latina Medii Aevi I), 1994.



Au Moyen Âge, *versipellis* est un mot valise qui s'applique à tout ce qui est double. Les significations médiévales du mot sont posées dès le IV<sup>e</sup> siècle et, selon les auteurs chrétiens, ce terme est dépréciatif et prend rapidement une connotation diabolique. Ainsi, en lien avec l'adultère, il ne s'agit plus de dire, comme chez Plaute, la capacité de l'amant à changer de forme, mais de dénoncer l'adultérin/e et ce que le dogme chrétien considère comme un vice. Dans l'évolution sémantique du terme *versipellis*, un passage à l'abstrait est donc notable. Il fait suite à l'intégration du mot dans le vocabulaire chrétien où le changement de forme physique n'est plus possible. Cet aspect du champ sémantique du mot *versipellis* a dû être adapté, et on remarque qu'il resurgit de temps à autre. Ainsi, certains auteurs cherchent à l'accommoder à la doctrine chrétienne, comme Isidore de Séville ou, plus tard, Firmin le Ver. Le changement de forme reste présent, en tant que métaphore.

En affirmant la dualité d'un être, l'utilisation du terme *versipellis* par un auteur chrétien en souligne toujours l'aspect négatif ou déviant par rapport à une norme morale. Pourtant, même si *garou* et *versipellis* ne sont pas synonymes, le *versipellis* est révélateur pour l'étude du loup-garou médiéval. En effet, le *versipellis* de l'Antiquité semble désigner un changement de forme autre que celui des métamorphoses ovidiennes et renvoyer aux croyances au dédoublement. Par ailleurs, certains des exemples que nous avons réunis, antiques ou médiévaux, expriment un rapport à la peau, à l'enveloppe corporelle, fondamental pour le loup-garou. Enfin, l'application du terme *versipellis* à une parole double met en avant le poids du non-dit, qui, bien que non-actualisé par le langage, acquiert tout de même une présence réelle. Or, ce poids de l'absence, nous y reviendrons, est fondamentale pour certains types de loups-garous, dont la monstruosité est essentiellement suggestive, comme chez Pétrone, ou verbale, et ne se solde pas nécessairement par une incarnation physique du garou-loup dans le texte.

Pour l'heure, afin de continuer à recenser les apparitions médiévales du loup-garou, nous pisterons tout d'abord les occurrences du terme *Werwolf* / *werewolf* en moyen haut allemand et en vieil anglais, puis celles du *garou*, car il est issu du précédent.

### **I. 1. 2 *Wer(e)wolf***

Quoique la langue latine possède avec *versipellis* un terme véhiculant l'idée du changement d'apparence, elle ne dispose donc pas de mot servant à désigner exclusivement le loup-garou ni pendant l'Antiquité ni durant le Moyen Âge. Au chapitre XI du *Flagellum Maleficarum* rédigé entre 1460 et 1462, Pierre Mameur traitant des possessions diaboliques connaît pourtant deux noms du loup-garou : « *De lupis vero quos ut dictum est berones siue galonesuulgus uocat, uidetur esse dicendum, quod daemon homines illos quos mutati in lupi*

*asserunt*<sup>170</sup>. » Chez ce théologien originaire du Limousin<sup>171</sup>, les noms *berones* et *galones* sont des déformations très probables de *berou* et *galou*, deux noms du loup-garou en ancien français<sup>172</sup>. Le premier, *berou*, figurant dans une lettre de rémission de 1415<sup>173</sup>, se retrouve encore couramment dans les croyances populaires tardives sous la forme *loubérou* ou *libérou*<sup>174</sup>. Tout en taxant la croyance de populaire, l'inquisiteur fait entrer deux noms de l'homme-loup dans la langue savante qu'est le latin ecclésiastique. Le texte est tardif et, qui plus est, contient la seule occurrence de ces deux termes que nous connaissions dans un texte en latin. Il prouve néanmoins que le latin médiéval a cette particularité d'avoir incorporé de nombreux noms ou termes étrangers à son lexique pour désigner des figures ou des personnages issus des croyances populaires, afin d'identifier les êtres surnaturels que les hommes d'Église rencontraient au fil de leurs pérégrinations mais que la langue latine n'était pas en mesure de nommer. L'un de ces mots importés, *wer(e)wolf*, d'origine francique, utilisé et latinisé par les prêtres sert encore en allemand et en anglais modernes à nommer ces hommes qui se changent en loup. Il s'agit donc à présent d'en analyser les occurrences médiévales.

La plus ancienne occurrence du mot *Werwolf* est un anthroponyme des Flandres Orientales. Saint Gerulfus, né vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle à Meerendré (flam. Merendree) et assassiné en forêt par un membre de sa famille, passe pour en être le premier martyr. Ses restes sont enterrés dans l'église saint Gerolf de Tronchiennes (flam. Drongen/Dronghem), près de Gand en Belgique. Le saint, dont le nom en français est Gérrou, ou Gérroul, est fêté le 21 septembre et il est invoqué contre la fièvre<sup>175</sup>. L'un des comtes du Friesland ayant vécu dans la seconde moitié du IX<sup>e</sup> siècle porte également ce nom, de même que son père Gerolf l'Ancien, que Louis le Pieux déposséda de ses terres. Il resurgit dans le même siècle en Bavière dans des actes de naissances de Passau sous la forme *Wariwolf*<sup>176</sup> ; et il est attesté sur le territoire

<sup>170</sup> PETRUS MAMORIS, *Flagellum Maleficarum*, Lyon, Guillaume Balsarin, 1488-1498.

<sup>171</sup> OSTORERO Matine, *Le diable au sabbat, littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Sismel, Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library 38), 2011, p. 165.

<sup>172</sup> Pour *Berones* et *Galones*, voir LECOUTEUX Claude, *Elle courait le garou, Lycanthropes, hommes-ours, hommes-tigres, une anthologie*, Paris, José Corti, 2008, p. 16. Ce sont « sans doute des déformations de *berou* et de *galou* car dans les incunables, le /u/ se confond souvent avec le /n/ ».

<sup>173</sup> *Lettre de rémission de 1415*, dans laquelle nous lisons : *Ribault, prestre, champiz, loup bérroux, etc*, assimilant *ribault* et *loup bérroux*. Nous n'avons pas retrouvé ailleurs cette lettre citée par Charles NISARD, *Curiosités de l'étymologie française*, Paris, Hachette, 1863, p.174.

<sup>174</sup> Par exemple dans les Hautes-Alpes, voir : JOISTEN Charles, *Êtres fantastiques du Dauphiné : patrimoine narratif du département des Hautes-Alpes*, éd préparée par Nicolas ABRY et Alice JOISTEN, Grenoble, Musée Dauphinois, 2006.

<sup>175</sup> STADLER J. E., HEIM F. J. et GINAL J. N., *Vollständiges Heiligen-Lexikon*, Augsburg, B. Schmid'sche Verlagsbuchhandlung (A. Manz), 1861, t. 2, p. 426, entrée « S. Gerulphus ».

<sup>176</sup> HANUS J. J., « Die Wärwölfe oder Vlkodlaci », *Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie*, IV, 1859, p. 193-201.

de « l'ancienne Gaule » entre le VI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle autant sous la forme de *Gerulfus* que sous celle de *Garulfus*<sup>177</sup>.

Sur l'aire linguistique anglo-saxonne, le terme apparaît pour la première fois sur un manuscrit au début du XI<sup>e</sup> siècle<sup>178</sup> sous la plume de Wulfstan, évêque de Londres et Worcester puis archevêque York. Dans une *Homélie* commentant un passage d'Ézéchiel, Wulfstan de York qualifie les faux prophètes de « *wodfræca werewolf* <sup>179</sup> ». Avant de mourir le 28 mai 1023, le prélat a œuvré à la rédaction des lois d'Æthelred II (968-1016) puis de Cnut II le Grand (994/5-1035). Le mot *Werwolf* se retrouve dans les lois qu'il a rédigées pour Cnut le Grand<sup>180</sup> dont la traduction en latin, « *diabolica vesania* », exprime l'idée de folie, de possession diabolique héritée de la théorie augustinienne sur la métamorphose et l'illusion diabolique.

Sur le continent, vers l'an mille également, le terme *Werwolf* et l'idée de métamorphose de l'homme en loup sont associés pour la première fois, semble-t-il, dans un texte écrit. Il s'agit du *Corrector de Burchard de Worms* (965-1025) :

Credidisti quod quidam credere solent, ut illae quae a vulgo parcae vocantur, ipsae, vel sint, vel possint hoc facere quod creduntur ; id est, dum aliquis homo nascitur, et tunc valeant illum designare ad hoc quod velint, ut quaecumque ille homo voluerit, in lupum transformari possit, quod vulgaris stultitia **weruwofff** vocat, aut in aliquam figuram<sup>181</sup>.

Bien que les formes animales que l'humain puisse adopter soient multiples, la seule métamorphose à être nommée par l'évêque de Worms est celle de l'homme en loup. L'évêque lie ces métamorphoses au destin, à la naissance (*dum aliquis homo nascitur*) et aux Parques (*parcae*). Par ailleurs, on retrouve dans le *Corrector* la volonté, déjà présente chez Pline, de faire passer ce phénomène pour une affabulation de la sottise populaire (*vulgaris stultitia*).

Vers 1200, le Prêtre Konrad met le mot *werwolf* dans la bouche d'Elme ou Erasme de Formia. : « *Do sprach der heilige martyrere : « Dv vbeler **werwolf**, ich waiz wol, das din*

<sup>177</sup> MORLET Marie-Thérèse, *Les noms propres sur le territoire de l'ancienne Gaule du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, t. I, « les noms issus du germanique continental et les créations gallo-germaniques », Paris, éditions du CNRS, 1968.

<sup>178</sup> JACOBY Michael, « Wargus, vargr, „Verbrecher“, „Wolf“, eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung », *Acta Universitatis Upsaliensis* 12, 1974, p. 77.

<sup>179</sup> WULFSTAN DE YORK, *The homelies*, éd. Dorothy BETHURUM, Oxford, Clarendon Press, 1957, « *Homelie XVI : De verba Ezechiel prophete de pigris aut timidis vel neglentibus pastoribus* », l. 35.

<sup>180</sup> CNUT LE GRAND, *Antiquam legum regis Canuti Magni versionem latinum edendo notisque illustrando prolusit*, éd. Jan LAW, Andr. Kolderup-Rosenvinge, Havniæ, Schultz, 1826, Loi I, §26, p. 35 : « *Pæt se **wodfrec**a **werewolf** to swyðe ne slite, ne to fela ne abite of godcundre heorde* ».

<sup>181</sup> BURCHARD DE WORMS, *Decretum* XIX, 5, 151, in J.-P. MIGNE, *Patrologie latine*, 140, col. 950-1014, ici col. 971. Trad. Claude LECOUEUX, *Dictionnaire de mythologie germanique*, Paris, Imago, 2007, entrée « *Werwolf* » : « Tu as cru ce que certains ont coutume de croire, à savoir que les femmes que le vulgaire appelle Parques existent ou possèdent les pouvoirs qu'on leur attribue, soit : à la naissance d'un homme, elles font de lui ce qu'elles veulent, si bien que cet peut, à son gré, se transformer en loup – ce que la sottise populaire appelle werwolf – ou revêtir toute autre forme. »

*hercze so ersteinet ist, das dv niht becheret wirdest. Das auer die vmbe vns stent wizzen, wie geweltich der heilige Crift ist, so bit ich in, das dir das fiuwer niemer geschade*<sup>182</sup>. » De Wulfstan de York au Prêtre Konrad, le mot *Werwolf* a donc divers sens dès ses premières apparitions en tant que substantif, mais il est toujours utilisé dans un contexte religieux condamnant le paganisme et/ou associé au diable.

La première étymologie formulée par un auteur savant du mot *Werwolf* est à peine plus tardive que le sermon de Konrad, puisque Gervais de Tilbury (c.1155–1234) livre l'origine du mot dans ses *Otia Imperialia* rédigée entre 1209 et 1215 : « *Were enim Anglice virum sonat, wolf lupum*<sup>183</sup>. » Selon l'état actuel de nos connaissances, l'idée est originale pour l'époque où elle est formulée. Rappelons que les auteurs de l'Antiquité ou du Moyen Âge n'ont pas de terme latin pour désigner spécifiquement le loup-garou : aussi est-il tentant de penser que l'érudit chevalier a reproduit, s'il en a eu connaissance, l'étymologie des médecins Grecs de l'Antiquité tardive comme Aetius ou Paul d'Égine aux VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles de notre ère qui utilisent les termes *λυκάνθρωπος* et *λυκανθρωπια*<sup>184</sup>. La signification « homme loup » de *wer(e)wolf* est facilitée par la confusion possible qui existe entre le préfixe *wer-* et le latin *vir* signifiant effectivement « homme », « mâle », par opposition à la femme (*mulier*) et au terme générique d'humain (*homo*)<sup>185</sup>. Certains ont avancé qu'il faut attendre les procès de sorcellerie pour trouver, « contre l'étymologie », des louves-garoues. Force est de constater en effet que les garous féminins sont quasi inexistantes dans la littérature médiévale. Cependant, l'assertion de leur totale inexistence n'est pas tout-à-fait exacte puisqu'au XII<sup>e</sup> siècle, un contemporain de Gervais de Tilbury, Giraud de Barri (*ca.* 1145–*ca.* 1223), nous parle dans sa *Topographia Hibernica*<sup>186</sup> d'une scène vécue par un prêtre de ses amis, lequel a fait en forêt la rencontre d'un loup, chrétien et doué de parole, qui lui demande d'administrer les derniers sacrements à sa louve. La *Topographie*, il est vrai, n'utilise jamais le terme *wer(e)wolf*, mais le motif d'un

---

<sup>182</sup> PRIESTER KONRAD, *Von sant Erasme, einem pisholf* (Predigt 13). *Das Predigtbuch des Priesters Konrad. Überlieferung, Gestalt, Gehalt und Texte*, éd. Volker MERTENS, München, MTU, 1971, v. 97-100. Édition en ligne numérisée et lemmatisée pour le *Dictionnaire de moyen haut allemand* en ligne [consulté le 09/09/2017 : <http://www.mhdwb-online.de/>]. Ce dictionnaire est en cours d'élaboration et il s'arrête, à ce jour, à la lettre /G/.

<sup>183</sup> GERVAIS DE TILBURY, *Otia Imperialia*, éd. et trad. S. E. BANKS et J. W. BINNS, Oxford, Clarendon Press, 2004, I, 15.

<sup>184</sup> Les seules références données par le Bailli sont deux médecins des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles de notre ère. Sur la tradition manuscrite de la description médicale de la lycanthropie, lire : BALIN Pascal, « Diagnostic : lycanthrope », in Olivier BIANCHI, Philippe MUDRY et Olivier THÉVENAZ (dir.), *Mirabilia – Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique. Actes du colloque international de Lausanne, 20-22 mars 2003*, Bern, Peter Lang (Echo 4), 2004, p. 295-305.

<sup>185</sup> GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. citée, entrée « vir ».

<sup>186</sup> GIRAUD DE BARRI, *Topographia Hibernica*, II, 19 (*De mirabilibus nostri temporis. Et primo, de lupo cum sacerdote loquente. Opera*, t. 5, éd. James F. DIMOCK, London, Longmans (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores), 1867, p. 102. Nous y reviendrons en I. 2. 2 L'humanité du loup-garou ?, p. 110-117.

peuple d'Ossory sachant se changer en loup revient plusieurs fois dans les *mirabilia* irlandaises.

Le terme *Werwolf* n'apparaît cependant pas que dans des textes en latin. Vers 1170, Dans le lai du *Bisclavret* en anglo-normand, Marie de France<sup>187</sup> mentionne, elle, le *garwalf*, dont elle souligne le lien à la forêt, le caractère enragé et l'anthropophagie. La poétesse fait, elle, explicitement du garou un animal sauvage, que sa rage rend anthropophage :

**Garwalf**, ceo est beste salvage ;  
Tant cum il est en cele rage,  
Hummes devure, grant mal fait,  
Es granz forez converse e vait<sup>188</sup>.

Elle admet également que certains hommes deviennent ces bêtes, que les Bretons connaissent sous un autre nom :

Bisclavret ad nun en bretan,  
**Garwalf** l'apelent li Norman.  
Jadis le poeit hum oïr  
E sovent suleit avenir,  
Hume plusur garval devindrent<sup>189</sup>.

Les informations sur le loup-garou sont parsemées. La poétesse insiste sur la nécessité d'être nu lorsqu'on devient *bisclavret*<sup>190</sup>, tandis que, selon Gervais de Tilbury la métamorphose du *wer(e)wolf* a lieu lors des lunaisons, c'est-à-dire durant les nuits où la lune n'est pas visible : « *Vidimus enim frequenter in Anglia per lunationes homines in lupos mutari, quod hominum genus gerulfos Galli nominant, Angli uero were wolf dicunt*<sup>191</sup> ».

La parenté des mots *wer(e)wolf* et *garou* est connue au moins depuis la traduction des *Otia Imperialia* en français que font Jean d'Antioche, puis Jean de Vignay. Dans les *Oisivetez des Emperieres*, datant environ de 1320, Jean de Vignay traduit en effet *gerulphos* par « garous » :

*Des hommes qui sont muez en nature et en fourme de lous.* – Et dient plusieurs qui il ont vie de beste en tant comme il menjoient fain, et non pas nature. Et je sai bien une chose que en nostre terre aucunes fois selonc les destinees des hommes et des lunoi-

---

<sup>187</sup> Dans *Marie de France et les érudits de Cantorbéry*, Paris, Classiques Garnier (Recherches Littéraires Médiévales 1), 2009, Carla ROSSI propose d'identifier la poétesse Marie à la sœur de l'archevêque de Thomas de Cantorbéry, Marie Becket, qui devient abbesse de Barking en 1173. L'identification est en discussion, mais permettrait de resituer l'auteur des lais dans le foyer de création culturelle gravitant autour de la cour d'Angleterre sous Henri II de Plantagenêt, puis sous son fils Henri le jeune roi, que fréquentait aussi Gervais de Tilbury.

<sup>188</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, éd. et trad. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA 32), 2011, p. 310, v. 9-12.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 308, v. 3-7.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 314, v. 70. Sur la nudité comme condition de la métamorphose, lire plus loin en III. 1. 1 Pudeur et nudité du changeur de forme, p. 322-335.

<sup>191</sup> GERVAIS DE TILBURY, *Otia Imperialia*, éd. citée, I, 15. Le texte s'appelle *De oculis apertis post peccatum*.

sons, ils sont aucuns qui sont muez en lous et sont apelez garous [...]»<sup>192</sup>.

On notera l'équivalence établie par Gervais entre le *werewolf* anglais, et un *gerulphus* « gau-lois ». Cette forme latinisée de *werewolf*, que l'on peut aussi rapprocher du *garwalf* de Marie de France, serait donc une forme intermédiaire (anglo-normande ?) entre le terme utilisé dans les langues germaniques et le français *garou*, employé par le traducteur des *Otia*.

En vérité, Gervais de Tilbury semble déjà s'inspirer d'un texte français (pour être précis en anglo-normand), car le prologue du lai de Marie apparaît en écho et quelque peu remanié dans le texte de Gervais. Les deux textes offrent en effet une ressemblance certaine :

Otia Imperialia

vidimus enim frequenter  
in Anglia per lunationes  
homines in lupo mutari  
quod hominum genus  
angli vero **were wolf** dicunt  
galli gerulfos nominant

Lai du Bisclavret

Jadis le poeit hum oïr / E sovent suleit avenir  
  
Hume plusur garval devindrent  
  
*Bisclavret* ad nun en bretan,  
*Garwalf* l'apelent li Norman.

Les deux textes mettent l'accent sur la fréquence (*frequenter*, *sovent*) des cas de varouisme, mais les *Otia* ajoutent une indication temporelle, une condition autorisant la métamorphose, *per lunationes*, tandis que Marie de France renvoie le *garwalf* à un passé lointain, *jadis*, renvoyant ainsi à l'autrefois, à l'ailleurs<sup>193</sup>. L'information sur les modalités de métamorphose, qu'elle n'applique pas au garou mais au *bisclavret*, n'arrive que bien après dans le lai, au cours d'un dialogue entre le garou et son épouse. Par ailleurs, la poétesse en appelle à l'ouïe, le « on-dit » de la tradition, tandis que Gervais préfère le présent *vidimus*, la vue donc, elle aussi du domaine du « on-dit », ou plutôt du « on-voit », mais actualisée, contemporaine de l'écriture du texte. En effet, tout ce passage est au présent chez Gervais tandis que chez la poétesse, seules les phrases ayant trait à l'appellation du monstre sont au présent.

Les descriptions du loup-garou communes à Marie et Gervais découlent d'un discours type, mais la comparaison de ces deux extraits donne à voir comment des informations semblables peuvent être utilisées de manières différentes et, ainsi, en venir à caractériser deux types distincts de garous. Les deux garous relèvent plus du savoir encyclopédique que des chants bretons dont la poétesse dit se faire la médiatrice. Cependant, les intentions de ces deux auteurs divergent, et cela déteint sur le sens du mot *gerulphus* / *garwalf* : même s'il réactualise les mêmes informations que celles que donne Marie sur le loup-garou, Gervais, en utilisant le présent, consigne un fait « réel » : l'érudit veut faire croire que les *gerulphi* qu'il men-

<sup>192</sup> PIGNATELLI Cinzia, GERNER Dominique, *Les traductions françaises des Otia Imperialia de Gervais de Tilbury*, op. cit., p. 403.

<sup>193</sup> DUBOST Francis, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XI<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècles)*, *l'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Honoré Champion, 1991.

tionne existent. Tandis que Marie cherche, au contraire, à se détacher du monstre animal qu'elle décrit en faisant de lui un être du passé, afin de mettre en avant un spécimen en particulier, son héros, et d'en désamorcer le potentiel monstrueux. Le *garwolf* de la poétesse n'est qu'une bête sauvage. D'un point de vue littéraire, Marie de France pourrait laisser penser qu'elle se dissocie ainsi de la veine encyclopédique du cercle d'érudit gravitant autour de la cour d'Henri II Plantagenêt et de son fils, cercle dont Gervais faisait partie.

Dans un cadre littéraire tout à fait différent, celui des Écritures, nous voyons se dessiner encore un autre type de loup-garou. En effet, le terme *wer(e)wolf* est aussi parfois le pendant en langue vulgaire du *lupus rapax*. C'est le cas dans le *Piers Plowmans Crede* (*Credo de Pierre le laboureur*) de la toute fin du XIV<sup>e</sup> siècle anglais. Le passage qui nous intéresse est une mise en garde contre les faux prophètes. Il s'inscrit donc dans la lignée, d'une part, des *Commentaires d'Ézéchiel* de Jérôme de Stridon qui comparait les pseudo-prophètes aux renards et, d'autre part, de *Mathieu 7 : 15*, où les faux prophètes étaient nommés *lupi rapaces*<sup>194</sup> :

" A ! broþer," quap he þo	" beware of þo foles !	
For Crist seyde him-selfe	"of swiche y þou warne,"	456
And false profetes in þe feiþ	he fulliche hem calde,	
" In vestimentis ouium	but onlie wiþ-inne	
Þei ben wilde <b>wer-wolues</b>	þat wiln þe folk robben'	
Þe fend founded hem first	þe feiþ to destroie,	460
And by his craft þei comen in	to combren þe chirche,	
By þe coueiteise of his craft	þe curates to helpen ;	
But now þey hauen an hold	þey harmen full many <sup>195</sup> .	

Dans cet extrait du *Credo de Pierre le Laboureur*, *wer-wolues* est une traduction directe du terme biblique *lupus rapax* (loup ravissant). En tant que dénomination des faux prophètes, ce troisième type de loup-garou, ecclésiastique, révèle également un rapport à l'enveloppe et au déguisement (« *in vestimentis ouium* », v. 458). Sans doute n'est-ce pas un hasard, si ces décepteurs de la foi ont pu être nommés, en latin, *versipellis*, « peau retournée ». De plus, en devenant un équivalent de *lupus rapax*, cette occurrence du terme *wer(e)wolf* nous incite à porter attention à l'un des méfaits les plus répandus du loup(-garou) dans les textes médiévaux, celui d'enlever les humains et plus particulièrement les enfants<sup>196</sup>.

Par ailleurs, la traduction de *lupus rapax* par *wer(e)wolf* témoigne de la superposition possible des différents types de loup-garou, et donc de la persistance de certains des motifs associés au loup-garou. En effet, l'assimilation des termes *wer(e)wolf* et *lupus rapax* fait du

<sup>194</sup> Lire plus haut, en I. 1. 1 *Versipellis*, p. 51.

<sup>195</sup> *Pierce the Ploughmans Crede*, éd. Walter W. SKEAT, Early English Text Society, 1867, v. 455-463. En ligne, 25/02/2013 : <http://quod.lib.umich.edu/c/cme/pplcreed>.

<sup>196</sup> Lire plus loin, en III. 2. 1 *Garous de gueule et garous de peau*, p. 418-437.

garou ecclésiastique également un vecteur de la peur du fauve mangeur d'homme, véhiculée notamment par le garou animal des manuels de chasse.

En effet, vers 1400, dans le premier livre de vénerie en anglais *The Master of Game* du duc Edouard II d'York (ca. 1373 – Azincourt, 25 Octobre 1415), le terme *werewolf* désigne un loup au régime alimentaire particulier : « *þer beth some [wolves] þat eten children and men [...] And þei be cleped werewolves, for men shulde be were of them, or þe mann see hem*<sup>197</sup> ». Plus d'un siècle plus tard, vers 1576, Georges Turberville donne la même définition du *Werwolf* dans *The noble art of Venerie* :

Some Wolues [...] kill children and men sometimes : and then they neuer feede nor pray vpon any other things afterwards when they haue once bene fleshed and nou-fled therein, but die sometimes for hunger. Such Wolues are called **Warwolues**, because a man had neede to beware of them, they be so craftie that when they affayle a man, they flee vpon him and lay hold on him before he perceyue them : [...] <sup>198</sup>.

La peur du fauve anthropophage ne touche pas que l'Angleterre. Les deux chasseurs anglais s'inspirent d'ailleurs de deux auteurs de langue française : Edouard d'York de Gaston Fébus, et Turberville, de Du Fouilloux. Outre Rhin au XIII<sup>e</sup> siècle, le franciscain Berthold de Ratisbonne (1210 – 14 décembre 1272) évoque dans ses sermons certains loups, qui sont anthropophages :

qui occidunt homines per detractionem, nunc comedunt illum, nunc illum, nunc religiosum, nunc [...] isti sunt **werwolf**. minus peccares et minus dominum offenderes, si in parasceue integrum bovem vel ovem comederes vel devorares<sup>199</sup>.

Le garou animal traverse le moyen âge allemand et au XV<sup>e</sup> siècle, le *Werwolf* ou *Berwolf* n'est souvent qu'un simple loup anthropophage. Pour le début de l'année 1445, les *Annales de la ville de Cologne* rédigées en bas-allemand signalent l'irruption d'un loup-garou dans plusieurs villages des environs :

In dem selven jair quam ein rasen **werwolf** intgain Bunne zo Berchen ind zo Biske ind in me dorper ind hoeve, ind hei beis der minschen also vil als 14, der bleuen zwei doit. ind der leste minsche der gebissen wart, der greif den rasen wolf also hart in sine hende ind hielte in also lange, dat ein ander man quam geloufen mit eime bielen ind sloich den rasenden wolf doit<sup>200</sup>.

---

<sup>197</sup> EDOUARD DE NORWICH, *Master of Game* (MS. Digby 182) VI. Cité par SIMPSON J. A., WEINER E. S. C. (dir.), *The Oxford English Dictionary*, t. 20, Oxford, Clarendon Press, 1989, entrée « were ».

<sup>198</sup> GEORGES TURBERVILLE, *The noble art of venerie*, Oxford, Clarendon Press, p. 208.

<sup>199</sup> BERTHOLD VON REGENSBURG, *Sermon* 172, 1, 443. Cité par Jacob GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, t. 14, 1, 2, Leipzig, Hirzel, 1960, art. « Werwolf ».

<sup>200</sup> *Die Chroniken der Niederrheinischen Städte*, t. 2 « Cöln », éd. A. BIRLINGER, Leipzig, Hirzel, 1876, p. 190-1. Notre traduction : « Le même année, un loup-garou arriva à Bunne près de Berchen et de Biske, et dans plusieurs autres villages et fermes, et il mordit 14 humains, dont deux restèrent pour morts. Et le dernier homme qui fut mordu empoigna très fort le loup ravisseur et le retint le temps qu'il fallut pour qu'un autre homme arrivât avec un gourdin et qu'il en donne un coup mortel au loup. »



Ce garou-là n'a rien de surnaturel. De fait, le sens le plus courant du mot en moyen haut allemand en fait un simple loup anthropophage. Un dictionnaire latin-allemand de la seconde moitié du xv<sup>e</sup> siècle, le *Variloquus*, donne : « *Antropophagi* [:] *ein berwolf*<sup>201</sup> ». »



Figure 1 : Johannes Geyler von Kaysersberg, *Die Emeis*, début XVI<sup>e</sup> siècle

À la fin du xv<sup>e</sup> siècle, le prédicateur Johannes Geyler von Kaysersberg (1446-1510) fait, lui aussi, de l'anthropophagie le caractère principal du *garou* qu'il nomme *Werwolf* ou *Berwolf*. Dans son recueil de sermons réunis sous le titre *Die Emeis (Von der Omeissen) (Des fourmis)*<sup>202</sup>, les loups-garous sont l'objet de l'allocution du troisième dimanche de Carême : « *Am dritten sontag in der fasten Occuli prediget doctor Keisersperg von den werwölfen.* » En début de sermon, qu'il présente sous forme de dialogue avec son auditoire, il nous donne sa définition du *Werwolf*. Elle est on ne peut plus claire :

Was wiltu vns von den werwölfen sagē [?] seint also werwölf die in die dörffen lauffen vnnnd kind vnnnd menschen essen. Als man etvan daruon sagt [:] das sie also mit verhengtem zoum die menschen schedigen vnd heisen **berwölf** oder **werwölf**<sup>203</sup>.

<sup>201</sup> DIEFENBACH LORENZ, *Mittellateinisch-hochdeutsch-böhmisches Wörterbuch, nach einer Handschrift vom Jahre 1470*, Frankfurt-am-Main, Literarische Anstalt, 1846, p. 31a. Au même endroit, l'éditeur moderne ajoute : « *werwolf, an Bär angelehnt* ». Cette définition ne se retrouve pas dans tous les lexiques. Ainsi, le *Gemma gemmarum* de GIOVANNI TORTELLI donne uniquement l'étymologie grecque du mot anthropophagie.

<sup>202</sup> JOHANNES GEYLER VON KAYSERSBERG, *Die Emeis*, Strasbourg, Johann Grüninger, 1516. Numérisé par le Münchener Digitalisierungszentrum : [www.digitale-sammlungen.de](http://www.digitale-sammlungen.de), consulté le 26/02/2013.

<sup>203</sup> *Ibidem*. Nous traduisons : « Que veux-tu nous dire au sujet des loups-garous ? Que ce sont les loups-garous qui entrent dans les villages et mangent les enfants et les humains. Puisque que l'on en parle, ils attaquent les hommes quand les clôtures sont abîmées et ils s'appellent *berwolf* ou *werwolf*. »

Kaysersberg donne une explication essentiellement éthologique de l'anthropophagie du loup garou. Si le garou mange les hommes pour protéger ses petits, comme le chat (« *Ein katz streitet für ire iügen ketzlin. Also die wölff auch.* »), la famine est en vérité la première cause de ce choix alimentaire :

Zu dem ersten so geschicht es vñ des hungers willen wen die wölff nür zû fressen finden in den welden so müssen sie sich nahen zû den lüten vnd die menschen fressen/ wan der hunger treibet sie/ du sihest wol wen es fast kalt ist d3 die hirtz lauffen der speiß nach biß an die dörffer/ vnd die vögel biß in die brotkamer hinein<sup>204</sup>.

Le prédicateur de Strasbourg ne se contente pas d'étudier le loup-garou, il réaffirme sa mission d'éducateur et se propose d'éclairer son public tout en affirmant que ce dernier connaît mieux le sujet que lui (« *Du weist mee daruon den ich* »). Derrière le dialogue apparent, Johannes renvoie, comme d'autres avant lui, la croyance en la métamorphose au rang de sottise populaire.

L'explication se veut savante, mais également didactique, et pour disserter du loup-garou, le théologien tisse un parallèle entre les différents traits de caractère du monstre et les péchés capitaux. En effet, sept causes poussent le loup à consommer la chair humaine :

Es seint semlich wölff die also die kind vnnd menschen fressen/ vnd das geschich vß sibenerlei vrsachen.

Esuriem		Hunger
Rabiem		Grime
Senectutem		Alter
Expetenciã	Vñ der	Erfarung
Infamem		Offen dibeit
Diabolum		Düffel
Deum		Gots <sup>205</sup>

La colère (Rabiem/Grimme) ou la gourmandise (Elusiem/ Hunger) font directement référence aux péchés, mais le discours du prédicateur étonne parfois. Ainsi, il nous dit que le loup goûte à la viande humaine « *vmb der versûchung willen* », par « tentation », ou « *vñ der Erfahrung* » qu'on pourrait traduire par « pour essayer ». Selon le prédicateur allemand, « *so ist menschen fleisch gar süß* », c'est-à-dire à la fois douce et sucrée.

Kaysersberg prend soin de différencier la figure du garou, simple loup mangeur d'hommes, et les métamorphoses des sorcières<sup>206</sup>. Cette utilisation du terme *Werwolf* dans les

<sup>204</sup> *Ibidem*. Nous traduisons : « La première raison pour laquelle cela arrive est la faim. Quand les loups ne trouvent rien à manger dans les forêts, alors ils doivent s'approcher des humains et ils les dévorent, parce que la faim les y pousse. Tu vois bien que lorsqu'il fait très froid, ils pourchassent leurs proies jusque dans les villages et les oiseaux jusque dans la cave à pain. »

<sup>205</sup> *Ibidem*. Nous traduisons : « Ce sont donc des loups qui mangent aussi bien des enfants que des hommes. Et cela advient en raison de sept causes : la faim, la colère, la vieillesse, l'envie d'en faire l'expérience, la méchanceté gratuite, le diable, Dieu. »

textes en moyen haut allemand ne véhiculent donc pas que le loup-garou est un être changeur de forme. En revanche, dans une formule magique retrouvée dans les actes d'un procès mené à Bâle en 1407, les loups-garous (*gewere wolffe*) deviennent la manifestation du pouvoir d'une sorcière :

Ich sich dir nâch  
und sende dir nâch nûn *gewere*<sup>207</sup> *wolffe*,  
drîe die dich zerbyssent,  
drîe die dich zerryssent  
drîe die dir din hertzlich blut  
uss lappent und sûgent<sup>208</sup>.

Une série de trois monstres se succèdent, dont le but est clairement énoncé : mordre (*zerbyssent*), déchirer (*zerryssent*), sucer le sang (*sûgent*). Contre toute apparence, cette formule sert à celui qui la prononce à s'installer durablement dans les pensées d'autrui. Les deux derniers vers en attestent : « *das du mîn in dînem herzen / ze guttem nyemer mögest vergessen*<sup>209</sup> ». Nous reviendrons plus tard sur des formules du même type, dans lesquelles le loup est la manifestation du pouvoir d'une sorcière<sup>210</sup>.

Plusieurs germanistes médiévistes (Claude Lecouteux<sup>211</sup>, Émilie Lasson<sup>212</sup>) notent le peu d'occurrences du terme *Werwolf* dans la littérature médiévale allemande. Il en est de même en Angleterre, où il faut également attendre le xv<sup>e</sup> siècle pour trouver une des rares occurrences du terme *wer(e)wolf*, mais non pas la seule apparition de loup-garou, dans la littérature arthurienne. Dans *Le Morte Darthur* de Thomas Malory, il est dit d'un des chevaliers

---

<sup>206</sup> Les pouvoirs des sorcières sont traités avant et après le chapitre sur les loups-garous, en même temps que les fantômes (*Gespenster*) et les monstres impies (*Unholden*).

<sup>207</sup> *gewere* : Il s'agit de la seule occurrence que nous connaissions sous la forme *gewere wolffe*. Le préfixe *wer* y a un emploi adjectival. Il est accordé, et apparaît sous une forme qui ressemble à un participe passé. Quant au sens que revêt cette nouvelle forme de *wer-*, nous dirions *enragés*, mais ce n'est qu'une conjecture issue du contexte.

<sup>208</sup> Cité par GRAMBO Ronald, « Magical riding in norwegian formulas. A contribution to the Understanding of Achaic Soul Conceptions », in Ingo SCHNEIDER (dir.), *Europäische Ethnologie und Folklore im internationalen Kontext, Festschrift für Leander Petzoldt zum 65. Geburtstag*, Frankfurt / Burne, Lang, 1999, p. 445-452 ; et avec de petites variantes dans LOREY Elmar M., *Wie der Werwolf unter die Hexen kam, zur Genese des Werwolfprozesses*. Source : <http://www.elmar-lorey.de/werwolf/genesetexte.html>. Notre traduction : « Je pars à ta recherche, / et envoie à ta poursuite neufs loups-garous [ou loups enragés (?)] / trois pour te mordre, / trois pour te lacérer, / trois pour laper et sucer le sang de ton cœur ».

<sup>209</sup> Nous traduisons : « Afin que, dans ton cœur, tu ne m'oublies jamais ».

<sup>210</sup> Lire plus loin, en III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, p. 415-418.

<sup>211</sup> LECOUTEUX Claude, *Les monstres dans la littérature allemande du Moyen Âge. Contribution à l'étude du merveilleux médiéval*, Besançon, La Völva, 2016, p. 547-9, ici 547.

<sup>212</sup> LASSON Émilie, *Superstitions médiévales : une analyse d'après l'exégèse du premier commandement d'Ulrich de Pottenstein*, Paris, Champion, 2010, p. 281-2. Émilie LASSON (*Ibidem*, p. 281) mentionne une occurrence de *Werwolf*, sous la forme *wirbolff*, dans le *Gewissensspiegel* de Martin d'Amberg (xv<sup>e</sup> siècle). Nous n'avons pas pu consulter cet ouvrage.

du roi des Bretons, nommé Sir Marrok, qu'il a été « fait » *were wolf* par sa femme<sup>213</sup>. La littérature médiévale anglaise nous livre une autre occurrence, intéressante quoique tardive, du mot *werewolf* en contexte arthurien dans la traduction anglaise du *Huon de Bordeaux en prose* du XV<sup>e</sup> siècle qu'a établie John Berners au XVI<sup>e</sup> siècle, dans un épisode arthurien. Au cours d'un différend au sujet d'Huon opposant Oberon et le roi Arthur, ce dernier est sommé de ne pas chercher querelle au protégé du roi de Féerie sous peine d'être condamné « perpétuellement estre ung povre luyton de mer, la ou il fineroit son temps en peine et en misere<sup>214</sup>. » John Berners traduit : « *The souerayne kyng of the fayry [...] wolde condempne hym [Arthur] perpetually to be a warwolfe in the se<sup>215</sup>* ». La traduction du duc réactive l'association du garou et de la mer, mais elle indique surtout une similitude entre le garou et le *luiton*<sup>216</sup>, créature aux formes multiples et dont le « pouvoir de transformation et surtout d'incarnation (l'esprit se fait chair) », indique Christine Ferlampin-Acher, « est le plus généralement associé à la peau<sup>217</sup> ».

Loup-garou et *luiton* ont en effet beaucoup en commun, notamment leur rapport à la peau. Le *luiton* de mer est présent dans le corpus de *Huon de Bordeaux* dès la chanson de geste du XIII<sup>e</sup> siècle dans laquelle Huon, parti pour Babylone sur ordre de Charlemagne, arrive au bord de la Mer Rouge qu'il ne peut traverser. Il se met à pleurer et prier en pensant à Auberon. Celui-ci entend son malheur et l'un de ses *liges hons*<sup>218</sup>, le *luiton* Malabron, lui vient en aide. Cependant, Malabron, déjà condamné par le roi de Féerie à passer de nombreuses années sous forme de *luiton*, est contraint, pour pouvoir venir en aide à l'humain, d'en payer le prix : « Il me covient ma penance doubler : / .XX. et .viij. ans serait lution en meir, / Avec les trente que jou i doi ester. / Por toi aidier souferai paine asés<sup>219</sup>. » Pour en prendre l'apparence, Malabron doit se glisser dans une peau de *luiton* et puis la retirer pour reprendre forme humaine<sup>220</sup>. C'est donc sûrement la peau de *luiton*, on note l'homophonie partielle *leu* garou/*lui-*

<sup>213</sup> THOMAS MALORY, *Le Morte Darthur*, éd. Stephen A. H. SHEPHERD, New York / London, Naton & Co, 2004, Livre XIX, Chap. 11 : « *[she] made hym se-ven year a warwolff* ».

<sup>214</sup> *Huon de Bordeaux en prose*, Paris, Jehan Petit, 1513, feuil. 145 c.

<sup>215</sup> JOHN BOURCHIER BERNERS, *The Boke of Duke Huon of Burdeaux*, t. 1, éd. S. L. LEE, Londres, Trübner, 1884, clvi a. 602.

<sup>216</sup> Pour les principaux textes dans lesquels figure le *luiton*, lire : MÉNARD Philippe, « *Les lutins dans la littérature médiévale* », in Jean DUFURNET (dir.), *Si on a parlé par moult vertu. Mélanges de littérature médiévale offerts à Jean Subrenat*, Paris, Champion, 2000, p. 379-392.

<sup>217</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, *Perceforest et Zéphir : propositions autour d'un récit arthurien bourguignon*, Genève, Droz, 2010, p. 360.

<sup>218</sup> *Huon de Bordeaux*, BNF fr. 22555 (P), éd. et trad. William W. KIBLER et François SUARD, Paris, Champion (CCMA), 2003, v. 5466.

<sup>219</sup> *Idem*, v. 5499-5502. Voir aussi Oberon, v. 5418-5421 : « Or y vai, frere, jel te vuelz commander / Per teil maniere com m'orais deviser : / Qu'i t'an faulrait ta penance doubler, / .XX. et .viij. ans serait lution en mer. »

<sup>220</sup> *Huon de Bordeaux*, éd. citée, v. 5427 et v. 5440. Au sujet de la peau de *luiton*, on consultera : FERLAMPIN-ACHER Christine, « Le *luiton* : du *transgénique* au *transgénétique*, un motif à la peau dure », in Francis GINGRAS

ton, qui pousse John Berners à établir une équivalence entre le *luiton* et le garou, dont certains textes, nous le verrons, mentionnent la peau comme vecteur du changement de forme. De plus, qu'il s'agisse d'Arthur ou de Malabron, devoir revêtir durablement la forme de *luiton* est un châtement, comme souvent la métamorphose en garou.

Dans ce parallèle tissé entre le garou et le *luiton* dans la traduction de John Berners, la peau joue un rôle prépondérant en ce qui concerne l'incarnation de notre créature, c'est-à-dire sa matérialisation, mais il est notable que le *luiton* est associé à un élément particulier : l'eau.

Or, si certains textes affirment en effet que le garou change de forme en plongeant dans l'eau, la traduction *warwolfe in the se* de John Berners est le seul véritable lien établi entre le loup-garou et la mer ; à moins de considérer que dans la *Folie Berne*, le *galeroux* qui engendra le fou Picou, en vérité Tristan déguisé, avec une baleine, soit un garou. En effet, dans la *Folie Berne*, à dater du dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle, Tristan se déguise en fou<sup>221</sup> afin de pouvoir entrer à la cour du roi Marc et de revoir sa bien-aimée. Il se donne le nom de Picou<sup>222</sup> ainsi qu'une parenté fantastique :

Mars l'apele, si li demande :  
« Fous, con as non ? – G'é non Picous.  
– Qui t'angendra ? – Uns galeraus.  
– De quo t'ot il ? – D'une balaine<sup>223</sup>. »

Le terme *galeraus* est ambigu. Dans un article publié en 1911, Antoine Thomas y voit la forme germanique du mot « morse » (*Walros*)<sup>224</sup>. Plus récemment, Domenica Legge<sup>225</sup> puis Mireille Demaules y voient plutôt « comme une mauvaise lecture de *garelox* [...] avec une interversion de -r- et -l- ». Mireille Demaules renvoie donc à *garelox* « signifiant loup-garou et provenant d'un francique *wariwolff*<sup>226</sup> ». La référence au loup-garou est pertinente : notons simplement que *garelous*, s'il est une déformation de « loup-garou », ne vient pas du germanique puisque dans le « loup-garou », seul le mot *garou* est issu de ce fonds. C'est sans doute

---

(dir.), *Motifs merveilleux et poétique des genres au Moyen Âge*, Paris, Garnier (Rencontres), 2015, p. 343-357, de la même, *Perceforest et Zéphir, op.cit.*, p. 360-362.

<sup>221</sup> Sur ce passage et la figure du fou en garou : WOLF-BONVIN Romaine, *Textus, de la tradition latine à l'esthétique du roman médiéval*, Paris, Champion, 1998, p. 237-247.

<sup>222</sup> Sur ce personnage : DEMAULES Mireille, « Picous ou l'Enigme d'un nom dans la *Folie de Berne* », in Danièle JAMES-RAOUL, Olivier SOUTET (dir.), *Par les mots et les textes. Mélanges offerts à Claude Thomasset*, Paris, PUPS, 2005, p. 197-210.

<sup>223</sup> *Folie Berne*, v. 155-158, in THOMAS, *Le Roman de Tristan suivi de La Folie Tristan de Berne et la Folie Tristan d'Oxford*, éd. Felix LECOY, trad. Emmanuel BAUMGARTNER et Ian SHORT, Paris, Champion (CCMA), 2003.

<sup>224</sup> THOMAS Antoine, « Galeroux dans Folie Tristan de Berne », *Romania*, XL, 1911, p. 618-621.

<sup>225</sup> LEGGE Domenica, « Le problème des folies aujourd'hui », in *Mélanges Jeanne Lods*, Paris, ENSJF, 1978, p. 371-377.

<sup>226</sup> DEMAULES Mireille, « Picous ou l'Enigme d'un nom », art. cité, p. 202-3.

par une déformation par inversion que loup-garou (*leu garox*) a donné *galerous*. Quoi qu'il en soit, la *Folie Berne* atteste du lien du garou avec la mer dès le dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle.

Un autre trait notable dans ce cas est l'importance du déguisement pour ce loup-garou de carnaval qu'est Tristan dans ce passage. Dans la *Folie Oxford*, Tristan voulant se déguiser échange ses vêtements avec la tunique d'un pêcheur décrit avec précision :

Tristran a cest conseil se tient.  
Un peschur vait ki vers lu vient.  
Une gunele aveit vestue  
d'une esclavine ben velue ;  
la gunele fu senz gerun,  
mais desus out un caperun<sup>227</sup>.

La tunique récupérée par Tristan et qui ressemble, par sa matière (« une esclavine ben velue », v. 192), à une peau de bête est pourvue d'un chaperon. Or, en latin, *galerus* désigne justement un bonnet de peau avec des poils<sup>228</sup>. Dans les deux cas, le déguisement est en contexte avec une référence maritime (la baleine et le pêcheur) et une peau (celle du garou) ou un vêtement poilu. La *Folie Oxford* suggère un lien avec le loup d'un côté grâce à la parenté que se donne Tristan, « fils Urgan le Velu » (v. 244), qui est poilu et dont le nom contient l'anagramme partielle de *garou*, et, de l'autre côté, par la réaction des *valet* assistant à l'arrivée du fou :

Li fol entre enz par le wiket,  
cuntre lui current li valet,  
si l'escrient cum hom fet lu :  
Veez le fol ! hu ! hu ! hu ! hu!<sup>229</sup>

Ces épisodes de déguisement des *Folies* mettent donc le loup-garou en relation avec la peau et l'eau, que ce soit par la généalogie fantastique de Picou se donnant pour mère une baleine dans la *Folie Berne*, ou par le personnage du pêcheur donnant sa tunique de peau à Tristan dans la *Folie Oxford*. Une question reste en suspens : pourquoi Tristan contrefait-il le loup en se rendant à la cour du roi Marc pour voir Yseut ? Nous y reviendrons en temps utile<sup>230</sup>.

Plusieurs acceptions du terme *wer(e)wolf* sont donc repérables. D'un côté, c'est un être de métamorphose, issu des croyances populaires et dont l'Église nie l'existence, de l'autre, l'équivalent du *lupus rapax* comme métaphore du faux prophète déguisé. Enfin, il est aussi un

---

<sup>227</sup> *Folie Oxford*, v. 189-194, in THOMAS, *Le Roman de Tristan suivi de La Folie Tristan de Berne et la Folie Tristan d'Oxford*, éd. Felix LECOY, op. cit.

<sup>228</sup> GAFFIOT Félix, *Dictionnaire latin-français*, éd. citée, entrée « galerus ». Sur ce bonnet, lire aussi : LEGUIL-LOUX Martine, *Le cuir et la pelleterie à l'époque romaine*, Paris, Errance (Collection des Hespérides), 2004, p. 87. Sur le galerus, lire aussi plus loin en III. 2. 3 La peau du loup et la densité du corps humain, p. 453.

<sup>229</sup> *Folie Oxford*, éd. citée, v. 247-250.

<sup>230</sup> Lire plus loin, en II. 3 La louve et son désir, une question de choix. p. 263-279.

simple animal, le fauve mangeur d'hommes<sup>231</sup>. Il se rencontre surtout dans une littérature à caractère didactique, ce qui le différencie considérablement, nous le verrons dans les pages qui suivent, de son équivalent en ancien français. Toutefois, le propos péremptoire de Michael Jacoby, selon lequel le mot *wer(e)wolf* apparaît « *nur in solchen Schriften [...], die belehrenden Charakter haben und im Volk verbreitet werden sollten*<sup>232</sup> », doit être nuancé puisque les premières attestations du terme *wer(e)wolf* en font un anthroponyme, qu'il est présent dans des chroniques et qu'il fait une apparition, certes succincte, dans la matière arthurienne anglaise. Par ailleurs, littératures ecclésiastique et profane s'accordent sur certains aspects du *wer(e)wolf*, comme son caractère anthropophage. Reste que l'apparition du terme *wer(e)wolf* dans la littérature médiévale anglaise non ecclésiastique, qu'il s'agisse des livres de chasse ou du domaine arthurien, est due semble-t-il aux traductions en anglais à la fin du Moyen Âge de certains textes en français.

Nous n'avons pas trouvé plus d'occurrences du terme *wer(e)wolf* que nos prédécesseurs dans les romans médiévaux allemands, alors que le moyen haut allemand connaît et la métamorphose et le terme *wer(e)wolf*. Faut-il en déduire qu'après avoir été « inventé » par l'Église à partir d'un nom propre germanique à des fins didactiques, le terme est passé par le biais de l'ancien français dans la littérature profane, qu'il y a atteint une certaine indépendance littéraire l'affranchissant d'une exemplarité biblique trop réductrice et connue avant de refaire surface dans le domaine anglais par le biais des traductions en anglais des textes à succès de ce temps ? Avant d'aller plus loin, il convient de déterminer l'étendue sémantique du mot *garou*, afin de rendre compte de la possibilité ou non d'un tel cheminement du loup-garou.

### I. 1. 3 (Loup-) Garou

L'analyse des occurrences du terme *wer(e)wolf* dans les textes médiévaux montre que c'est dans les textes ecclésiastiques qu'il apparaît le plus et qu'il ne fait irruption dans les œuvres profanes que dans les derniers siècles du Moyen Âge. Les textes en anciens français présentent pour l'étude du mot *garou* une difficulté, en ce sens que le *garou* n'apparaît souvent qu'au détour d'un vers sans qu'il soit possible d'en tirer quelque information supplémentaire sur le loup-garou.

---

<sup>231</sup> L'intérêt du loup pour la chair humaine peut amener à réviser non pas l'étymologie du mot *wer(e)wolf*, mais plutôt son sens. On peut émettre l'hypothèse que si *wer-* désigne bien l'homme, le *wer(e)wolf* ne désigne pas « homme-loup » mais plutôt « loup qui mange l'homme », où *wer* aurait un emploi adjectival, comme dans l'ancien français *loup cervier*. Adopter une telle signification pour le mot *wer(e)wolf* pose cependant problème pour son utilisation en tant qu'anthroponyme. Pourquoi un saint aurait-il pour nom « loup mangeur d'homme » ?

<sup>232</sup> JACOBY Michael, « *wargus, vargr, „Verbrecher“, „Wolf“, eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung* », *Acta Universitatis Upsaliensis*, 12, 1974, p. 78. Nous traduisons : Le mot *Werwolf* n'apparaît que « dans ces écrits [...] présentant un caractère didactique et qui avaient pour vocation d'être propagés dans le peuple. »

Ainsi, un certain Garlus de la Forêt aux Lyons héberge le héros et fait de brèves apparitions dans le roman arthurien tardif (fin XIV<sup>e</sup> – début XV<sup>e</sup>) *Ysaïe le Triste* : seul son nom résonne en écho à celui du loup-garou (Garlus), nom qui contient également une référence à la forêt dans laquelle il demeure quand le Triste le rencontre<sup>233</sup>. Parfois, le mot *garou* apparaît lors d'une juxtaposition redondante avec des bêtes sauvages, nous le verrons, ou, bien entendu, le diable, comme dans la *La Chevalerie de Judas Macchabee*<sup>234</sup>, rédigée pour les vers qui nous intéressent entre 1242 et 1268<sup>235</sup> :

Quant cil qui sont el tierç conroi  
 Virent de Judas le (con)[des]roi  
 Que nus n'a enviers lui duree  
 Lor gent fu toute espoentee  
 Et disoient : « Çou est noiens,  
 En lor conrois a moult plus gens  
 Que il n'ait en nostre bataille,  
 Et si saciés bien, tout sans faille,  
 Se cil diable, cil garous,  
 Estoit trestous seus entre nous  
 Si n'aroit il de nous tous garde.  
 Or veés com il nos esgarde ! (t. II, v. 3630-3641)

Hormis ces occurrences qu'il est difficile d'utiliser pour dresser le portrait d'une figure du loup-garou, les textes en ancien français nous permettent d'en distinguer plusieurs types, l'un romanesque, l'autre ecclésiastique et un troisième, un simple animal que sa voracité rend monstrueux.

Ces différents *garous* ne peuvent être opposés radicalement étant donné, d'une part, la perméabilité des « genres » littéraires médiévaux et, d'autre part, la persistance des motifs dans l'imaginaire. De fait, différencier des types de loups-garous nous permettra de déterminer des thèmes constamment associés au terme *garou*, comme la dévoration. Pour ce faire, nous aurons essentiellement recours au moine bénédictin Gautier de Coinci (1178-1236), sous la plume duquel les occurrences du terme *garou* foisonnent. Son œuvre principale qu'il commence en 1218 et poursuit pendant dix ans, *Les Miracles de Nostre Dame*<sup>236</sup>, présente un *garou* ecclésiastique incarnant la peur d'un diable s'en prenant inlassablement aux chrétiens.

<sup>233</sup> *Ysaïe le Triste*, éd. André GIACCHETTI, Rouen, PU de Rouen, 1989, p. 68, § 53. Ysaïe adoube le fils de Garlus, nommé Josué, quelques paragraphes plus tard (§ 139). Sur ce roman arthurien tardif : VICTORIN Patricia, *Ysaïe le Triste, une esthétique de la Confluence*, Paris, Champion, 2002.

<sup>234</sup> GAUTIER DE BELLEPERCHE, PIÉROS DU RIÉS, *La Chevalerie de Judas Macchabee* (ms. Berlin, Staatsbibliothek, Hamilton 363), éd. J. R. SMEETS, Assen/Masstricht, Van Gorcum, 1991.

<sup>235</sup> *Ibidem*, t. 1, p. 47.

<sup>236</sup> GAUTIER DE COINCI, *Les Miracles de Nostre Dame*, éd. Frédéric KOENIG, Genève, Droz ; Paris, Minard, t.1 : 1966 ; t.2 : 1970 ; t.3 : 1966 ; t. 4 : 1970.



Le second texte auquel nous nous référerons est *Guillaume de Palerne*<sup>237</sup>, un roman anonyme de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, dont l'étude fera ressortir les aspects littéraire et romanesque que peut également revêtir le loup-garou. Il convient cependant de débiter cette étude par une description du *garou* animalisé tel que le présente Gaston Fébus dans son *Livre de Chasse*, car, des diverses incarnations du loup-garou, il est celui dont le sens est le plus transparent.

*Le garou animal : un loup anthropophage*

Le *garou* est anthropophage, tout comme l'est son homologue le *wer(e)wolf*. L'attrait du *garou* pour la chair est si évident pour l'homme médiéval, qu'à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, dans le *Méliador* de Jean Froissart (ca. 1337-1410), un maître d'hôtel nommé Garoul est chargé d'une mission particulière :

La camberiere rachemine  
Et s'en vient au mestre d'ostel  
Et dist : « Garoul, il ne faut el  
« Fors que vous aportés viande,  
« Car ma dame le vous commande. »  
– « Pour qui ? » Garoul li respondi.  
– « Pour .i. homme que j'ai o mi,  
« Que ma dame voelt festoier. »  
– « Belle, or ne vous voelle anoiier.  
« Alés et faites bonne chiere.  
« Il sera bien a vo maniere  
« Servis, et de ce n'aiiés soing<sup>238</sup>. »

La seule apparition d'un personnage nommé Garoul se fait à nouveau dans un contexte ayant trait à la nourriture, et qui plus est, à la viande. Cette association n'est pas fortuite sous la plume de Froissart que l'on sait connaisseur de la matière de Bretagne. Peut-être a-t-il puisé cette référence au loup-garou dans quelque lai.

Quoiqu'il en soit, le chroniqueur termine la seconde version de ce roman vers 1381-1382. Quelques années plus tard, vers 1388, il séjourne à Orthez chez Gaston Fébus, comte de Foix. Or, dans le *Livre de Chasse*, dont le *Master of Game* cité au chapitre précédent est en grande partie une traduction, le comte de Foix Gaston Fébus (1331-1391) expose dans un chapitre intitulé « Si devise du lou et de toute sa nature » que certains spécimens lupins sont très dangereux, et ce pour une bonne raison :

Il [le loup] vet comunement querre sa vie de nuit et aucune foiz le jour quant il a grant fain. Et aucuns sont qui chascnt cerfs, sanglers et chevreuls et sentent tant

<sup>237</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. Alexandre MICHA, Genève, Droz, 1990.

<sup>238</sup> JEAN FROISSART, *Méliador, Roman comprenant les poésies lyriques de Wenceslas de Bohême, duc de Luxembourg et de Brabant*, t. 2, éd. Auguste LONDON, Paris, Firmin Didot et Cie, 1895 (Réimpression : New-York/London, Johnson Reprint Corporation U.S.A, 1965), v. 20473-83.

comme un mastin, et prenent des chiens quant ilz peuent. Il en y a d'aucuns qui menjuent les enfanz et aucune foiz les hommes. Et ne menjuent nulle autre char puis qu'ilz sont encharnez aux hommes, ancois se leisseroient mourir. *Et ceulx appelle l'en lous garouls, quar on s'en doit garder*<sup>239</sup>.

A la charnière des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, la peur du fauve mangeur d'homme donne donc lieu à l'une des nombreuses tentatives d'explication étymologique du mot *garou*. Jouant sur la paronomase *garer/garou* en ancien français, efficiente en anglais également, ce glissement sémantique témoigne de l'importance que prend l'anthropophagie dans la figure du loup-garou. Cette étymologie connaît un certain succès à travers le XVII<sup>e</sup> siècle<sup>240</sup> et jusque chez Buffon<sup>241</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce qui tend à montrer que l'affection de certains loups pour la viande humaine est tenace, au moins dans l'imaginaire des hommes.

Selon le comte de Foix, le loup que l'on appelle *garou* aime à se repaître de chair humaine pour deux raisons :

La cause pour quoy il se prenent aux hommes si sont deux. L'une si est quant ilz sont trop vieulz et perdent leurs dens et leurs force et ne peuent porter leur prise ainsi qu'ilz souloient fere, donc couvient qu'ilz se preignent aux enfanz, qui n'est pas forte prise pour eulz et le ne les leur couvient a porter nulle part fors que seulement mengier. Et ont plus tendre char que n'est la pel ne la char d'une beste. L'autre raison si est quant ilz sont encharnez en païs de guerre ou il a eu batailles et estors, et lors ilz menjuent des hommes mors ou des penduz qui sont bas atachiez ou qui cheent du gibet<sup>242</sup>.

L'image du vieux loup édenté tenu de se nourrir d'un enfant ou de charogne (humaine) prête à sourire, mais Fébus finit par nous donner la vraie raison de cette attirance pour la chair humaine, laquelle semble se situer au sommet d'une hiérarchie qualitative de la chair. En effet « la char de l'omme est si savoureuse et si plaisant que, puis qu'ilz y sont encharnez, ilz ne mengeroient autre beste, ancois se laisseroient mourir, quar j'enay veü qu'ilz leissoient les berbiz et prenoient et tuoient le pastour<sup>243</sup>. »

---

<sup>239</sup> GASTON FÉBUS, *Livre de Chasse*, édité avec introduction, glossaire et reproduction des 87 miniatures du manuscrit 616 de la Bibliothèque nationale de Paris par Gunnar TILANDER, Karlshamn, EG Johanssons Boktryckeri, 1971, p. 96, chap. 10. Nous soulignons.

<sup>240</sup> ETIENNE BINET, *Essay des merveilles de nature et des plus nobles artifices*, Paris, Jacques Dugast, 1632, p. 20, §65 : « Loups-garous (c'est-à-dire gare, & gardez-vous) car ils sont encharnez à chair humaine. » Le chapitre porte sur la vénerie et le loup. Il s'agit vraisemblablement d'une traduction du traité de Gaston Fébus.

<sup>241</sup> GEORGES LOUIS LECLERC, COMTE DE BUFFON, *Histoire naturelle, générale et particulière avec la description du cabinet du roi*, t. 7, Paris, Imprimerie Royale, 1749, p. 48 : « Il aime la chair humaine, et peut-être, s'il étoit le plus fort, n'en mangeroit-il pas d'autre. On a vü des loups suivre les armées, arriver en nombre à des champs de bataille où l'on n'avoit enterré que négligemment les corps, les découvrir, les dévorer avec une insatiable avidité ; et ces mêmes loups, accoutumés à la chair humaine, se jeter ensuite sur les hommes, attaquer le berger plutôt que le troupeau, dévorer des femmes, emporter des enfans, etc. L'on a appelé ces mauvais loups, loups garoux, c'est-à-dire, loups dont il faut se garer. » Au mot *loups garoux*, Buffon note : « Voyez la chasse du loup de Gaston Phoebus. »

<sup>242</sup> GASTON FÉBUS, *Livre de Chasse*, *op. cit.*, p. 96s, chap. 10.

<sup>243</sup> *Ibidem*, p. 97.

L'évolution sémantique du mot *garou* amène donc Gaston de Foix à formuler une étymologie nouvelle selon laquelle le loup-garou est un loup dont il faut se protéger, « se garder », à cause de son anthropophagie. Allant dans le sens d'une animalisation complète de la créature, le comte met en avant des considérations éthologiques pour témoigner de l'attrait du loup-garou pour l'humain. Parce qu'il consomme de la chair humaine, l'homme loup est donc passé de l'autre côté de la barrière, en marge de l'humanité. Est-ce la fréquentation récurrente de l'animal qui pousse le chasseur à rationaliser à l'extrême la figure du loup-garou ou bien le besoin d'appivoiser sa peur ? La vision d'un fauve, certes enchaîné à la chair humaine, mais simple animal, tend à désamorcer la monstruosité du garou en déplaçant le lien qui unissait l'homme et le loup dans la métamorphose vers une simple préférence alimentaire, de l'ontologique vers le digestif. Le garou est devenu un simple loup anthropophage. La relégation du garou au rang d'animal est récurrente, surtout vers la fin du Moyen Âge.

*Le garou ecclésiastique : un compagnon du diable*

La signification du mot *garou* n'est pas toujours aussi transparente que veut bien le laisser croire Gaston Fébus. En effet, chez Gautier de Coinci (1178-1236)<sup>244</sup>, le garou est souvent assimilé à d'autres animaux sauvages et il arrive même que loup et garou soient dissociés, comme s'ils faisaient référence à deux créatures distinctes. La dissociation est parfois appelée par la rime. Cette tournure n'est pas unique : on la retrouve dans *D'un archevesque qui fu a Tholete*, où garous et loups sont les gardiens d'un pont périlleux que les chrétiens doivent traverser et qui est selon l'usage une métaphore de la vie qu'il faut endurer sur terre :

Estroite et longe est tant la voie  
 Qu'a envis mais nus s'i avoie.  
 Lonc pont i a et perilleus,  
 Et si a tant warous et leus  
 Le pont ne puet passer nule ame  
 Se n'a l'aïe de Nostre Dame<sup>245</sup>.

La version éditée, celle du manuscrit *L* (Bnf fr. 22928) est du XIV<sup>e</sup> siècle. Or, la version du manuscrit *F* (BnF fr. 986) est antérieure. Elle date du XIII<sup>e</sup> siècle, et voici ce que le vers 508 y donne à lire : « Et si a tant de warous leus<sup>246</sup> ». Aussi pourrait-on penser à une coquille du copiste du manuscrit le plus tardif.

<sup>244</sup> Pour la liste des occurrences du mot *garou* chez Gautier de Coinci, nous avons utilisé : COLLET Olivier, *Glossaire et index critiques des œuvres d'attribution certaine de Gautier de Coinci*, Genève, Droz, 2000.

<sup>245</sup> GAUTIER DE COINCI, *D'un archevesque qui fu a Tholete* (Livre I, Miracle 11). *Les Miracles de Nostre Dame*, t. II, éd. Frédéric KOENIG, Droz, Genève, 1970, v. 505-510.

<sup>246</sup> GAUTIER DE COINCI, *Les Miracles de Nostre Dame*, t. II, éd. citée, appareil critique p. 24.

La dissociation pourrait aussi indiquer que, dans la citation qui précède, les mots *warous* et *leus* font références à deux créatures différentes. De fait, quelques vers après, le texte juxtapose les deux figures, que l'emploi de l'adjectif démonstratif *ces* (v. 535) tend à distinguer :

Prier li devons durement  
A nus genolz que nous regart,  
Que nos desfende, que nos gart  
De *ces* warous et de *ces* leus  
Et de ce pont tant perilleus<sup>247</sup>.

Toutefois, la dissociation de ces *warous* et de ces *leus* dont il faut se défendre, se garder<sup>248</sup>, est trompeuse, car il est difficile d'établir une réelle différence entre le loup et le garou, dont le nom est employé autant comme substantif seul, que comme adjectif dans le groupe nominal *loup garou* (sans trait d'union en ancien français).

En vérité, la distinction du garou et du loup sert un procédé d'accumulation, multipliant les bêtes agressives et, donc, les dangers menaçant l'homme. En effet, comme dans les traités de chasse, le garou est une bête sauvage chez Gautier de Coinci : « Leu enragié ! Sauvaiges bestes ! [...] Sanglentes bestes ! leu waroul<sup>249</sup> ! » Cependant, si l'emploi du mot *garou* est courant chez le clerc, il a souvent une valeur métaphorique. Son sens est flottant et il apparaît souvent associé à un autre substantif servant à en préciser le sens, un nom de fauve la plupart du temps, comme le lion ou le léopard :

Par li gemist enfers et pleure,  
Baaille et est plus familleus  
Que n'est lyons, waroz ne leuz<sup>250</sup>.

Facilitée par la promiscuité phonétique entre *lyo*-ns (*leo*) et *leu*, l'accumulation des fauves ne sert qu'à renforcer l'impression de sauvagerie en mettant en avant leur faim (*familleus*) qui semble insatiable<sup>251</sup>.

Dans les *Miracles*, trois adjectifs caractérisent principalement le loup-garou, *familleus*, *desvé* et *enragiez*. En cela, le *garou* est très semblable au *gaignon* qui est une espèce de gros chien caractérisé par sa sauvagerie et sa faim. La frontière séparant chien et loup est connue

---

<sup>247</sup> GAUTIER DE COINCI, *D'un archevesque*, éd. citée, v. 532-536.

<sup>248</sup> Le jeu *garou / garer* est plus ancien que Gaston Fébus, mais il est le premier, à notre connaissance, à le formuler comme une étymologie, que l'on concède plus populaire que savante.

<sup>249</sup> GAUTIER DE COINCI, *D'un moigne qui fu ou fleuve* (Livre I, Miracle 42). *Les Miracles de Nostre Dame*, t. 3, éd. Frédéric KOENIG, Genève, Droz, 1966, v. 272 et 279.

<sup>250</sup> GAUTIER DE COINCI, *D'un Vilain* (Livre II, Miracle 20). *Les Miracles de Nostre Dame*, t. 4, éd. Frédéric KOENIG, Genève, Droz, 1970, v. 298-300.

<sup>251</sup> Isidore de Séville fait par ailleurs remonter l'étymologie de *lupus* (le loup) à *leopus* (le lion) dans ses *Étymologies* (Livre XII « Des animaux », éd. et trad. Jacques ANDRÉ, Paris, Les Belles Lettres (ALMA), 1986, p. 256).

pour être vacillante, l'un et l'autre n'étant pas antithétique, comme on a, à l'aulne de notre société moderne, voulu le croire<sup>252</sup>. Le rapprochement des deux bêtes nous apparaît dans *La vie de sainte Cristine* que Gautier compose entre 1218 et 1222, et où *garou* et *gaignon* valent quasiment l'un pour l'autre. De sorte que les occurrences de l'un et de l'autre terme ont été interverties d'un manuscrit à l'autre. Le manuscrit BnF fr. 817 (P2) qu'utilise Olivier Collet comme base de son édition critique date du XIV<sup>e</sup> siècle ; voici la version qu'il présente du conflit entre Cristine et son père Urbain :

« Fameilleux vuainz », fait ele, « lou varous enragiez,  
Molt est de moi mal faire ton cuer encoragiez.  
Chien, menjue la char qu'ai devant toi jetee,  
Ele est or en bon point, tu l'as assez betee !  
Fel vuarouz enragiez, vien ça, se me menjue :  
Toute m'as ma char tenre depiecee et rompue,  
Li braon et les piesces m'en chieent des costés<sup>253</sup>.

P2 a donc « fameilleux vuainz » au vers 1517, *vuainz* étant une forme du css de *gaignon*<sup>254</sup>, au lieu du « famellous leus » qu'on lit dans le manuscrit de Carpentras (C2 = Bibliothèque Inguimbertaine de Carpentras, cote 106), lequel fut établi par deux copistes du Nord pendant le dernier quart du XIII<sup>e</sup> siècle. Au vers 1520 c'est l'inverse, « fel vuarouz enragiez (C2) » est devenu « fel waignons erragiés (P2) ». Dans cet extrait où l'auteur détaille à souhait la mise en pièce de la sainte, le *garou* devient *gaignon* d'un manuscrit à l'autre et, à moins qu'il ne s'agisse d'une simple erreur de copie, ces changements peuvent s'expliquer par la proximité qu'entretiennent les deux bêtes avec un même réseau de motifs, topique de la monstruosité dévorante.

Malgré donc une certaine indifférenciation des fauves, il est parfois possible d'établir une certaine gradation de leur sauvagerie. En effet, chez Gautier de Coinci, le loup-garou semble se situer au sommet d'une hiérarchie de la sauvagerie bestiale où se confondent hommes et bêtes et traduisant son opposition marquée au divin. Ainsi, dans *Comment Nostre Dame sauva un home ou fons de la mer*, le *garou* est dit pire que le *gaignon* :

Vers s'ame est bien waroz et leuz  
Et pires que wains enragiez  
Cielz qui n'est mout encoragiez  
De bien servir de tout son cuer  
La mere Dieu, qui a nul fuer  
Perir ne lait en mer qu'en terre

<sup>252</sup> GUIZARD-DUCHAMP Fabrice, « Le loup, l'évêque et le prince au haut Moyen Âge entre préoccupations pastorales et volonté d'ordre », in Fabrice GUIZARD-DUCHAMP (dir.), *Le loup en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Valenciennes, PU Valenciennes, 2009, p. 44.

<sup>253</sup> GAUTIER DE COINCI, *La vie de sainte Cristine*, éd. Olivier COLLET, Genève, Droz, 1999, v.1517-1523.

<sup>254</sup> COLLET Olivier, *Glossaire et index critiques*, op. cit., entrée « gaingnon ».

Nului qui la veille requerre<sup>255</sup>.

Notons également, qu'à travers l'opposition entre les canidés (*waroz*, *leuz*, v. 246 ; *wains*, v. 245) et les femmes (*la mere Dieu*, v. 250)<sup>256</sup>, se dessine une manière de devenir loup-garou : devient *waroz* et *leuz*, tout métaphorique soit ici l'emploi de ces mots, celui qui s'oppose à une femme.

Figure de l'hérétique, ce qui rend le vorace *garou* ecclésiastique dangereux est aussi son régime alimentaire, caractérisé par une propension à l'anthropophagie. Sainte Cristine arrache « une pïesce sanglante de ses costés<sup>257</sup> » qu'elle donne en pâture à l'homme qui la bat, afin de lui montrer que l'Esprit Saint la protège des dommages corporels. Dans *Comment sainte Leochade fu perdue*, le tyran païen Dacien se jette sur saint Vincent « ausi com fait li warous leus / Qui de char d'omme est familleus<sup>258</sup> ». Cependant, Gautier de Coinci mêle dans le *garou*, un monstre dévorant, dévoreur de chair, et un monstre *quasi* allégorique, un tyran avide des biens d'autrui, comme dans dans la *Vie de Sainte Cristine* où, à la fin du vers 1517 où le « fel tirans esragié<sup>259</sup> » du manuscrit de Carpentras(C2) devient un « lou varous enragiez » au XIV<sup>e</sup> siècle. La variante s'explique car Urbain est un païen déjà nommé tyran quelques vers plus haut, mais peut-être faut-il voir dans cette assimilation du garou et du tyran une réminiscence de Lycaon changé en loup par Zeus ? Platon faisait lui aussi déjà de l'homme loup une incarnation de la figure du tyran<sup>260</sup>.

Incarnant aussi la sauvagerie et la soif de pouvoir des tyrans, la dévoration caractérisant le garou n'est donc pas qu'une attirance pour la chair. Cela peut, pour le chrétien Gautier de

---

<sup>255</sup> GAUTIER DE COINCI, *Comment Nostre Dame sauva un home ou fons de la mer* (Livre II Miracle 28). *Les Miracles de Nostre Dame*, t. 4, éd. citée, v. 246-252.

<sup>256</sup> L'opposition est classique quoiqu'elle soit ici inversée. Lire : BAUMGARTNER Emmanuelle, « Des femmes et des chiens », in Thérèse BOUCHÉ, Hélène CHARPENTIER (dir.), *Le rire au Moyen Âge dans la littérature et dans les arts. Actes du colloque international des 17, 18 et 19 novembre 1988*, Talence, PU Bordeaux, 1991, p. 43-51.

<sup>257</sup> GAUTIER DE COINCI, *La vie de sainte Cristine*, éd. citée, v. 1515.

<sup>258</sup> GAUTIER DE COINCI, *Comment sainte Leochade fu perdue* (Livre I, Miracle 44). *Les Miracles de Nostre Dame*, t. 3, éd. citée, v. 757s.

<sup>259</sup> Les variantes du manuscrit de Carpentras de la *Vie de Sainte Cristine* sont tirées de l'appareil critique de l'édition d'Olivier COLLET, *Op. cit.*, ici aux pages 73s.

<sup>260</sup> PLATON, *Phédon*, éd. et trad. Paul VICAIRE, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 46, §82a : « Et ceux qui prisent avant toute chose les injustices, les tyrannies, les rapines, revêtent des formes de loups, de faucons, de milans ». Dans *La République* (Livre VIII-X, éd. et trad. Émile CHAMBY, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 39, §565d-e), Platon fait explicitement référence à la métamorphose en loup de Lycaon lorsqu'il évoque comment le protecteur du peuple devient un tyran :

« Et comment le protecteur du peuple commence-t-il à se transformer en tyran ? N'est-ce pas évident lorsque ce beau protecteur se met à faire ce qui est raconté dans la légende du temple de Zeus Lycéen en Arcadie ?

Et que dit cette légende ?

Que lorsqu'on a goûté des entrailles humaines, coupées en morceaux parmi celles d'autres victimes, on est fatalement changé en loup. N'as-tu pas entendu conter cette histoire ? »

Coinci, prendre une tournure très dramatique, car, du met humain, il faut déterminer la part qui revient au diable :

« Ostés, fait-il, ceste mesele,  
Ceste lisse puant et orde.  
Ou col li lachiez une corde,  
Si la traiez en ce bosquaige.  
Ou plus parfont, ou plus sauvage,  
La depiciez et decolez.  
Les bras dont je fui acolez  
Li peçoiez par mi andeuz.  
Le cors laissez mangier as leuz,  
Et dyable mainguent l'ame <sup>261</sup>!

La faim du dévoreur d'âme peut aussi être une métaphore de son opposition ontologique à la Chrétienté comme dans le *D'un moigne qui fu ou fleuve* où est réaffirmé l'appétit insatiable du diable loup-garou<sup>262</sup> pour les hérésies et les sacrilèges incessants : « Sanglentes bestes ! leu waroul ! / Serez vos ja nul jor saoul / De gens noier et soubiter<sup>263</sup>, / D'ames maingier et transglouter<sup>264</sup> ? » Pour en réchapper, l'homme a besoin de l'aide de la Vierge : « La mere Dieu sanz mespasser / Toz ses amis fait trespasser / Ceste grant mer et ce grant pont / Et por les warous les repont<sup>265</sup>. » La volonté divine suffit, elle, à s'imposer :

Nuef jors fina dedens decembre,  
Ce nost dist sa vie et ramenbre.  
Li roys dou ciel ne voloit mie  
Que li waroz maingast s'amie,  
Qui toz estoit sanglens et tainz  
De devorer saintes et sains.  
Mout l'ama Diex et ele lui<sup>266</sup>.

Le garou ecclésiastique *transgloute* donc les chrétiens comme le loup les brebis et les agneaux. Comme le *wer(e)wolf* incarne le *lupus rapax*, il en vient à incarner dans la réalité

---

<sup>261</sup> GAUTIER DE COINCI, *De l'empeiris qui garda sa chasteé contre mout de temptations* (Livre, II Miracle 9). *Les Miracles de Nostre Dame*, t. 2, éd. citée, v. 904-913.

<sup>262</sup> Sur le diable chez Gautier de Coinci, on pourra lire : COLOMBANI Dominique, « La chute et la modification : le renversement diabolique chez Gautier de Coinci », *Senefiance*, VI, 1979, p. 135-154 ; COMBARIEU Micheline (de), « Le diable dans le *Comment Theophilus vint a penitance* de Gautier de Coinci et dans *Le miracle de Théophile* de Rutebeuf », *Senefiance*, VI, 1979, p. 155-182 ; BODENHEIMER Marie-Odile, « La description du surnaturel dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci », *Bien dire et bien aprandre*, XI, 1993, p. 69-80.

<sup>263</sup> *Soubiter*. Le *Dictionnaire de Moyen Français* en ligne [<http://www.atilf.fr/dmf/>, version 2015] lui donne deux sens. En emploi intransitif, *soubiter* signifie « mourir de mort violente », en emploi transitif : « accabler » ou « faire périr de mort violente ».

<sup>264</sup> GAUTIER DE COINCI, *D'un moigne qui fu ou fleuve* (Livre I, Miracle 42), éd. citée, v. 279-282.

<sup>265</sup> GAUTIER DE COINCI, *D'un archevesque qui fu a Tholete* (Livre I, Miracle 11), éd. citée, v. 545-548.

<sup>266</sup> GAUTIER DE COINCI, *Comment sainte Leochade fu perdue* (Livre I Miracle 44), éd. citée, p. 244, v. 779-785. En présence d'un loup-garou, le dernier vers de cet extrait « Mout l'ama Diex et ele lui » (v. 785) rappelle celui, bien connu du lai du *Bisclavret* (éd. citée, p. 310, v. 23) : « Il amot li et ele lui ».

médiévale l'animal diabolique des Ecritures. Un passage du *D'un archevesque* rend bien visible l'assimilation du garou et du *lupus rapax* symbolisant les faux prophètes déguisés :

Quant les langes ont desploïes  
Il les ont mout envenimees  
Et meseles et seursemees<sup>267</sup>  
Mout les ont aspres et poingnans  
Mais par devant les ont oingnans.  
Si comme cil qui par leur gille  
De culuevre nos font anguille,  
Aignel de warol et de leu,  
Maint gent gillent en maint leu<sup>268</sup>.

Le motif de la peau retournée rappelle à juste titre le terme *versipellis*, rencontré en lien avec les faux-prophètes, mais dont on a vu pourtant qu'il ne correspondait pas à notre loup-garou.

Dans les *Miracles de Nostre Dame*, le *garou* se situe en vérité sur deux niveaux de lectures, comme le *wer(e)wolf*. Il est une incarnation biblique, *quasi* allégorique, de la faim qu'a le diable de nuire aux chrétiens, et c'est en cela seulement qu'il correspond au *versipellis*. Sur un autre plan, il est un monstre issu du folklore, comme le rappelle le motif du poison versé sur les vêtements, qui n'est pas sans évoquer la tunique empoisonnée causant la mort d'Héraclès. Le poison fait surtout écho à l'haleine venimeuse dont le loup est parfois doté dans le folklore. À la fin du xv<sup>e</sup> siècle, les *Évangiles des Quenouilles* rapportent en effet l'action liante de l'haleine du loup : « Se le loup poeult une personne approchier a sept piés pres et le veoir en la face, de son alaine rend la personne tant enrouté qu'il ne poeult crier<sup>269</sup>. » Dans son *Essay des merveilles de nature* imprimé en 1621, Etienne Binet (1569-1639) donne une explication à cette particularité dans un chapitre sur la vénerie : « [Le loup] a malle morsure et venimeuse, à cause des Serpens, & vermine qu'il mange<sup>270</sup>. » L'information peut remonter au moins à la fin du xiv<sup>e</sup> siècle et au *Livre de la Chasse* de Gaston Fébus, lequel affirme au sujet du loup : « Ilz deviennent aucune foiz enragiez. Et, quant ilz mordent un homme, a poines en peut garir, comme j'ay dit, quar leur morsure est trop venimeuse pour les crapax qu'ilz menjuent<sup>271</sup>. »

---

<sup>267</sup> *Seursemees* : Selon le *Dictionnaire de Moyen Français* en ligne [www.atilf.fr/dmf/, version 2015], le verbe « sursemer » signifie « parsemer, joncher » en emploi transitif. Mais le dictionnaire note que le participe passé en emploi adjectival s'emploie à propos d'une viande qui « présente des taches de corruption, de pourriture ».

<sup>268</sup> GAUTIER DE COINCI, *D'un archevesque qui fu a Tholete* (Livre I, Miracle 11), éd. citée, v. 1330-1338.

<sup>269</sup> *Les Évangiles des Quenouilles*, éd. Madeleine JEAY, Paris, Jean Vrin ; Montréal, PU de Montréal, 1985, p. 127.

<sup>270</sup> ETIENNE BINET, *Essay des merveilles et des plus nobles artifices, pièce très-nécessaire à tous ceux qui font profession d'éloquence*, Rouen, Romain de Beauvais, 1621, p. 14, §64. Etienne Binet signe « René François, prédicateur du Roy ».

<sup>271</sup> GASTON FÉBUS, *Livre de Chasse*, éd. Gunnar TILANDER, Karlshamn, EG Johanssons Boktrycheri, 1971, p. 97, chap. 10.



Par ailleurs, discerner l'emploi métaphorique du loup de l'apparition dans le récit d'un monstrueux garou est souvent difficile chez Gautier de Coinci. En vérité, la peur que suscite la voracité monstrueuse et anthropophage du garou est effective dans les deux cas et sa symbolique diabolique prime sur le contenu du personnage, comme le montre l'exemple suivant mettant l'accent sur monstruosité dévorante : « Cil leu desvé, cil leu waroul, / Ce sont dyable qui saoul / Ne püent estre de nos mordre. / Qui ne les fuit mors est par mordre<sup>272</sup> ». Or, dans le roman médiéval, la monstruosité est, justement, définie par cette peur de l'homme d'être dévoré ou déchiqueté<sup>273</sup>. Et si « le roman servirait plutôt à jouer à se faire peur en transférant le monstre [...] dans l'ailleurs de la fiction<sup>274</sup> », on perd avec les *Miracles* la distanciation fictionnelle et nécessaire au cantonnement du garou dans l'ailleurs ou l'autrefois, le *jadis* de Marie de France. De par son caractère diabolique, le garou de Gautier de Coinci incarne la peur de voir surgir dans l'immédiat l'engloutisseur monstrueux de l'eschatologie chrétienne. Le garou des *Miracles* est potentiellement la gueule d'Enfer qui avalera les chrétiens et dévorera leur âme lors du Jugement Dernier.

Parfois dissocié du loup, sans qu'il soit alors pourtant possible d'établir une véritable différence sémantique, le garou de Gautier de Coinci concentre des motifs topiques de la monstruosité animale, rage déprédatrice et dévoration, que sa diabolisation pousse à son paroxysme. C'est au chrétien que le garou de Gautier de Coinci s'oppose en premier lieu, mais également à des figures féminines, des saintes, la Vierge. Or, nous le verrons plus tard, la femme est omniprésente comme figure antagoniste du loup-garou<sup>275</sup>. Anthropophage, le garou est associé aux autres fauves, mais utilisé comme image, le terme peut à l'instar du *gaignon* désigner le brigand, le larron. Sa prédilection pour la dévoration d'êtres humains et plus particulièrement encore de chrétiens en fait l'incarnation d'un diable avide d'âmes, dont le mode opératoire, la mordication et la dévoration, joue sur l'incertitude créée par l'emploi d'un mot dont on ne sait s'il est métaphorique ou non.

### *Le garou merveille : une créature fragmentée*

Quittons à présent le garou ecclésiastique, univoque et diabolique, pour déterminer le sens que revêt le mot « garou » dans la littérature profane, ou relative au genre romanesque. Un sujet d'étude s'impose : Alphonse, le prince loup-garou du roman de *Guillaume de Pa-*

<sup>272</sup> GAUTIER DE COINCI, *D'un archevesque*, éd. citée, v. 537-540.

<sup>273</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, « La peur du monstre dans le roman médiéval », *Travaux de Littérature*, XVII, 2004, p. 119-134, ici p. 120.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>275</sup> Lire plus loin, en II. 2 L'épouse comme personnage antagoniste, p. 211-246.

lerne. Il s'agit sans aucun doute du loup-garou le plus riche, d'un point de vue littéraire, de la littérature médiévale<sup>276</sup>. La lecture de ce roman anonyme en vers de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>277</sup> dévoile en effet un nouveau type de loup-garou : la *merveille*. Moins univoque que le garou ecclésiastique, la caractérisation de ce garou change en fonction des points de vue dont il est l'objet (personnages, narrateur, lecteur). Nous allons donner un aperçu de la diversité de la créature en procédant, d'une part, à l'analyse sémantique du mot *garou* dans ce roman et, d'autre part, à celle de la diversité des qualificatifs donnés à ce personnage à forme lupine.

Le recensement des dénominations du personnage d'Alphonse livre tout d'abord des informations sur l'histoire du mot « loup-garou ». Le terme *garox*, en substantif<sup>278</sup> seul ou en emploi adjectival dans le groupe nominal *leus garox*, revient un peu plus d'une trentaine de fois dans ce roman, mais la forme composée est de loin la moins utilisée (8 fois<sup>279</sup>). L'auteur lui préfère *leus* ou *beste*, seuls ou avec divers adjectifs. Plusieurs explications peuvent être avancées pour la rareté du mot-composé. Tout d'abord, il est vrai que le mot « loup-garou » n'est pas évident à insérer de manière répétée dans des vers en octosyllabes. Par ailleurs, la forme composée n'est pas encore très courante en français à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. À la charnière des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, Gautier de Coinci avait, lui aussi, tendance à dissocier le loup et le garou. Il faut rappeler ici que le terme « loup-garou » est aujourd'hui redondant, puisqu'il signifie « loup-homme-loup ». On peut donc penser que la forme composée s'est figée en français au fur et à mesure que l'étymologie du mot *garou* (homme-loup) s'est perdue. *Garou*, on l'a vu, signifie en effet souvent « anthropophage » dans les derniers siècles du Moyen Âge.

Or, tout laisse à penser que l'auteur du roman est au fait des variations sémantiques du mot *garou*, comme va le montrer la multiplication des points de vue portés sur le personnage d'Alphonse.

---

<sup>276</sup> La critique a déjà beaucoup écrit au sujet d'Alphonse, on se référera à la bibliographie de Christine FERLAMPIN-ACHER (*Guillaume de Palerne*, trad. Christine FERLAMPIN-ACHER, Paris, Classique Garnier (MAT 1), 2012, p. 277-281).

<sup>277</sup> La date de 1280 a récemment été proposée par Christine FERLAMPIN-ACHER. Sur la datation de l'œuvre, voir *Guillaume de Palerne*, trad. Christine FERLAMPIN-ACHER, *op. cit.*, p. 32-48. Christine Ferlampin-Acher pense, d'une part, qu'il faut avancer la date proposée par Alexandre Micha et Alain Fourrier « au moins jusqu'à 1227, de façon certaine du fait de l'allusion aux papes (p. 44) » et, d'autre part, que « l'hypothèse d'une composition tardive, vers 1280, semble préférable (p. 44) ». Une date plus précoce (jusqu'à 1120) a aussi été proposée, basée sur l'identification de la comtesse *Yolent* avec la fille du comte de Hainaut, Baudoin IV, qui vivait encore en 1223 (cf. l'introduction à l'édition d'Alexandre MICHA (éd. citée, p. 23), qui s'appuie sur un article d'Anthime FOURRIER (« La 'comtesse Yolent' de Guillaume de Palerne », *Études de langue et de littérature du Moyen Âge offerte à Félix Lecoy par ses collègues, ses élèves et ses amis*, Paris, Champion, 1973, p. 115-123).

<sup>278</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. citée, « Li garox » : 415, 3290, 3295, 3345, 3765, 3818, 4746, 5839, 6375, 7207, 7809, 7880, 8491, 8536, 8744, 8759 ; « Li garous » : 197, 408, 3264, 3266 ; « au/le garoul » : 3871, 4081, 4258, 8518, 8519 ; « warox » : 307.

<sup>279</sup> *Ibidem*, « leu garoul » : 151, 4185 (avec article « del ») ; « Li leus garous » : 182 ; « Li leus warox » : 274 ; « leus garox » : 7252, 7315, 8790, 8960.

Dans *Guillaume de Palerne*, la première occurrence du terme *garou* n'augure guère du rôle positif qu'aura la bête dans le roman. En effet, se lamentant sur la disparition de son fils qu'Alphonse vient d'enlever sous forme de loup, la reine Félise est la première à qualifier ce personnage de loup-*garou* au terme d'une longue description hyperbolique de la beauté innocente du nourrisson que vient de faucher le cruel animal : « Or es a leu garoul peuture, / li miens enfes. Quel aventure<sup>280</sup>! » La crainte de la mère que son enfant ne soit dévoré s'exprime dès le début du monologue (« Qui cuidast que beste ne leu / Vos devorast<sup>281</sup>? »), mais elle n'emploie alors que le substantif « leu ». Or, Félise ne sait pas que ce loup est un homme métamorphosé. De sorte que, dans cette première occurrence, le mot *garou* ne renvoie pas au caractère métamorphique du personnage, mais uniquement à l'anthropophagie du loup.

La seconde apparition du terme *garou* permet de dresser un portrait du fauve radicalement différent du premier. Arrivé dans une forêt près de Rome, le loup en fuite tenant toujours l'enfant dans sa gueule se décide à faire une pause dans sa longue course :

En terre a une fosse faite  
Et dedens herbe mise et traite  
Et la feuchière et la lihue<sup>282</sup>  
Que par dedens a esbandue.  
Le nuit le couche joste soi  
Li leus garous le fil le roi,  
L'acole de ses .IIII. piés,  
Si est de lui aprivoisiés  
Li fix le roi que tot li plaist  
Ce que la beste de lui fait<sup>283</sup>.

Dans ce rôle nouveau de gardien et de mère de substitution sans doute inspiré de la louve romaine<sup>284</sup>, le *garou* pourvoit à tous les besoins de l'enfant. La crainte de la dévoration est désamorcée : le marmot n'a été ni croqué ni avalé et la description précise de la couche de feuille concoctée par un garou très maternel conjure la peur d'un *regressus ad uterum* dans l'informe. L'auditoire se doute que ce loup creusant un semblant de berceau pour le nourrisson n'est pas ordinaire, mais il faut « attendre » le vers 276 et la séparation du loup et de l'enfant recueilli par « uns vachiers qui vaches gardoit » (v. 187) pour avoir de la bouche du narrateur la certitude que ce loup est humain et qu'il n'a de bestial que l'apparence :

Li leus warox dont je vos di

---

<sup>280</sup> *Ibidem*, v. 151-2.

<sup>281</sup> *Ibidem*, v. 132-3.

<sup>282</sup> *Lihue* : une sorte de roseaux.

<sup>283</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. citée, v. 177-186.

<sup>284</sup> DUNN Charles, *The Foundling and the Werewolf. A literary-historical Study of Guillaume de Palerne*, Toronto, University of Toronto Press, 1960. Pour un rappel de l'ambivalence du loup comme monstre dévorant, lire plus loin, en III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, p. 418-437.

N'iert mie beste par nature  
Si com raconte l'escriture  
Ançois eert hom et fix a roi<sup>285</sup>.

Le garou Alphonse est en effet le fils métamorphosé du roi d'Espagne. Sa belle-mère, sorcière avant l'heure, l'a changé en loup à l'aide d'un *oingnement* (v. 301) :

Si tost com l'enfes oins en fu,  
Son estre et sa samblance mue,  
Que leus devint et beste mue.  
Leus fu warox de maintenant<sup>286</sup>.

Le terme *garou* ne s'applique donc pas à la même représentation du monstre suivant s'il est utilisé par la reine ou par le narrateur.

En affirmant l'humanité du loup, le narrateur s'adresse directement à son lecteur. En effet, que le garou est un homme, les personnages du roman, eux, ne le savent pas et l'auteur superpose de multiples figures de loup-garou en jouant de la pluralité des points de vue. Contrairement aux *Miracles* de Gautier de Coinci où narrateur et personnages avaient une vision univoque du *garou*, plusieurs voix se font entendre dans *Guillaume de Palerne* et chacune d'entre elles véhicule une interprétation différente du mot. Le garou est donc désormais une *merveille* littéraire<sup>287</sup>.

Plusieurs types de garous vont en effet se distinguer au long du roman. Pour la reine Félise, le roi et toute la cour au début du roman, pour le vilain auquel il dérobe un « sachet » (v. 3259) de victuailles<sup>288</sup> et le clerc auquel il vole un « barisel de vin molt bon<sup>289</sup> », il n'est rien d'autre qu'un animal terrifiant, un mauvais garou enlevant les enfants et semant la terreur. Pour Guillaume et Melior, puis la reine Félise dans un second temps, il est un loup gardien, voire même un envoyé de Dieu. Cette naïveté des héros pousse le propos jusqu'à la farce lorsque Guillaume remercie Dieu pour, « le pain et le char<sup>290</sup> », puis, juste après, le *bari-*

---

<sup>285</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. citée, v. 274-277.

<sup>286</sup> *Ibidem*, v. 304-307. Ces deux extraits où la métamorphose est explicitement évoquée contiennent les seules occurrences dans le roman du terme *garou* sous forme la picarde *warox*, où le /w-/ à l'initial des langues germaniques ne s'est pas encore changé en /g-/ et donc plus proche du *wer(e)wolf* d'origine.

<sup>287</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, Paris, Honoré Champion (NBMA 66), 2003.

<sup>288</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. citée. Alors que le garou « garde u chemin (v. 3256) », « Li vilains vint et li leus saut ; / Cil voit la beste et crie en haut : / « Aidiés, biau peres glorious ! / Hui me deffent, que cis garous / De moi ocire n'ait poissance. » / As dens l'aert et saut d'encoste, / Tres bien le tient par le hargote ; / Tost estendu le vilain rue, / La viande li a tolue / Que il portoit a sa maisnie. » (v. 3261-3271). Dans ce passage qui n'est pas sans évoquer *Le petit chaperon rouge*, on notera que *cis garous*, que Guillaume prendra plus tard pour un envoyé de Dieu, rime avec *peres glorious* que le vilain invoque pour s'en protéger. L'auteur se plaît à multiplier les références intratextuelles et intertextuelles, ainsi que les jeux sémantiques.

<sup>289</sup> *Ibidem*, v. 3336. Christine FERLAMPIN-ACHER a souligné le caractère très renardien de cet épisode (« Guillaume de Palerne : une parodie ? », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 15, 2008, p. 8, n. 24).

<sup>290</sup> *Ibidem*, v. 3301-3304 : « Et quant le pain et le char voient, / Sachiés de voir molt s'en esjoient / Et rendent graces et mercis / Au roi souverain de paradis. »

*sel* de vin que « le divin messenger » leur apporte, comme un simulacre d'Eucharistie. Le jeune homme ne se doute pas que le loup vient de se les procurer... en agressant le vilain et le clerc.

Avec cette parodie d'Eucharistie, l'auteur mobilise, en exprimant le point de vue des antagonistes, le sens *larron* du mot *garou*. La tradition manuscrite des *Miracles de Notre Dame* de Gautier du Coinci témoigne bien cette évolution sémantique. Dans *Comment sainte Leochade fu perdue*, en passant du manuscrit *L* (Paris, BNF fr. 22928) qui date du XIV<sup>e</sup> siècle au manuscrit *E* (Paris, BNF fr. 817) qui date du XV<sup>e</sup> siècle, le terme de *garou* est remplacé par le mot *larron* plusieurs fois. Pour exemple, « Li wareus waroz Daciens, / Qui tant ocist de crestiens<sup>291</sup> » devient « li larrez larrons ». « Loup-garou », c'est aussi une insulte. Au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, on trouve en effet dans une lettre de rémission :

Qua plurima verba injuriosa de dictis Johanne et ejus uxore dixit Johannes Cosset, etspecialiter dictum Johanne vocavit « leu wassé », et ejus uxore « ribaude »<sup>292</sup>.

*Leu wassé*, ou *wasté*, vaut pour loup-garou<sup>293</sup>.

Par ailleurs, dans *Guillaume de Palerne*, si les antagonistes doivent se garer du garou larron, ce n'est pas le cas du couple de héros. En effet, plus tard dans le roman, Guillaume, à nouveau fugitif, adressera au garou une phrase que l'on pourrait croire sortie d'une complainte amoureuse : « Je ne puis je garir sans toi » (v. 4372). Les jeux de paronomase *garou/garer* et *garou/garir* permettent à l'auteur de faire naître, là encore, plusieurs figures de *garou* dont il joue avec brio : l'un est positif et *garit*, l'autre est celui dont il faut se protéger, se *garer*<sup>294</sup>.

Pendant, si l'auteur de *Guillaume de Palerne* se sert des divers sens du terme *garou* pour étoffer son personnage loup-garou, il convient de noter que ce dernier est essentiellement désigné par les termes de *beste*<sup>295</sup> et de *leus*<sup>296</sup>. Il semble donc présenter un caractère animal

---

<sup>291</sup> GAUTIER DE COINCI, *Comment sainte Leochade fu perdue* (Livre I Miracle 44), éd. citée, appareil critique au v. 695, p. 241. Voir aussi p. 243, l'appareil critique au vers 757 du même miracle, déjà cité, où *warous leus* (*L*) devient *larrons leux* (*E*).

<sup>292</sup> *Lettre de rémission* de 1355, source : [http://www.languefrancaise.net/dossiers/dossiers.php?id\\_dossier=169](http://www.languefrancaise.net/dossiers/dossiers.php?id_dossier=169). Trad. Charles NISARD, *op. cit.*, p. 175 : « Jean Cosset tint plusieurs propos injurieux sur lesdits Jean et sa femme, appelant nommément ledit Jean leu wassé, et sa femme ribaude. » cf. également la lettre de rémission de 1415, citée en introduction au I. 1. 2 Werwolf, p. 56.

<sup>293</sup> ROQUEFORT Jean-Baptiste-Bonaventure (de), *Glossaire de la langue romane*, t. 2, Paris, B. Warée, 1808, entrée « leu-wasté ».

<sup>294</sup> Gaston Fébus en a tiré l'étymologie que l'on connaît. Lire plus haut, ici même, p. 68.

<sup>295</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. citée : « La beste » : 88, 120 *beste fiere*, 128, 175 *beste franche*, 186, 208, 306 *beste mue*, 3273, 3280 *beste fiere*, 3352 *Hé, dist Guillaunes, franche beste* 3402, 3777, 4014, 4088, 4099, 4102 *beste fiere*, 4107, 4108, 4117, 4128 *beste mue*, 4152 *beste franche*, 4156, 4194, 4201, 4213, 4228, 4269, 4354 *la beste oisele (chasse)*, 4370 *idem* 3352, 4550, 4569, 4572, 4602, 4608, 4628, 4640, 4686, 4919, 5842 *fiere beste*, 5854 *beste mue*, 5858, 6379, 6382, 6387, 6396 *si france beste* 7234, 7240, 7270, 7336, 7677, 7692, 8194, 8781, 9227.

prononcé, mais, contre toute attente, les rares adjectifs associés à ces substantifs démentent l'animalité. En effet, directement associé au substantif *leu* et faisant appel au caractère bestial du loup-garou, nous n'avons que *leu sauvage*<sup>297</sup>, une seule fois, en fin de roman. Les autres adjectifs font le plus souvent référence à l'étrangeté du loup. Dans la vision de la reine Félise, le qualificatif *blans leus*<sup>298</sup> renvoie au caractère surnaturel et bénéfique du loup comme, dans le même rêve, *blans ors* désigne le fait que Guillaume et Melior ne sont pas vraiment des ours. Quoiqu'il soit une créature relevant du merveilleux, le loup n'est qualifié qu'une seule fois de *mirabillous*<sup>299</sup> : à l'étonnement général de la cour, le loup vient s'agenouiller devant le roi d'Espagne, en vérité son père. Là encore, les points de vue se superposent car l'emploi du qualificatif *merveilleux* par un homme de la cour montre que les spectateurs de la scène commencent à comprendre ce que le lecteur sait depuis longtemps : ce garou-là n'est pas qu'un loup. Les scènes dans lesquelles un loup-garou mime un comportement humain sont courantes dans les histoires médiévales de loups-garous, nous y reviendrons<sup>300</sup>. Précisons ici que c'est le comportement du loup gesticulant à outrance qui est « merveilleux », « étonnant », et non pas le loup en lui-même, dont les personnages ignorent le secret.

Dans ce roman, la gestuelle théâtrale du loup héritée des romans renardiens ou du lion d'Yvain est à mettre en relation avec le mutisme de l'animal. En effet, comme pour le terme *leu*, les adjectifs caractérisant le terme *beste* ne se rapportent ni à l'aspect animal ni au caractère sauvage du loup, mais ils soulignent en revanche son mutisme travers le groupe *beste mue*<sup>301</sup>. L'adjectif *mue* résulte du latin *mutus*, muet. Or, les textes sont unanimes sur ce point : à l'exception d'un loup bavard que l'on rencontrera plus loin<sup>302</sup>, l'homme changé en loup perd l'usage de la parole. Faut-il en déduire que l'absence de voix, ou le mutisme de l'humain induit nécessairement l'animalité ou la métamorphose ? L'auteur du roman le suggère en faisant rimer métamorphose (« Son estre et sa samblance mue », v. 305) avec silence (« Que leus devint et beste mue », v. 306). De plus, dans le lai de *Melion*, la parole revient quand le garou est rendu à sa forme humaine :

---

<sup>296</sup> *Idem*, C.S. « uns/li leus » : 86 *uns grans l.*, 105 li, 112 li, 113 li, 132, 250 *li l. de rage plains*, 306, 307, 3240 li, 3245 icil, 3261 li, 3331 li, 3393 li, 3398 li, 3769 li, 4094 cis, 4109 li, 4345 li, 4558 li, 4731 *uns blans l.*, 4815 uns, 4843 li, 5877 uns, 6583 li, 7229 li, 7260 li, 7331 cil, 7377 li, 7672 (le), 7696 *te fis fuïr com l. boscage*, 7746 li, 8102 li. C.R « Le/del leu » : 167 del, 228 del, 319 le, 3339 le, 4122 del, 4301 del, 4363 le, 7221 le, 7503 *venir .I. leu mirabillous*, 7515 *vos le feistes leu devenir*, 7609 del, 7642 le, 8534 *l'en fist fuïr com leu sauvage*.

<sup>297</sup> *Ibidem*, v. 8534.

<sup>298</sup> *Ibidem*, v. 4731.

<sup>299</sup> *Ibidem*, v. 7502-3 : « Nos veïsmes devant le roi / Venir .I. leu mirabillous ».

<sup>300</sup> Lire plus loin, en I. 3. 1 Mime et déguisement, p. 128-145.

<sup>301</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. citée, v. 5854.

<sup>302</sup> Lire plus loin, en I. 2. 2 L'humanité du loup-garou ?, p. 110-117.

L'anel li a sor le chief mis :  
D'ome li aparut le vis,  
Tote sa figure mua,  
Lors devint hom e si parla<sup>303</sup>.

La succession des événements est intéressante : c'est d'abord la tête, siège de la raison, et donc de l'humanité, qui reprend visage humain, puis la silhouette toute entière. Enfin, ce n'est qu'au dernier vers que sont affirmés, et coordonnés, retour à l'humain (« lors devint hom [...] ») et à la parole (« [...] et si parla », v. 550).

Cependant, là encore, dans *Guillaume de Palerne*, les personnages semblent interpréter de diverses manières le mutisme de l'animal. Guillaume ne pense pas que le loup est humain, mais plutôt que Dieu intervient en utilisant l'animal. Selon le héros, en effet, le garou est un envoyé de Dieu venant lui porter secours :

Dist Guillaumes : « Suer, douce amie,  
Fu ainc mais tel chose veüe,  
Quant Diex par une beste mue  
Nos fait a tel besoing secours<sup>304</sup> ? »

D'autres qualificatifs témoignent d'une volonté d'humaniser le loup. Plus tôt dans le texte, le secours apporté par le loup aux deux enfants est pour Guillaume « grant cortoisie<sup>305</sup> ». La *besteest dite fiere*<sup>306</sup> ou *franche*<sup>307</sup> qui dans le texte sont aussi associés aux humains, à Melior par exemple (« Melior la france », v. 3314). L'humanisation du *garou* Alphonse passe surtout par les discours directs, comme dans ces paroles du héros au loup où l'auteur se joue encore une fois des codes et des motifs littéraires, ici de la peur du loup : « [...] Franche beste, / As tu donques doute de moi<sup>308</sup> ? » Par ces paroles qu'il lui adresse à voix haute, Guillaume fait du *garou* un interlocuteur et il le dote de traits humains qui, paradoxalement, révèlent son étrangeté en tant que *beste mue*.

Dans *Guillaume de Palerne*, les mots servant à décrire le loup vont donc bien au-delà de ceux utilisés pour une simple bête. Cependant, le terme qui revient le plus souvent pour qualifier le loup Alphonse est, au final, *garou*, dont le sens n'est pas figé, car tributaire du regard que posent sur lui le narrateur et les personnages. Certes, Alphonse n'est pas un loup comme les autres, mais il n'est pas non plus ontologiquement merveilleux, car la merveille induit un

---

<sup>303</sup> Lai de *Melion*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)* : *Marie de France et ses contemporains*, éd. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA 32), 2011, p. 858, v. 547-550.

<sup>304</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. citée, v. 4126-9. Voir aussi aux vers 3355-6 : « Cil qui a nos t'a ci tramis / En ait et grace et merci ».

<sup>305</sup> *Ibidem*, v. 3352-3354 : « Hé, dist Guillaumes, franche beste, / Com me faites grant cortoisie / Qui secourés moi et m'amie ! »

<sup>306</sup> *Ibidem*, v. 120, 3280, 4102, 5842.

<sup>307</sup> *Ibidem*, v. 175, 3352, 4152, 6396.

<sup>308</sup> *Ibidem*, v. 4370-1.

regard, une intériorité spectatrice<sup>309</sup>. C'est son comportement qui fait ou non s'interroger et se *merveiller* celui qui en est le témoin. En effet, à chacune de ses apparitions, Alphonse n'est jamais qu'une manifestation particulière de loup-garou, déterminée par les réactions, horrifiées ou au contraire rassurées, des personnages de l'œuvre dont les voix font entendre la pluralité sémantique du mot et de la figure. En exprimant ce qu'ils ressentent en rencontrant le garou, les personnages donnent par leur voix et leurs paroles un sens spécifique à la *beste mue*, à ce garou sans voix. Faisant du garou une *merveille* littéraire, la diversité des regards et des paroles qui lui sont adressées ont une autre incidence sur le garou. En effet, nous y reviendrons, le garou a un comportement mimétique, dépendant de l'attitude des personnages qui lui font face<sup>310</sup>.

Avec la multiplication des points de vue, le *garou* acquiert, on l'a vu dans *Guillaume de Palerne*, un potentiel parodique fort qu'il ne nous semble pas avoir rencontré ni chez le *Werwolf*, ni chez le *garou* ecclésiastique de Gautier de Coinci. C'est également dans un contexte non dénué d'humour qu'apparaît la seule occurrence du terme dans le roman anonyme pourtant très long de *Perceforest* datant des environs de 1340<sup>311</sup>. Au début du chapitre XXXVI du deuxième livre, Estonné, jeté de nuit dans un *praiel* par le luiton Zéphir, « ne scet pas bonnement ou il est » (§572). Il se croit seul et appelle à la ronde afin qu'on le renseigne. Trois jeunes filles ont aperçu le chevalier « au ray de la lune » (§572) et d'une fenêtre, la voix de la plus jeune, Lyriope, se fait entendre. Cependant, après un court dialogue, le chevalier « fut mué [par la reine Lydoire] en semblance d'un ours a la veue de tous ceulx qui le regardoient, et luy mesme le cuida estre vrayement et eut en luy grant partie de la nature d'un ours. Lors se mist a terre de piez et de mains, puis prist a mugier d'une voix oursine et a aller par le prayel a maniere de beste<sup>312</sup>. » Voyant l'ours, les demoiselles pensent donc avoir perdu le chevalier de vue. Leur réaction est décrite non sans humour au paragraphe suivant :

Quant les .III. pucelles, qui estoient a la fenestre pour regarder le chevalier, veirent la beste, hideuse a veoir de nuyt, et eurent perdue la veue du chevalier qu'elles desiroient a veoir et a oÿr, elles eurent tel paour qu'elles cloïrent la fenestre en grande haste et s'en alerent toutes trois muchier en l'un de leurs litz en ung mont, les testes

<sup>309</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, Paris, Champion (NBMA 66), 2003, p. 254-280.

<sup>310</sup> Lire plus loin, en I. 3. 1 Mime et déguisement, p. 128-145.

<sup>311</sup> La datation de cette somme est complexe, mais il est « certain que le texte, tel que nous le conservons est du XV<sup>e</sup> siècle, et qu'il est fortement lié au monde bourguignon de Philippe le Bon et de son fils Charles le Téméraire, entre 1459 et 1477 » (FERLAMPIN-ACHER Christine (dir.), *Perceforest. Un roman arthurien et sa réception*, Rennes, PUR (Interférences), 2012, Introduction, p. 12).

<sup>312</sup> *Perceforest* II, éd. Gilles ROUSSINEAU, Genève, Droz, 1999, t. 1, p. 322, § 574. On notera qu'Estonné n'est contrairement à Alphonse pas métamorphosé en *beste mue* puisque l'ours qu'il est devenu est « Prist a mugier d'une voix ursine » et qu'il « eut en luy grant partie de la nature d'un ours », ce qui n'est pas le cas d'Alphonse qui, du loup, n'a que la forme.



dessous leurs couvertures, car elles n'avoient hardement d'elles montrer. Adont dist Lyriope a ses deux compaignes : « Comment, n'avez vous pas veu ce que j'ay veu ? – Par ma foy, dist Priande, damoiselle, je ne sçay que j'ay pour la fin a quoy la chose est venue, car je cuidois avoir veu ung chevalier armé et bien cuidois que ce fust celui qui se faisoit nommer Estonné, sy estoit toute lye de sa venue et de ses nouvelles. Mais en la fin vey une sy laide beste que j'en ay tel hideur que je ne me ose apparoir hors de nostre couverture. – Par ma foy, dist Blancete, qui estoit la plus jenne, je croy que ce soit le viel bon homme qui repaire en la cuisine de ceans, que l'en dit qu'il est leu waroux par nuyt<sup>313</sup>. »

Dans cet extrait, la référence au loup-garou se place à nouveau sous le signe d'une écriture topique du merveilleux. Stéréotype de la monstruosité, la laideur (« sy laide beste ») se fait ici vecteur du merveilleux par le sentiment qu'elle inspire aux demoiselles : la peur. De plus, Priande doute de ce qu'elle (« je cuidois avoir veu... mais en la fin... »). Les frontières entre le réel et l'intériorité du personnage tombent donc. De fait, en lieu et place du chevalier attendu se montre un ours, l'animal n'est pas reconnu par les jeunes filles et celui qui s'impose à l'imaginaire de Blanchette est un *leu waroux*. Elle pense d'ailleurs bien le connaître puisqu'il s'agirait selon elle du « viel bon homme qui repaire en la cuisine de ceans ». Il est notable que la localisation du monstre dans la cuisine le place au cœur d'une problématique ayant trait à la nourriture.

Le garou comme *merveille* littéraire ne se livre à nous que d'une manière fragmentée, réactualisée à chacune de ses rencontres avec les personnages du récit. Trahissant parfois son caractère mimétique, les divers phénomènes de loup-garou qui se présentent à nous par le biais d'une écriture du merveilleux mettent au jour une constante : comme le garou ecclésiastique, la merveille garouesque est quasiment toujours mise en scène dans rapport à la nourriture et à la dévoration, par une parodie d'Eucharistie, par l'enlèvement d'un enfant, par sa localisation dans une cuisine. Cependant, au-delà de cette problématique dévorante qui le touche plus particulièrement, le *garou* merveilleux reste une créature monstrueuse et, en cela, il se définit également par certains traits stéréotypés de la monstruosité.

### *Un monstre parmi d'autres*

Notons pour finir que le loup-garou médiéval n'échappe pas aux traits types de la monstruosité, comme celui que nous avons vu dans l'extrait précédent : la laideur.

Dès le XII<sup>e</sup> siècle, un fragment de chanson de geste relatant l'enfance de Charlemagne, *Mainet*, s'en fait l'écho. À Blanchandine lui faisant remarquer que Mainet – en vérité Charlemagne sous un nom d'emprunt – n'est pas du même rang qu'elle et qu'elle ne peut donc pas l'aimer, Galiene répond :

---

<sup>313</sup> *Ibidem*, p. 322, §575.

Miels aim le soldier tout nu en son bliaut  
 Que les trente roiaumes a Braiman l'escorfaut :  
 Tant est vieus et roigneus k'il samble carinaut ;  
 Ainc de mes ieus ne vis nul si tres lait marpaut :  
 Lais est et *reschigniés* com leus warous en gaut.  
 Ja Mahomet ne place que le mien cors travaut.  
*Ne ja sa vielle roigne* ne sa pance m'escout !  
*Miels vauroit estre morte* au nom de saint Cicaut<sup>314</sup>.

La mention de saint Cicaut, saint par ailleurs énigmatique<sup>315</sup>, ne revient qu'une fois avec le loup, dans une fable de la première rédaction du recueil intitulé *Isopet*, datant de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>316</sup>. Quoiqu'il en soit, la description peu flatteuse de l'homme que Galienne rejette place le garou au panthéon de la laideur.

Topique de la monstruosité est aussi la pâleur que soulignent certains textes. Entre le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle et le milieu du XV<sup>e</sup> siècle, dans ses *Miracles de sainte Genevieve*, Clotilde de Sennewaldt met en scène plusieurs malades que Geneviève finira par guérir. L'un d'entre eux, le Fièvreux, décrit ainsi sa maladie :

Ha, nostre dame de Montfort !  
 Je tremble dent a dent, hareu !  
 Se j'estoye .I. droit leu gareu,  
 Sy ay je assez have couleur.  
 An Diex, que je sens de douleur<sup>317</sup>.

La pâleur dont il est question ici n'est bien entendu pas celle du teint de peau qui a fait le succès d'une Yseult ou d'une Ydoine au *clair vis*. En lien avec la rage de dent, cette pâleur-ci est liée à toute une complexion malade dont souffre le Fièvreux. Le malade complète peu après la description de ses symptômes :

Les denz me refont enragier ;  
 Je ne puis boire ne mengier,  
 Tant sueffre d'angoisse et de rage,  
 Je crie comme .I. ours sauvage,  
 N'en durer ne puis doucement  
 Mez maulz qui sont durs durement<sup>318</sup>.

<sup>314</sup> *Mainet*, éd. Gaston PARIS, *Romania*, 4, Paris, 1875 p. 315sq. Les parties en italiques ont été récupérées par Charles Samaran grâce à une lecture du manuscrit aux rayons ultra-violets, travail dont il livre le résultat dans : SAMARAN Charles, « Lecture sous les rayons ultra-violets », *Romania*, 53, Paris, 1927, p. 289-300. Les pages sur *Mainet* vont de 291 à 297.

<sup>315</sup> Sur ce saint, on lira : ZUFFEREY François, « Sur les traces de saint Cicaut », *Romania*, 129, 2011, p. 216-222 ; VIELLIARD Façoise, « Saint Sicaud », *Romania*, 434-435, 1988, p. 383-385. Françoise Vielliard voit dans le nom Cicaut une déformation de saint Sigisbaud de Lorraine, mais cela est réfuté par François Zufferey.

<sup>316</sup> *Du loup et du mouton*, in *Isopet I*, éd. Albert PAUPHILET, Paris Gallimard (La Pléiade), 1951, p. 519-20, ici p. 519, Fable XLVII, v. 19-22 : « Dit le Loup : « De ce ne me chaut ; / Saumon samblés, par saint Siquaut, / Et pour saumon vous mangeré, / Et trestout vous devoureré. »

<sup>317</sup> CLOTILDE DE SENNEWALDT, « *Les Miracles de saint Geneviève* » *neu herausgegeben nach der einzigen Handschrift 1131 der Pariser Bibliothek Sainte Geneviève. Ein Beitrag zur Geschichte des Heiligenspieles im mittelalterlichen Frankreich*, Hildesheim, Verlag Dr. H. A. Gerstenberg, 1975, v. 2675-2679.

<sup>318</sup> *Ibidem*, v. 2684-2689.

Les traits typiques de la monstruosité sont ici associés à des motifs récurrents lorsqu'il est question du *garou* : la rage et la figure de l'ours, mais surtout un rapport problématique à la dévoration (le jeûne forcé) et à la morsure (*je temble dent a dent*). Ce fiévreux se prenant pour un loup-garou doit sans doute beaucoup au rapprochement de la lycanthropie et de la mélancolie qu'ont pu faire le dominicain Vincent de Beauvais<sup>319</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle ou les médecins de l'Antiquité tardive que nous avons déjà rapidement évoqués. Par ailleurs, ce n'est pas le seul lien établi entre le loup et les maladies, car, nous y reviendrons, la médecine médiévale connaît le *lupus*, le chancre dévorant<sup>320</sup>.

Le loup-garou n'échappe pas non plus aux longues énumérations dont est friande la littérature médiévale. En effet, dans un procédé cumulatif épique, le loup-garou est parfois associé à d'autres fauves et il est alors difficile de véritablement le distinguer des créatures qu'il côtoie. Ce phénomène d'accumulation se retrouve notamment dans des descriptions épiques, comme celle du combat de Robert, le Diable pénitent, contre les Turcs :

En yaulz se fiert tous a estrous ;  
 Onques l'yuns ne leus warous                     3044  
 Ne fist grant essil de proie  
 Com Robiers fist a celle voie<sup>321</sup>.

Ce phénomène d'indifférenciation touche aussi les créatures monstrueuses ou surnaturelles et n'est pas qu'un procédé épique.

En effet, le loup-garou est volontiers associé à d'autres êtres ayant à la fois une part humaine et une part surnaturelle, comme le *luiton* et les *masques*, c'est-à-dire les sorcières. En ancien français, ceci apparaît en milieu bourguignon au XV<sup>e</sup> siècle dans le *Champion des Dames* de Martin Le Franc (1410-1460) :

« Helas tu n'as parlé des masques :  
 Je te pry que nous en contons,  
 Dist l'adversaire, et de leurs frasques,  
 Se ce sont varous ou luitons,                     17380  
 Se vont à pié ou sur bastons,  
 Se volent en l'air comme oysiaux,  
 Se mengüent les valetons.  
 Dis en, amoureux damoiseaux<sup>322</sup> !                 17384

<sup>319</sup> VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum Naturale* : « Est quaedam melancholiae species qui patitur galli canisque similitudinem habere sibi videtur ; unde et ut gallus clamat vel ut canis latrat ; nocte ad monumenta egreditur, ibique usque ad diem moratur. Huius color signa citrinus, oculi obscuri, sicci, concavi, os quoque siccum et sit bundum, in pedibus et in facie vulnera et pustula quia frequenter offendens cadit. Talis numquam sanatur, et haec passio a parentibus haereditatur. »

<sup>320</sup> Sur le loup comme maladie, lire plus loin en III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, p. 399-409.

<sup>321</sup> *Robert le Diable*, éd. et trad. Élisabeth GAUCHER, Paris, Champion (CCMA), 2006, v. 3043-3046.

<sup>322</sup> MARTIN LEFRANC, *Le Champion des Dames*, t. 4, éd. Robert DESCHAUX, Paris, Honoré Champion, 1999, v. 17377-17384.

Les rapprochements s'expliquent parfois. Pour ce vers de Martin Le Franc (*Se ce sont varous ou luitons*, v. 17380), rappelons l'homophonie partielle, notée plus haut, entre *leu* garou et *luitons* : elle pousse John B. Berners à traduire *luiton* en anglais par *werewolf in the se*. Or, ici, l'association du *garou* et du *luiton*, encouragée par cette même homophonie, contient sans doute un écho de la dissociation du garou et du loup, déjà très courante au XII<sup>e</sup> siècle chez Gautier de Coinci<sup>323</sup>. En vérité, le cas n'est pas isolé chez Martin Le Franc. Au tout début de son œuvre, il associe déjà le *lu*-pard et le *luiton* dans un même vers<sup>324</sup>.

Par ailleurs, à l'époque du *Champion des Dames*, l'assimilation du varouisme à la sorcellerie (« masques », v. 17377) due au souci de l'Église de diaboliser et de condamner les souvenirs de croyances païennes est consommée. L'accumulation des motifs « sorciers » en attestent, comme la locomotion sur un bâton et le vol (« Se vont à pié ou sur bastons, / Se volent en l'air [...] », v. 17381-2), de même que l'accusation de cannibalisme, en particulier sur les enfants (« Se mengüent les valetons », v. 17382). Quelques vers plus tard, une seconde énumération du même type associe, entre autres, le loup-garou et Mélusine :

Et tu qui sembles tant habile,	
N'as tu n'a voisin n'a voisine	
Ouý parler du trou Sebile,	
Et aussy de la Melusine,	17756
Et de mainte aultre sauvagine,	
Loups varous, fees et luitons	
Pires que la gent sarrazine ?	
Ce n'est pas songe, n'en doubtons <sup>325</sup> .	17760

À nouveau, plusieurs êtres surnaturels sont énumérés, pêle-mêle. Ce passage renvoie à leur caractère païen et dangereux (« pires que la gent sarrazine », v. 17759), mais, surtout, il affirme leur existence réelle : « Ce n'est pas songe, n'en doubtons » (v. 17760).

À la toute fin du XV<sup>e</sup> siècle, le loup-garou est venu grandir les cohortes infernales, comme le montre encore le *Mystère de Saint Martin* d'Andrieu de la Vigne. Au début de ce mystère, on assiste en effet à la colère de Lucifer qui désespère de réunir ses troupes, constituées d'un grand nombre de créatures diverses :

Ou estes vous, traistres, villains mastins ?  
Que faictes vous, detestables mutins ?

<sup>323</sup> « Et si a tant warous et leus », *D'un archevesque*, v. 508 ; « De ces warous et de ces leus », *D'un archevesque*, v. 535 ; « De culuevre nos font anguille, / Aignel de warol et de leu », *D'un archevesque*, v. 1336-37 ; « Que n'est lyons, waroz ne leuz », *D'un Vilain*, v. 300 ; « Vers s'ame est bien waroz et leuz / Et pires que wains enragiez », *Comment Nostre Dame sauva un home*, v. 243-4. Pour les citations complètes et les éditions, nous nous permettons de renvoyer aux pages concernant Gautier de Coinci, ici même, p. 69-76.

<sup>324</sup> MARTIN LEFRANC, *Le Champion des Dames*, t. 1, éd. Robert DESCHAUX, Paris, Champion, 1999, v. 1823-4 : « Que les lupars et les lutons / Ne gisent plus dessus leurs branches ».

<sup>325</sup> MARTIN LEFRANC, *Le Champion des Dames*, t. 4, éd. citée, v. 17753-17760.

Quoi ? Dormez vous maintenant ? Qu'esse cy ?  
 Deables d'enffer, loups garoux et lutins,  
 Corps fantastiques, fors esprits serpentins,  
 De par le deable venez trestous icy ;  
 Avancez vous, car j'ay le cœur transsi  
 Et tout le corps de grant despit noircy ;  
 Sortez dehors, que la malle tempeste,  
 La malle rage et malle mort aussi,  
 Villaynement, ains que partez d'icy,  
 Vous puisse a tous fouldroyer corps et teste !  
*Icy sortent les deables de leurs secretz, l'un cy, l'autre la, avecques feu et  
 fouldre horrible, crians et braillans comme il appartient*<sup>326</sup>.

Ces énumérations associant le garou et d'autres créatures sont typiques de la fin du Moyen Âge et elles perdureront. Nous les retrouvons, en effet, dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle chez François Rabelais : « Comme aduenente la lumiere du clair Soleil disparent tous Lutins, Lamies, Lemures, Guaroux, Farfadetz et Tenebrions<sup>327</sup> ». Résultant, au Moyen Âge, d'une volonté de gommer les spécificités de chacune de ces créatures, elles révèlent tout de même l'existence d'une tradition du *garou*, d'une présence de l'homme loup dans les croyances populaires.

S'il est depuis longtemps déjà une être diabolique, au XV<sup>e</sup> siècle, le loup-garou devient donc à proprement parler une créature infernale. Cependant, à côté de ces énumérations, certains textes de la fin du Moyen Âge se font le relais des croyances populaires.

Les *Évangiles des Quenouilles*, véritables condensés de croyances populaires flamandes de la fin du XV<sup>e</sup> siècle<sup>328</sup>, livrent de nombreuses informations sur le loup-garou. Ainsi, nous apprenons que le changement de forme advient « souvent en yver entre le Noel et la Chandeleur<sup>329</sup> ». Cela intègre les loups-garous aux croyances calendaires et révèle que cette créature est liée à une problématique de l'incarnation. Un recueil tel que les *Évangiles des Quenouilles* montre également que l'on ne peut dissocier absolument le garou ecclésiastique d'un garou qui serait le tenant des survivances de paganisme. L'interaction de l'un à l'autre est constante. Ainsi, nous apprenons que le garou se métamorphose « de nuit », ce qui est assez vague, mais peut témoigner du caractère diabolique de la créature, comme le fait de tenir en sa main une « chandaille benoite » sans l'allumer pour se protéger de la créature. Il existe diverses manières de se protéger du monstre, qui ne semblent, elles, pas relever outre mesure d'une christianisation du loup-garou, comme avoir un chat, ou « traîner sa coroit ou son escourceul sur la

<sup>326</sup> ANDRIEU DE LA VIGNE, *Le Mystère de Saint Martin*, éd. André DUPLAT, Genève, Droz, 1979, v. 43-54 et prose qui suit.

<sup>327</sup> FRANÇOIS RABELAIS, *Le Tiers Livre*, éd. M.-A. SCREECH, Genève, Droz, 1974, p. 174, 88.

<sup>328</sup> Sur les *Évangiles des Quenouilles*, lire : PAUPERT Anne, *Les fileuses et le clerc. Une étude des Évangiles des Quenouilles*, Paris, Champion ; Genève, Slatkine, 1990.

<sup>329</sup> *Les Évangiles des Quenouilles*, éd. Madeleine JEAY, Paris, J. Vrin, Montréal, PU de Montréal, 1985, p. 143.

terre » après soi. Là encore, l'information est importante pour l'étude du loup-garou médiéval, car elle insiste sur un groupe de motifs majeur et récurrent pour se protéger de la dévoration du monstre dévorant : le don au loup visant à substituer une victime ou un objet sacrificiels à la proie du loup-garou. Et s'il « n'est riens si dangereux que leur rencontre, » les doctes dames des *Évangiles des Quenouilles* semblent bien mieux armées pour résister aux loups-garous que Gautier de Coinci. Il faut dire que ces garous-ci, loin d'être des diables, ne sont que leurs maris. Le varouisme, en effet, est affaire de famille<sup>330</sup> comme nous le « dist une autre vieille : Se un homme a tele destinee d'estre leu warou, c'est fort se son filz n'en tient. Et se filles a et nulz filz, volentiers sont quauquemaires<sup>331</sup>. »

Malgré donc la diabolisation du garou sous la plume des auteurs chrétiens, malgré son destin littéraire en tant que *merveille*, les témoignages des *Évangiles des Quenouilles* montrent que le loup-garou des croyances populaires que condamnait Burchard de Worms existe bel et bien, et celui-là n'est pas qu'un simple loup.

À la fois être de métamorphose ou simple loup anthropophage, figuration du diable et enragé maladif, le loup-garou évolue tout au long du Moyen Âge. Certains motifs sont communs aux différents pôles d'écriture, en premier lieu : la voracité du *warox*. Les différents sens donnés au mot *garou* recourent souvent ceux du *wer(e)wolf* et prouvent, sans le recours à la linguistique, que *garou* est bien un mot dérivé de *wer(e)wolf*. Le loup-garou est une figure plurielle, mais, étonnamment, ses apparitions renvoyant explicitement à la métamorphose sont les moins nombreuses. Pour l'Eglise qui l'assimile rapidement aux sorcières, il est un diable terrifiant de par sa propension à la dévoration, tandis qu'il acquiert par son apparition dans *Guillaume de Palerne* un potentiel parodique certain que les auteurs ont su réutiliser avec efficacité, que ce soit dans les *Miracle de sainte Geneviève* ou la littérature de divertissement avec *Perceforest* et les farces.

Étudier les occurrences des mots *garou* et *wer(e)wolf* nous a permis de relever un certains nombres de thèmes, qui vont à présent nous aider à pister la bête là où n'est pas nommée.

---

<sup>330</sup> Sur l'atavisme du varouisme, lire : LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age, Histoire du Double*, Paris, Imago, 2005, p. 127-33.

<sup>331</sup> *Les Évangiles des Quenouilles*, éd. Madeleine JEAY, Paris, J. Vrin, Montréal, PU de Montréal, 1985, p. 143. La dimension surnaturelle du septième enfant est une donnée remarquablement stable. En 1845, Karl MÜLLENHOFF rapporte encore une anecdote qu'il a entendue à Dithmarschen selon laquelle la septième fille d'une maisonnée est née cauchemar (*Nachtmähr*) (*Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg*, Kiel, Schwerssche Buchhandlung, 1845, livre 2, p. 259-60). Pour l'Espagne : VAZ DA SILVA Francesco, « Iberian seventh-born children, werewolves, and the dragon slayer : a case study in the comparative interpretation of symbolic praxis and fairytales », *Folklore*, 114/3, 2003, p. 335-353.

## I. 2 Les crypto-garous

L'étude lexicale a permis de constater que les mots *wer(e)wolf* et *garou* ont évolué tout au long du Moyen Âge. Ils désignent tantôt l'homme se changeant en loup, tantôt un simple loup anthropophage, et ils peuvent revêtir, du fait de leur emploi par les religieux, les significations de « brigand » ou « hérétique », n'ayant plus rien en commun avec le loup ni la métamorphose. Ils sont enfin parfois synonymes de « diable » ou bien désignent le *lupus rapax* des écritures. Cependant, certains auteurs, comme Giraud de Barri, connaissent le phénomène du varouisme sans pour autant nommer la bête, ce qui montre que les noms médiévaux de l'homme loup ne sont pas employés de manière systématique pour désigner les métamorphoses en loup. Le pistage du loup-garou au gré des occurrences de son nom ne peut donc constituer qu'une première étape de notre méthode dans l'étude de cette figure, car elle ne permet pas, à elle-seule, de rendre compte de l'ensemble de ses apparitions. Ainsi, plusieurs garous, et des plus connus, comme le chevalier Melion ou le baron *bisclavret*, n'ont pu être évoqués car les lais ne mentionnent pas le terme de *garou* pour désigner le héros.

Il convient donc de poursuivre la constitution du corpus médiéval du loup-garou par une recherche des spécimens anonymes en nous aidant d'un ensemble de motifs attachés à la figure de l'homme loup, dont les occurrences trahissent dans les textes la présence incognito. L'étude des noms du loup-garou fait en effet apparaître des motifs récurrents et topiques de l'animalité monstrueuse, comme la voracité et l'enlèvement d'humain, ainsi qu'un rôle important de la peau. Au nombre de ces motifs compte, également, la métamorphose de l'homme en loup, quasi-omniprésente dans la figure moderne du loup-garou. Ce dernier motif sera, d'un côté, le point de départ de notre étude des crypto-garous et notre fil rouge dans la constitution de notre corpus. De l'autre, il nous amènera à faire le constat d'une indépendance du garou vis-à-vis de son nom. Puis, nous verrons que ce changement de forme n'est, en vérité, qu'un phénomène parmi d'autres du passage de l'homme au loup. Le fait est que la métamorphose en loup véhiculée parfois par les mots *wer(e)wolf* et *garou* ne représente qu'une des nombreuses tentatives d'expliquer le passage de *forme* et de *nature* de l'humain au loup, de dire le lien qui, dans l'imaginaire, associe l'homme à cette bête.

On a vu par ailleurs qu'une langue aussi utilisée au Moyen Âge que le latin n'a pas de mot pour désigner spécifiquement l'homme se changeant en loup. Le terme de *versipellis* englobe pendant l'Antiquité un phénomène de changement de forme indépendant de la métamorphose ovidienne et s'appliquant à un champ bien plus vaste que celui du seul homme

loup. Cependant, le mot *versipellis* ne désigne plus au Moyen Âge que les hérétiques ou la duplicité morale<sup>332</sup>. Pour désigner le passage de l'homme au loup, l'ancien français et le latin usent de locutions, de périphrases, utilisées nous le verrons, qu'il soit question d'un changement de forme, d'un rêve, d'une possession, d'un dédoublement ou d'une métaphore et dont les plus utilisées sont, pour le latin *se vertere in lupos* et *esse lupus*. Dans un premier temps, la mise en commun de ces divers phénomènes de varouisme nous conduira à formuler l'idée d'une « tournure lupine », désignant l'apparition du garou-loup dans le texte. Toutes ces représentations s'accordent sur la nature humaine du loup-garou. Dans un second temps, nous montrerons que la nature humaine du loup-garou n'est pas une évidence, et que ce monstre est plutôt caractérisé par son incarnation problématique.

### I. 2. 1 *Se vertere in lupos* : les garous anonymes et la tournure lupine

Afin de compléter l'inventaire des loups-garous de la littérature médiévale, il nous faut partir en quête des spécimens dont les apparitions ne sont pas annoncées par les noms *garou* ou *wer(e)wolf*. Cela pose évidemment la question de savoir comment les reconnaître et la tâche est compliquée par le fait que le sens des mots *garou* et *wer(e)wolf* évoluent au gré des représentations que les auteurs médiévaux se font de la créature<sup>333</sup>. Pour le lecteur qui nous est contemporain, la notion de métamorphose d'un homme en loup reste sans doute le motif qui évoque le plus immédiatement le varouisme, et ce même si le mot « loup-garou » n'est pas prononcé. Il s'agit donc d'un critère d'identification qui a survécu et il convient de commencer notre recherche des loups-garous anonymes dans la littérature médiévale par des occurrences de métamorphoses en loup non identifiées par un mot-concept. Le corpus du loup-garou s'agrandira ainsi d'un nombre de spécimens, essentiellement médiévaux, que l'absence de nom ne permet pas d'identifier au premier abord. Ce premier pas nous permettra également d'isoler des locutions récurrentes comme « devenir loup », « se changer en loup », lesquelles sont présentes aussi bien dans des textes en français et en allemand qu'en latin. Dans un second temps, nous verrons que ces périphrases ne se limitent pas à décrire une métamorphose *stricto sensu*, mais qu'elles sont utilisées de façon indifférenciée par les auteurs pour désigner les conceptions diverses du passage de l'homme au loup coexistant au sein de la Chrétienté médiévale : métamorphose, possession diabolique, dédoublement, rêve... Si les auteurs opposent souvent les manières de se faire loup, le langage, lui, peine à réellement les différencier et crée ainsi des ponts entre ces imaginaires divergents que lie un écheveau de motifs sem-

---

<sup>332</sup> Sur le *versipellis*, lire plus haut en I. 1. 1 *Versipellis*, p. 31-55.

<sup>333</sup> Lire plus haut, en I. 1 Quelques noms du loup-garou médiéval, p. 55-92.



blables. Ce dernier consiste en l'apparition physique, au sein d'un récit, d'un loup à partir d'un homme. À ce processus d'incarnation du loup, nous donnons le nom de « tournure lupine ».

*Zu Wolf werden, devenir loup : la métamorphose par locutions*

Le Moyen Âge tardif de langue allemande produit plusieurs textes évoquant explicitement un changement de forme en loup sans pour autant nommer le *Werwolf*. Une tendance à la dissociation de la figure et du nom qui la désigne se dessine donc et le *Werwolf* est alors identifiable par une locution verbale, « [zu] *Wolf werden* », signifiant qu'un loup s'incarne au sein du récit.

Vers 1431, Hans Fründ (vers 1400 – avant le 10 mars 1469) fait un rapport au juge de sa commune sur les coutumes des sorciers en Valais suite à l'une des premières chasses à l'homme ayant eu lieu en 1428. Dans les procès de sorcellerie, la métamorphose en loup est un pouvoir donné par le diable :

Ouch waren iro vil under inen, die der böse geist leret, dz sy ze wolffen wurden, des sy selber düchte und nit anders wusten, wann dz sy wolff werint, und wer sy ouch dennzemâl sach, der wuste ouch nit anders, wonnt das einer oder eine ein wolff were uff die stund; und erluffen ouch schaff, leMBER und geiß, und assen die also **röw in eines wolffes figur**, und wenne sy wolten, so wurden sy widerumb ze mōnschen als ee<sup>334</sup>.

Tout en affirmant l'ascendance diabolique du loup-garou, le chroniqueur suisse peine cependant à différencier par la langue le discours qu'il souhaite véhiculer (possession, illusion) de la croyance dont il fait état (pouvoir de métamorphose). Dans la même phrase en effet, le diable enseigne aux sorciers le pouvoir d'être loup (*der böse geist leret, dz sy ze wolffen wurden*), mais il semble en même temps qu'il leur fasse seulement croire à ce pouvoir (*des sy selber düchte und nit anders wusten, wann dz sy wolff werint*). Or, c'est par une même tournure, « [zu] *Wolf werden* », que Hans Fründ dénonce la mystification diabolique et qu'il affirme le pouvoir de changer de forme à volonté (*wenne sy wolten*). Il en résulte une certaine confusion, laquelle est, en vérité, révélatrice du fait que dans l'esprit des hommes de ce pre-

---

<sup>334</sup> HANS FRÜND, « Rapport sur la chasse aux sorciers et aux sorcières menée dès 1428 dans le diocèse de Sion », in Martine OSTORERO, Agostino PARAVICINI BAGLIANI, Kathrin UTZ TREMP en collaboration avec Catherine CHÈNE (dir.), *L'imaginaire du sabbat, édition critique des textes les plus anciens (1430 c. – 1440 c.)*, *Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale*, 26, 1999, p. 36. Trad. Catherine CHÈNE, p. 37 : « Parmi eux, il y en avait beaucoup à qui le mauvais esprit apprend à devenir des loups, ce qui leur semblait personnellement <se produire>, et ils ne savaient plus rien d'autre si ce n'est qu'ils étaient des loups et ceux qui les voyaient ne savaient rien d'autre non plus, si ce n'est que tel ou tel était loup à ce moment ; et ils couraient également après les moutons, les agneaux et les chèvres qu'ils mangeaient crus sous l'aspect de loups. Et quand ils le voulaient, ils redevenaient des hommes comme ils l'avaient toujours été. »

mier tiers du XV<sup>e</sup> siècle deux conceptions de la tournure lupine coexistent : une vision chrétienne (la possession), une vision dite populaire ou païenne (la métamorphose).

À la fin du XV<sup>e</sup> siècle, dans le second sermon sur les sorcières de son recueil intitulé *Die Emeis (Von der Omeissen)*, le prédicateur Johannes Geyler von Kaysersberg questionne lui aussi la nature du pouvoir de métamorphose : « *Du sprichst waz sol ich halten von dē hexē können sie oder mögen sy den menschen verwandelen/ Als die menschen in wólff/ in schweĩ/ in vōgel*<sup>335</sup>. » Nous avons vu plus haut que pour ce prédicateur strasbourgeois, le mot *werwolf* désignait un gros loup anthropophage<sup>336</sup>. Ici, pour décrire le pouvoir de métamorphose des sorcières, lequel ne se limite d'ailleurs pas à la forme lupine, Johannes Geyler von Kaysersberg utilise une locution verbale, « *einen Menschen in Wolf verwandeln* » (« transformer un homme en loup »). Suivant, comme Hans Fründ, les canons de la réflexion théologique sur la métamorphose, le prédicateur n'associe pas le *wer(e)wolf* en lien avec le pouvoir de métamorphose des sorcières, puisque le premier n'est qu'un simple animal et que les secondes sont mystifiées par le diable, leur faisant seulement croire en leur pouvoir de métamorphose sans pour autant le leur donner.

Cela signifie-t-il, qu'au XV<sup>e</sup> siècle, le mot *Werwolf* ne désigne jamais la métamorphose de l'homme en loup ? De fait, on pourrait penser que cette absence de mot pour signifier spécifiquement la métamorphose de l'homme en loup est due à la contamination du loup-garou et de la sorcellerie et donc à un certain brouillage des pistes, volontaire ou non. Cependant, l'absence de dénomination de la tournure lupine en allemand n'est pas propre aux procès ou aux écrits didactiques chrétiens.

Ainsi, à Constance, le poète Hermann von Sachsenheim évoque une métamorphose en loup dans son poème en vers datant de 1453 et intitulé *Die Mörin*. Le contexte n'y est pas celui d'un procès de sorcellerie et pourtant, là encore, le mot *Werwolf* n'apparaît pas. En effet, le passage de l'homme au loup est exprimé par la locution « *Wolf werden* » :

Du künigin sach den Eckhart an  
Und sprach : bertting, geswig der wort !  
Liefst du in grüne walde dort  
Und *werst ain wolff*, das echt ich clain<sup>337</sup>.

---

<sup>335</sup> JOHANNES GEYLER VON KAYSERSBERG, *Die Emeis*, Straßburg, Johann Grüninger, 1516, folio XLIIv<sup>o</sup> (Suite à une erreur de pagination, le folio porte le numéro XLIII). Traduction : « Tu dis : Que dois-je penser des sorcières ? Ont-elles le pouvoir ou la science de métamorphoser les hommes ? de les changer en loups, en cochons, en oiseaux ? »

<sup>336</sup> Lire plus haut, en I. 1. 2 *Wer(e)wolf*, p. 55-69.

<sup>337</sup> HERMANN VON SACHSENHEIM, *Die Mörin*, éd. Horst Dieter SCHLOSSER d'après le manuscrit de Vienne ÖNB 2946, Wiesbaden, 1974, p. 109, v. 2050-2054. Notre Traduction : « La reine regarda Eckhart et dit : moine, ne dis pas mot ! Que tu ailles dans la verte forêt et deviennes un loup, j'y travaillerai. »

A la fin du XV<sup>e</sup> siècle, c'est le poète originaire du Wurtemberg Michel Beheim qui, dans une traduction d'un texte latin, évoque une métamorphose en loup, de nouveau sans nommer le *wer(e)wolf* :

Auch wirt unglaub da ist gepreüt,  
das man gelaubet, das die leüt  
zu wolffen werden, das sind neüt  
wann cherczerlich unglaben<sup>338</sup>.

Nous ne savons pas quel texte latin traduisent ces vers, mais pour ce qui est du loup-garou, la substance en est classique et revient souvent sous la plume des auteurs savants : la croyance en la métamorphose relève de la superstition populaire. Comme ses prédécesseurs, l'auteur fait preuve d'une certaine distance vis-à-vis de ces « superstitions ridicules » (« *cherczerlich unglaben* »).

Pour décrire l'incarnation lupine, les textes qui viennent d'être cités utilisent quasiment toujours la même formulation : « *[zu] Wolf werden* », c'est-à-dire « devenir un loup », mais pas le terme *wer(e)wolf*. L'absence de mot-concept a conduit certains chercheurs à affirmer que la croyance populaire au loup-garou n'existe pas dans les régions où le nom n'apparaît pas. C'est ce que fait Ernst-Dietrich Gütting dans son édition des poèmes de Beheim :

*Kann, selbst unter Berücksichtigung der Tatsache, dass wir nur über Widerspiegelungen aus gelehrten Kreisen verfügen, von einem weit verbreiteten Volksglauben vom Werwolf bis zum 15. Jahrhundert überhaupt die Rede sein? Es kommt nicht von ungefähr, dass von den mittelhochdeutschen Dichtern keiner den Namen „Werwolf“ nennt. Auch Michel Beheim, der behauptet das die lüt / zu wolffen werden kennt den Volksglauben nicht. Die wesentlichen Züge der Werwolfsage, das Periodische und Reversible der Verwandlung, unterschlägt er, kann aber auch den Begriff „Werwolf“ nicht nennen, da ihm dieser anscheinend nicht bekannt ist<sup>339</sup>.*

Une telle déduction peut sembler hâtive : un auteur peut très bien mobiliser une matière précise sans la nommer tout en sachant qu'un public averti saura de quoi il retourne. De plus, elle réduit le loup-garou à un nombre restreint de motifs, la périodicité et la réversibilité de la métamorphose, sans l'évocation desquels un loup-garou ne serait pas identifiable comme tel. Enfin, l'affirmation selon laquelle la croyance en l'homme loup n'est pas répandue au sein du

---

<sup>338</sup> GÜTING Ernst-Dietrich, « Michel Beheims Gedicht gegen den Aberglauben und seine lateinische Vorlage », *Forschung und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg 1974-1977*, p. 200. Cité par LOREY Elmar, *Wie der Werwolf unter die Hexen kam. Zur Genese des Werwolfprozesses*. Source : <http://www.elmar-lorey.de/werwolf/genesetexte.htm>.

<sup>339</sup> GÜTING Ernst-Dietrich, « Michel Beheims Gedicht », art. cité, p. 209. Nous traduisons : « Peut-on affirmer, même en considérant que nous ne disposons que de ce que nous renvoient les cercles d'érudits, qu'il y ait eu une croyance au loup-garou très répandue au sein du peuple avant le XV<sup>e</sup> siècle ? Il n'est pas dû au hasard qu'aucun des poètes du moyen haut allemand ne connaisse le nom « Werwolf ». Michel Beheim lui-même, qui prétend que les hommes deviennent des loups, ne connaît pas la croyance populaire. Il omet les principaux traits de la légende du loup-garou que sont la périodicité et la réversibilité de la métamorphose et il ne peut pas non plus nommer le concept « Werwolf », car celui-ci lui est, semble-t-il, inconnu. »

peuple est fausse. Il ne faut pas, à cause de l'absence d'un mot conceptualisant la chose, conclure que la croyance en un homme métamorphosé en loup était inconnue. Burchard de Worms, Gervais de Tilbury et même le prédicateur strasbourgeois Kaysersberg... Les auteurs médiévaux « savants » font souvent la remarque que la métamorphose de l'homme en loup est, justement, une croyance issue du domaine populaire.

Il faut donner raison à E.-D. Güting sur un point : il semble que dans l'Allemagne du XV<sup>e</sup> siècle, le terme *Werwolf* n'est pas utilisé pour désigner la métamorphose en loup. Pourtant, le mot est connu et apparaît, nous l'avons vu<sup>340</sup>, dans les chroniques de la ville de Cologne et dans les sermons de Johannes Geyley von Kayserberg. Mais il ne désigne dans ces deux textes qu'un gros loup anthropophage. A Nürnberg, un contemporain de Beheim, Hans Sachs (1494-1576), familier de la matière biblique et antique dont il tira des drames et des proverbes en vers, connaissait lui aussi le terme *Werwolf*<sup>341</sup>. Faut-il en conclure que les auteurs de langue allemande ne disposaient plus, dans l'Allemagne du Sud du XV<sup>e</sup> siècle, du terme adéquat pour désigner une croyance bien vivante ?

Quoiqu'il en soit, cela corrobore l'idée d'une dissociation de la métamorphose et du mot qui la désignait au profit de périphrases descriptives. Qu'en est-il de l'ancien français ? Le terme *garou* n'y est pas non plus utilisé de manière systématique pour désigner l'homme devenu loup et cela se vérifie du Moyen Âge central jusqu'à la fin du Moyen Âge.

En effet, dès le XII<sup>e</sup> siècle, Marie de France utilise le mot *garvalf* pour désigner une simple « beste salvage<sup>342</sup> » anthropophage, comme les allemands du XV<sup>e</sup> siècle. De plus, comme eux, également, elle se sert d'une locution pour désigner l'homme qui se métamorphose (« Hume plusur garval devindrent<sup>343</sup> »). Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, dans le lai de *Melion*, le mot *garou* n'apparaît pas et le héros présente ainsi sa métamorphose : « leus devendrai grans et corsus<sup>344</sup> ». Dans ces deux lais, la locution « devenir loup(-garou) » est l'équivalent de l'allemand « *[zu] Wolf werden* », que l'on a rencontré dans les textes allemands de ce chapitre.

L'ancien français nous a légué également deux traductions des *Otia Imperialia* de Gervais de Tilbury, utiles pour notre étude car elles comprennent notamment le chapitre sur les loups-garous que nous avons cité plus haut. Rappelons le passage qui nous intéresse : « *Vidi-*

---

<sup>340</sup> Lire plus haut, en I. 1. 2 *Werwolf*, p. 62-63.

<sup>341</sup> GRIMM Jacob, *Deutsche Mythologie*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968, t. 3, p. 316.

<sup>342</sup> MARIE DE FRANCE, lai du *Bisclavret*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, éd. et trad. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, 2011 (CCMA), p. 309, v. 9.

<sup>343</sup> *Ibidem*, v. 7.

<sup>344</sup> Lai de *Melion*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, op. cit., p. 384, v. 164.

*mus enim frequenter in Anglia per lunationes homines in lupos mutari, quod hominum genus gerulfos Galli nominant, Angli uero were wolf dicunt*<sup>345</sup>. » Comment la locution *in lupos mutare*, « se changer en loup » est-elle rendue en ancien français ? Dans *Le livre de grant delict*, datant environ de 1280, Jean d'Antioche n'utilise pas le terme *garou*. En revanche, il pose l'équivalence entre la locution « devenir loup » et la *muance* qui désigne en ancien français le processus ou la forme résultant de la métamorphose<sup>346</sup>. Le chapitre s'appelle en effet « Des hommes qui *deviengnent loups* », et le traducteur d'Antioche l'introduit ainsi : « Une chose vous vueil je dire de telz *muances* qui adviengnent souvent en nostre paÿs, que aucuns *se muent en loups* par lunaysons<sup>347</sup>. » Au XIV<sup>e</sup> siècle, vraisemblablement entre 1320 et 1326<sup>348</sup>, Jean de Vignay dans ses *Oisivetez des Emperieres*, associe, lui, *muance* en loup et varouisme en citant nommément le *garou* : « Et je sai bien une chose, que en nostre terre, aucunes fois selonc les destinees des hommes et des lunoisons, ils sont aucuns qui sont *muez en lous* et sont apelez *garous*<sup>349</sup>. »

Les locutions descriptives montrent que la présence d'un loup-garou dans un texte n'est pas dépendante d'un nom permettant de l'identifier, mais elles nous révèlent également que le langage ne différencie pas véritablement les diverses représentations du passage de l'homme au loup coexistant au Moyen Âge.

Ainsi, à la charnière des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, le roman de *Ponthus et Sidoine*, met sur le même plan une métamorphose en veille et son équivalent onirique. Les Sarrasins se sont emparés de La Coulongne (La Corogne). Le Comte d'Esture feint de se convertir à la religion de l'occupant afin de siéger au gouvernement du roi sarrasin Brodas. Lorsque les chrétiens reviennent s'emparer de la ville, le Comte prévient le roi sarrasin Brodas que la ville est pillée par ces derniers. Mais, Brodas craint que son vassal ne le trahisse, ainsi que le lui a suggéré son rêve, dans lequel il se voyait lui-même apparaître sous la forme d'un loup pourchassé par des chiens :

<sup>345</sup> GERVAIS DE TILBURY, *Otia Imperialia*, éd. S. M. BANKS et J. M. BINS, Oxford, Clarendon Press, 2004, I, 15. Le texte s'appelle « De oculis apertis post peccatum ».

<sup>346</sup> NOACCO Cristina, *La Métamorphose*, *op. cit.*, p. 49-50. Le terme est rare et désigne aussi bien une transformation physique qu'une transformation psychologique.

<sup>347</sup> PIGNATELLI Cinzia et GERNER Dominique, *Les traductions françaises des Otia Imperialia de Gervais de Tilbury par Jean d'Antioche et de Jean de Vignay*, Genève, Droz (PRF CCXXXVII), 2006, p. 402. Nous soulignons. On peut apprécier une traduction moderne du texte latin dans : GERVAIS DE TILBURY, *Le livre des merveilles (Divertissement pour un empereur, troisième partie)*, éd. Annie DUCHESNE, Paris, Les Belles Lettres (La Roue à Livres), 1992 ; DUSCHESNE Annie, *Gervais de Tilbury et les Otia Imperialia : commentaire et édition critique de la Tertia decisio dans les traductions françaises de Jean d'Antioche et de Jean de Vignay*, Thèse de Doctorat, Ecole nationale des Chartes, 1971.

<sup>348</sup> Sur la datation précise, voir discussion dans : PIGNATELLI Cinzia et GERNER Dominique, *Les traductions françaises des Otia Imperialia*, *op. cit.*, 2006, p. 103s.

<sup>349</sup> PIGNATELLI Cinzia et GERNER Dominique, *Les traductions françaises des Otia Imperialia*, *op. cit.*, p. 405.

[Le Comte d'Esture] vint devers le roy, effroyé. Le roy se levoit. Si le salua de par Mahommet, puis lui dit : « Sire, les crestiens sont venus [g]aster et piller vostre país et ne sont que à une lieue d'icy. – Sont ilz gueres, dit le roy ? – Si[re] je ne say, mès ilz ont bien soixante vaisseaulx selon ce que j'ay oÿ dire et que je le puis veoir. – Et ne sont ilz plus ? Par Mahon, mal y vindrent. Si vous di ge, fait-il, que **j'ay ennuit songié que je devenoie ung grant leu noir** et que vous me huyés ung levrier blanc et ung braquet, et que le levrier me occioit. – Haa, dit le conte, l'en ne doit pas croire en songes. – Vous dictes voir, dit le roy. Alez faire sonner les trompes et crier que tous se arment. Si prendrons ces ribaulx et ces pilleurs de mers, lesquelx je feray tous escorchier et detraire à coyés de chevaux. – C'est bien dit », ce dit le conte qui pensa qu'il yroit autrement<sup>350</sup>.

On peut arguer que ce rêve ne correspond pas à un vrai changement de forme. Cependant, il s'agit en vérité d'une (pré-)vision et, en cela, le rêve déborde sur la réalité. De fait, le Comte d'Esture prévient Brodas par ruse, afin que ce dernier fuie rapidement et sans escorte. Comme dans sa vision, Brodas sera en effet pourchassé et tué durant sa fuite. Par ailleurs, l'équivalence entre une métamorphose en veille et une métamorphose en rêve – même si elle n'est que symbolique – est pourtant faite, au moins par le langage. En effet, la locution utilisée pour signifier la forme lupine, ici « devenir un loup » porte sur un même plan le loup onirique et le loup (-garou) qu'est Melion.

Ces quelques exemples tirés des domaines allemand et français montrent que les textes ne font pas la différence entre l'occurrence onirique et la réalité, ni entre le simple déguisement et la métamorphose ou la possession diabolique. Il ressort également des textes que nous venons de citer que l'utilisation d'un terme désignant l'homme-loup n'est pas systématique au sein d'un même espace linguistique que ce soit en ancien français ou en moyen haut allemand. Les raisons de ne pas employer de mot concept sont nombreuses, comme l'évolution sémantique des mots *garou* et *wer(e)wolf*. Ainsi, en Allemagne, à la fin du Moyen Âge, le *wer(e)wolf* désigne essentiellement un loup anthropophage. Or, selon Elmar Lorey, dans les régions qui se servaient de termes descriptifs ou de locutions pour désigner le passage de l'homme au loup, le mot *Werwolf* ne se répand qu'à partir du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>351</sup>. Peut-être le mot-concept renvoie-t-il également à une matière populaire trop connue ? Auquel cas, ne pas citer le nom du loup-garou permet de se détacher d'un réseau de motifs trop exploité. Peut-être l'absence de référent démontre-t-elle au contraire la vivacité d'une matière populaire se laissant mal figer par un nom précis ? Quoi qu'il en soit, de nombreux loups-garous vont ainsi cachés.

---

<sup>350</sup> *Ponthus et Sidoine*, éd. Marie-Claude de CRÉCY, Genève, Droz (TLF), 1997, p. 139-140, XI, l. 927-944.

<sup>351</sup> LOREY Elmar M., *Wie der Werwolf*, Op. cit.

Nous l'avons vu en introduction de la thèse, l'étude du loup-garou médiéval s'inscrit dans une période où l'Église impose lentement son dogme dans les mentalités en dénonçant les croyances issues d'un fonds païen. Héritée pour ce point d'Augustin d'Hippone, la doctrine ecclésiastique affirme que seul Dieu possède le pouvoir de changer la forme physique des êtres. Selon le point de vue des clercs, il convient donc de rationaliser le changement de forme, de lui donner une explication plausible. Le rapport de Hans Fründ cité dans les pages qui précèdent montre que par « plausible » il faut entendre « en adéquation avec le *doxa* chrétienne ». La métamorphose en loup ou en un autre animal n'existe pas, c'est le diable qui possède sa victime ou abuse de ses sens. En revanche, bien que les représentations du phénomène changent, les locutions utilisées pour parler du passage de l'homme au loup restent les mêmes.

Cela est bien visible dans le *De Universo creaturam* que Guillaume d'Auvergne (ca. 1180-1249), nommé évêque de Paris le 10 avril 1228, achève vers 1231. Théologien et confesseur de Saint Louis, l'évêque Guillaume se fait le relai de la rationalisation de la métamorphose en loup par la possession diabolique. Il ne nomme pas le loup-garou, sans doute à dessein :

Erat quidam arreptitius et per dies arripiebat eum malignus spiritus et eousque dementabat, ut crederet *se esse lupum* ; in diebus autem arreptionis praecipitabat eum diabolus in locum absconditum, ibi relinquebat eum, tamquam mortuum ; tempore vero hujusmodi absconsionis intrabat diabolus lupum, vel ipsemet in specie lupi ostendebat hominibus se, et faciebat incursationes terrificas contra homines et animalia, ita ut a facie ejus fugerent, devorari timentes ab ipso. Erat quoque fama hominem illum lupum fieri per dies, et hoc ipse homo credebat sicut praedixi. Credebat insuper se esse lupum ipsum, qui faciebat incursationes hujusmodi ; quo audito venit quidam vir sanctus in regionem illam, in qua haec fiebant, praedicavit hominibus non esse verum, quod de homine illo credebant, videlicet, quod lupus fieret, adductusque ad locum, in quo jacebat quasi mortuus, ostendit hominem populo qui venerant ad hujusmodi spectaculum, atque coram hominibus eo excitato, et a vexatione hujusmodi liberato, ostendit ei lupum, et astantibus, quem homo ille credebat se esse, sicut etiam ipse coram omnibus qui aderant confessus est<sup>352</sup>.

---

<sup>352</sup> GUILLAUME D'AUVERGNE (GUILIELMI ALVERNI), *De universo creaturam. Opera omnia*, London, Robert Scott, 1674, p. 1043. Trad. Claude LECOUTEUX, *Elle courait le garou, Lycanthropes, hommes-ours, hommes-tigres, une anthologie*, Paris, José Corti, 2008, p. 43s. : « Un homme était possédé et certains jours un esprit malin s'emparait de lui et lui faisait perdre la raison au point qu'il s'imaginait être un loup ; dans ces jours de possession le diable le jetait dans un lieu écarté, l'y abandonnait, comme mort ; durant tout le temps où il disparaissait de la sorte, le diable entraînait dans un loup ou bien se montrait lui-même aux hommes sous l'apparence d'un loup et il attaquait de façon terrifiante hommes et animaux de telle sorte qu'ils fuyaient à sa vue, craignant d'être dévorés par lui. Le bruit courait que c'était cet homme qui se transformait en loup certains jours, et l'homme lui-même le croyait ainsi que je l'ai dit plus haut. Il croyait en outre que c'était lui le loup qui faisait des attaques de la sorte. Un saint homme apprit tout cela et se rendit dans la région où ces faits avaient lieu, et il expliqua aux gens que ce qu'ils croyaient à propos de cet homme, c'est-à-dire qu'il se métamorphosait en loup, n'était pas vrai. Conduit à l'endroit où il gisait, comme mort, il montra l'homme à la foule de ceux qui étaient venus assister à la scène et après l'avoir éveillé devant tout le monde et avoir mis fin à ses tourments, il lui mon-

A la suite d'Augustin d'Hippone, Guillaume d'Auvergne oppose deux niveaux d'interprétation<sup>353</sup>. Il dénonce une croyance païenne, la métamorphose cyclique en un loup anthropophage à laquelle croit le peuple (*erat quoque fama*), et il donne au phénomène une explication selon lui rationnelle : la possession de la victime par un diable illusionniste (*diabolus intrabat lupus et arreptitius*). Bien que la métamorphose soit rationalisée, la locution pour désigner le passage de l'homme au loup, elle, ne change pas (*se esse lupum ; lupum fieri*).

Étrangement, l'évêque de Paris ne donne pas de mot-concept identifiant le loup-garou. Pourtant, il est originaire d'Aurillac et connaît vraisemblablement des cas auvergnats de loups-garous, peut-être même ceux mentionnés par son contemporain Gervais de Tilbury. Nous pensons que l'oubli du mot-concept est ici volontaire. De fait, l'optique de l'évêque n'est pas de collecter des croyances, mais de les dénoncer. En effet, l'intervention du saint (*vir sanctus*) démêlant la machination du démon fait de ce texte un *exemplum*. Donne à ce texte valeur d'exemple notamment la variante chrétienne de la démorphose qu'est la dépossession : le saint, avec l'aide de Dieu, chasse le démon du corps de la victime. Si l'intervention d'un tiers est bien souvent nécessaire au retour du garou à l'humain, on note en revanche que, contrairement à la démorphose d'un Melion ou d'un baron *bisclavret* qui a lieu en privé<sup>354</sup>, l'évêque fait officier le saint au vu et au su de tous (*ostendit hominem populo qui venerant ad hujusmodi spectaculum*). Or, de ce point de vue, le fait de ne pas donner de nom précis au monstre permet de faire de ce cas de rationalisation un simple exemple, sans faire appel aux représentations que réveillerait le nom du monstre. Abusant de nos sens, le diable fait croire à une métamorphose en loup. Elle n'a rien de réelle (*non esse verum, quod de homine illo credebant*), point n'est donc besoin de crier au loup-garou.

Transcrits par des clecs, les récits de loups-garous sont très souvent christianisés, mais, contrairement à ce que suggèrent les faits rapportés par Guillaume d'Auvergne dans l'exemple précédant, l'assimilation du varouisme à la dogmatique illusion diabolique n'est pas systématique. En effet, les textes nous donnent parfois à voir d'autres phénomènes du passage de l'homme au loup, comme ce petit corpus évoquant un peuple de loups-garous celtes pratiquant le dédoublement.

---

tra, à lui, et à tous ceux qui étaient là, le loup qu'il croyait être, ainsi qu'il le confessa devant tous ceux qui se trouvaient là. »

<sup>353</sup> DUBOST Francis, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XI<sup>e</sup>– XIII<sup>e</sup> siècles)*. *L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Honoré Champion, 1991, p. 544.

<sup>354</sup> Sur l'isolement du changeur de forme au moment de la métamorphose à rebours, lire plus loin en III. 1. 1 Pudeur et nudité du changeur de forme, p. 322-335.



Les événements que nous rapportons au sujet de ce peuple celte figurent déjà au x<sup>e</sup> siècle dans la rédaction celtique de l'*Historia Britonum* de Nennius de Bangor<sup>355</sup>. L'exemple que nous citons est, lui, un peu plus tardif. Entre 1074 et 1084, un chapitre du *De Mirabilibus Hibernie* de l'évêque Patrick de Dublin, nommé *De hominibus qui se uertunt in lupos* présente les Scots, des ancêtres des Ecossais venant de l'Est de l'Irlande. Ce peuple sait prendre forme de loup à volonté sans se métamorphoser, car il pratique le dédoublement :

Sunt homines quidam Scottorum gentis habentes	96
Miram naturam maiorum ab origine ductam,	
Qua cito quando uolunt ipsos se uertere possunt	
Nequiter in formas lacerantum dente luporum.	
Unde uidentur oues occidere sepe gementes :	100
Sed cum clamor eos hominum seu cursus eorum	
Faustibus aut armis terret, fugiendo recurrunt	
Cum tamen hec faciunt, sua corpora uera relinquunt	
Atque suis mandant ne quisquam mouerit illa.	104
Si sic eueniat, nec ad illa redire ualebunt.	
Si quis eos ledat, penetrent si uulnera queque,	
Uere in corporibus semper cernuntur eorum.	
Si caro cruda herens in ueri corporis ore	108
Cernitur a sociis : quod nos miramur et omnes <sup>356</sup> .	

Chez les Scots, le varouisme est atavique, ils le tiennent de leurs ancêtres (*ab origine ductum*). On notera également que leur comportement est pareil à celui d'un loup ordinaire : ils s'en prennent au bétail et fuient devant les hommes qui crient ou les menacent avec des armes. Par ailleurs, il n'est pas fait mention de leur anthropophagie. En revanche, les Scots ne se métamorphosent pas, mais ils se dédoublent en abandonnant leur corps (« *sua corpora uera relinquunt* »). Le texte ne contient pas de mot-concept pour désigner ces loups-garous, mais une locution décrit, de manière similaire aux exemples précédents, ce nouveau phénomène du

<sup>355</sup> Le texte de Nennius traduit en français peut être lu dans Claude LECOUEUX, *Elle courait le garou*, op. cit., 2008, p. 33.

<sup>356</sup> PATRICK DE DUBLIN, *De mirabilibus Hibernie* XVI « De hominibus qui se uertunt in lupos », in *The writings of bishop Patrick 1074-1084*, éd. Aubrey GWYNN, Dublin Institute for advanced studies (scriptores latini hiberniae I), 1955, p. 62, v. 96-109. Traduction Bernard MERDRIGNAC, « Les loups, saint Guénoles et son double », in Sophie CASSAGNES-BROUQUET, Amaury CHAUOU, Daniel PICHOT et Lionel ROUSSELOT (dir.), *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, PUR (Histoires), 2003, p.457) : « Il y a des gens d'origine irlandaise qui ont / cette merveilleuse nature qu'ils tiennent de leurs ancêtres / de pouvoir à volonté se transformer facilement / en loups qui mettent en pièces de leurs dents [morsures] cruelles. / C'est pourquoi on les voit souvent tuer des brebis gémissantes. / Mais quand les gens leur crient dessus ou leur courent après / en les effrayant par leurs bâtons ou par leurs armes, ils s'enfuient en courant [comme de véritables loups]. / Toutefois, quand ils font cela, ils délaissent leurs véritables [propres] corps / et recommandent aux leurs [à leurs épouses] de ne laisser personne les remuer. / Car si cela arrivait [qu'on les remue], ils n'auraient plus le pouvoir de revenir vers eux [vers leurs propres corps]. / Si quelqu'un les atteint ou s'ils sont percés de quelques blessures [de la part de leurs poursuivants] / cela se voit vraiment pour toujours dans leur corps. / C'est ainsi que de la chair fraîche [des brebis qu'ils dévorent] restée accrochée à la bouche de leur véritable corps / est visible à leurs amis. Et nous nous émerveillons tous de cela. » Bernard Merdrignac précise la traduction est un essai, le plus littéral possible. Entre crochet [ ] sont traduites les gloses interlinéaires.

passage de l'homme au loup : *se vertere [...] in formas luporum* (« se changer/ se tourner dans des formes de loups »).

L'évêque de Dublin se contente de rapporter, sans la condamner, l'existence de ce peuple dont il se *merveille* (*mira, miramur*) comme le ferait un encyclopédiste. Cela est, peut-être, dû à la date précoce du texte, car des mentions plus tardives de ce peuple donnent à son varouisme une cause religieuse.

Dans le *De hominibus qui se uertunt in lupos*<sup>357</sup>, au XII<sup>e</sup> siècle, puis dans le *Konungs skuggsjá* – un *Miroir Royal* en norrois – composé au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, l'exil sous forme lupine procède à chaque fois d'un châtement sanctionnant une action contre l'évangéliste de l'Irlande, saint Patrice<sup>358</sup>. Dans ces deux textes, le peuple se met à hurler comme le feraient des loups pour railler l'homme d'Eglise. Voici comment le fait est rapporté dans le *Konungs skuggsjá* destiné à l'éducation de Magnus Lagabøte, *i. e.* le Législateur, fils du roi Hákon Hákonarson (1204-1263) :

On raconte que lorsque saint Patrice prêchait le christianisme dans ce pays, il y avait un lignage qui lui était encore plus hostile que les autres gens du pays, et ces gens cherchaient à faire des railleries de toutes sortes, à la fois contre Dieu et contre ce saint homme. Et lorsqu'il leur prêcha le christianisme comme aux autres et qu'il vint les trouver où ils tenaient leurs parlements, ils s'avisèrent de hurler comme des loups (*at yla at hanum swa sæm wargar*). Et quand il vit qu'il n'obtiendrait guère de résultat auprès de ces gens, il se mit fortement en colère et il demanda à Dieu de les punir par un châtement quelconque qui rappellerait toujours au lignage sa désobéissance. Mais ce lignage reçut ensuite un grand châtement, bien mérité et cependant très étrange, car on dit que tous les hommes qui en descendent deviennent des loups (*wargar*) pendant un certain temps et rôdent dans les forêts ; ils se nourrissent comme des loups (*sæm wargar*), mais ils sont encore plus méchants, car ils ont l'intelligence humaine dans toutes leurs ruses et ils ont autant d'avidité et de faim pour les hommes que pour les animaux. On dit que cela arrive à certains un hiver sur sept et qu'entre-temps ils sont des hommes, mais certains restent ainsi sept hivers d'affilée et n'en sont plus affligés par la suite<sup>359</sup>.

Dans ce texte, à nouveau, la périphrase semble être préférée au nom. En effet, pour désigner le passage l'homme au loup, l'auteur utilise le norrois « devenir loup (*wargar*) ». Pourtant, le commanditaire a fait traduire également les lais de Marie de France connus en norrois sous le nom de *Strengleikar*. Or, la traduction du lai du *Bisclavret* (*Bisclaret liod*) introduit en norrois le terme *vargulfr*, calqué sur le *garwulf* de Marie de France : « *en norðmanningar kallaðo*

---

<sup>357</sup> *De hominibus qui se uertunt in lupos*, éd. Th. WRIGHT et J.O. HALLIWELL, in *Reliquae Antiquae*, t. 2, London, John Russel Smith, 1843, p. 105. Conservé dans le ms. Cotton Titus, D. xxiv f° 74v, datant du XIII<sup>e</sup> siècle, ce texte n'est pas à confondre avec le précédent. Il en est un résumé, certes, à ceci près que la métamorphose en loup y est due à un châtement lancé par l'évangéliste Patrice.

<sup>358</sup> Patrice d'Irlande, saint semi-légitime qui aurait vécu entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle, n'est pas à confondre avec Patrick de Dublin qui rapporte l'histoire des garous Scots au XI<sup>e</sup> siècle.

<sup>359</sup> *Konungs skuggsjá – Le Miroir Royal*, trad. Einar Már JÓNSSON, Auribeau-sur-Siagne, Esprit Ouvert, 1997. Les citations norroises sont tirées de : *Konungs skuggsjá*, éd. Ludvig HOLM-OLSEN, Oslo, Norsk historisk kjeldeskrift-institutt (Norrøne tekster I), 1983.

*hann vargulf*<sup>360</sup> » / « Garwalf l’apelent li Norman<sup>361</sup> ». Ce terme désigne encore le loup-garou dans les langues scandinaves modernes (norv. *Varulv*). L’absence du mot est d’autant plus étonnante que les loups-garous du *Miroir* norrois sont caractérisés par un groupe de motifs garouesques récurrents. Le passage de l’homme au loup est dû à un châtement divin. Le garou-loup conserve son intelligence humaine et fuit en forêt dès qu’il a forme animale. En vérité, l’absence de mot-concept peut s’expliquer par le fait que, si les croyances scandinaves médiévales connaissent des hommes se faisant loups, la forme lupine n’y est qu’une des nombreuses formes que peuvent adopter les hommes sachant se dédoubler. A cette époque, le loup-garou n’est donc pas une entité particulière pour les hommes du Nord. En revanche, certains détails pour nous sont étonnants. Il faut adopter la forme de loup pour se remémorer la faute des ancêtres, qui devient ainsi une faute originelle dont tout le peuple et la lignée sont porteurs, mais il semble qu’il existe plusieurs formes du châtement : soit l’on devient loup un hiver sur sept, soit sept hivers d’affilée. Il n’est pas indiqué comment l’on choisit, ou subit, l’une ou l’autre forme du châtement. Soit la croyance est très vivace et connaît de nombreuses variantes, soit la mémoire de l’auteur lui fait défaut. Le motif selon lequel le loup humain conserve raison humaine est répandu lui aussi, mais ici, si ce loup-garou est plus féroce et rusé qu’un loup ordinaire, c’est justement parce qu’il conserve son intelligence humaine. La conjonction de ces deux motifs, intelligence féroce et varouisme comme résultat de châtement, rappelle le tyran arcadien Lycaon. En effet, ce lien inhabituel prend le contrepied des histoires de loup-garou où la raison humaine de l’animal est un trait positif.

Profitions de la rencontre avec ces peuples celtes de loups-garous pour aborder quelques textes médiévaux irlandais<sup>362</sup> afin de montrer que la notion d’hérésie accompagnant la métamorphose de tout peuple semble en vérité ne concerner essentiellement que les textes christianisés. Cela peut être déduit de la comparaison du corpus des Scots exilés avec le récit d’un homme loup de la mythologie celte nommé Laignech Fáelad.

Le *Cóir Anmann (Convenance des Noms)*, est une sorte de dictionnaire des personnages et des lieux de la mythologie irlandaise datant du XII<sup>e</sup> ou XIII<sup>e</sup> siècle. On y trouve la référence à un certain Laignech Fáelad :

Laignech *Fáelad*, that is, he was the man that used to shift into *fáelad*, i.e. wolf-shapes [*i. i conreachtaibh*]. He and his offspring after him used to go, whenever

<sup>360</sup> *Bisclaret liod*, §1, in *Strengleikar. An old Norse translation of twenty-one Old French lays*, éd. Robert COOK et Mattias TVEITANE, Oslo, Norsk Historisk Kjelteskrift Institutt, 1979, p. 86. Les éditeurs notent : « *Vargulf* ist he translator’s coinage. »

<sup>361</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, v. 4, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, éd. et trad. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA 32), 2011, p. 308.

<sup>362</sup> N’ayant pas accès au moyen-irlandais, nous citons malheureusement ces textes en anglais.

they pleased, into the shapes of the wolves [*mac tire*], and, after the custom of wolves, kill the herds. Wherefore he was called Laignech *Fáelad*, for he was the first of them to go into a wolf-shape [*conrecht*]<sup>363</sup>.

Étant donné la mise à l'écrit tardive de ce récit, on ne peut évidemment pas affirmer qu'il est exempt de toute influence chrétienne ou antique. Certains détails survivent à la christianisation et à la rédaction tardive, comme le fait que Laignech Fáelad change de forme à volonté, ce qui est rare, voire quasi-inexistant chez les loups-garous romans. Par ailleurs, comme dans les textes plus christianisés évoquant des garous celtes le varouisme est atavique chez Laignech et sa lignée. Le surnom de *Fáelad* contient le nom moyen-irlandais du loup, *fáel*, et le scribe le glose par « i conreachtaibh », terme réutilisé peu après (« *conrecht* »), et que W. H. Stokes traduit les deux fois par *wolf-shape*, c'est-à-dire « forme de loup ».

Le personnage de Laignech Fáelad réapparaît dans le 22<sup>ème</sup> miracle des *Merveilles d'Irlande* (*Do Ingantaib Erenn*), nous apportant des détails nouveaux à la fois sur le personnage et sur notre sujet :

Il y a certaines personnes en Erin, de la famille de Laighne Faelaidh, en Ossory ; ils prennent la forme de loup [*a richtaib mac tire*] quand il leur plaît, et tuent des bestiaux conformément aux habitudes des loups [*mac tire*], et ils quittent leur propre corps ; quand ils partent au loin sous leur forme de loup [*na conrachaibh*], ils chargent leurs amis de ne pas toucher à leur corps, car si ceux-ci sont bougés, ils seront incapables de retourner dans leur corps, et s'ils sont blessés alors qu'ils sont au loin, les mêmes blessures seront sur leur corps dans leur maison, et la viande crue dévorée alors qu'ils sont au loin se retrouvera dans leur dents<sup>364</sup>.

Dans cette deuxième attestation, le pouvoir de Laignech Fáelad est exprimé par un dédoublement présent également chez les Scots que mentionnait Patrick de Dublin et qui, ainsi que l'a montré Claude Lecouteux, est à l'origine de la croyance en la métamorphose. Relève également de la croyance au Double le fait que les blessures infligées au double animal soient visibles sur le corps de l'homme qui se dédouble<sup>365</sup>. Pour désigner la forme de loup, le texte utilise à nouveau « *conrachaibh* », mais aussi « *a richtaib mac tire* ». Dans cette seconde locution, « *mac tire* » – signifiant « fils du pays » – est un autre nom du loup en moyen irlandais.

---

<sup>363</sup> *Cóir Anmann*, §215, in W. H. STOKES, E. WINDISCH (éd.), *Irische Text mit Übersetzung und Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1891, p. 377, (p. 376 pour le texte en moyen irlandais).

<sup>364</sup> REINHARD John, HULL Vernam, « Bran and Sceolang », *Speculum* 11-1, 1936, p. 42-58, ici p. 55. Le manuscrit dont le texte est tiré, MS.H.3.17, col.725, date du XV<sup>e</sup> ou XVI<sup>e</sup> siècle, mais ces faits sont relatés plus brièvement et sans noms précis dans *Do Ingantaib Erenn*, rapporté dans le Livre de Ballymote, 140b, du Livre de Glendalough [nom ancien du Livre de Leinster]. Erin est, en Irlandais, le nom poétique de l'Irlande. Il est dérivé du nom de la déesse Eriu, vraisemblablement une personnification de l'Irlande.

<sup>365</sup> LECOUEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age, Histoire du Double*, Paris, Imago, 2005, p. 63.

On notera que dans ces deux textes, le loup-garou est décrit par une locution évoquant une « forme de loup ». En effet, le terme *conrecht* est composé du substantif moyen irlandais *cú*, i. e. « chien », et de *richt* ou *riucht*, contaminé phonologiquement par *recht*, la « loi », et désignant « la forme »<sup>366</sup>. Reinhardt et Hull s'interrogent sur les circonstances dans lesquelles *cú* pourraient désigner le loup plutôt que le chien, l'irlandais ayant tendance à confondre les deux. On pourra noter aussi l'existence d'un terme *conoel* ou *confael*, composé des termes *cú*, « chien », et *fael*, « loup », terme dans lequel on reconnaît le surnom de Laignech *Fáelad*, lequel pourrait signifier « celui qui va comme le loup ». Nous reviendrons plus tard sur ce nom, *Fáelad*, qui pourrait être l'équivalent irlandais d'un anthroponyme comme Lycaon. Contentons-nous de noter pour l'instant qu'il se perd dans les versions christianisées en latin et en norvégien des loups irlandais.

Ce corpus concernant un peuple celte de loups-garous n'évoque ni diable ni pouvoirs de possession ou d'illusion, et ce même dans les textes les plus christianisés. De plus, nous y rencontrons un autre phénomène du passage de l'homme au loup : le dédoublement. En revanche, il est notable que le texte latin désigne ce dédoublement par une locution semblable à celle utilisée pour désigner possession et métamorphose : « *se uertere in formas [...] luporum* ». L'utilisation d'une locution semblable pour désigner des phénomènes différents du passage de l'homme au loup s'explique : il n'y a pas de nécessité pour les auteurs chrétiens de différencier ces phénomènes, puisqu'ils relèvent tous d'une même manifestation diabolique.

Force est pourtant de constater que l'absence de mot désignant l'homme loup dépasse le cadre des représentations chrétiennes. De fait, le latin de l'Antiquité n'a pas de mot pour désigner spécifiquement le passage de l'homme au loup. S'apparentant à une sorte de métamorphose, on l'a vu<sup>367</sup>, le terme *versipellis* s'applique à de nombreuses variations d'apparence, dont le vieillissement. De sorte que dans beaucoup d'exemples, un *versipellis* n'est pas un loup-garou. Les classiques grecs, bien qu'ils aient disposé du terme *lycanthrope* ne l'utilisaient pas non plus systématiquement.

Ainsi, au V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, Hérodote (vers -484 – vers -420), natif d'Héliarnasse, l'actuelle Bodrum au sud-ouest de la Turquie, ne parle pas de lycanthrope quand il mentionne qu'un peuple, les Neures, se change en loup quelques jours dans l'année :

Il y a apparence que ces gens sont sorciers (*γόνητες*). En effet, les Scythes et les Grecs établis en Scythie racontent qu'une fois par an tout Neure devient pendant quelques jours un loup, après quoi il reprend la même forme ; pour mon compte, ce qu'ils disent ne me convainc pas ; mais ils n'en sont pas moins affirmatifs, et même ils joi-

<sup>366</sup> REINHARD John, HULL Vernam, « Bran and Sceolang », art. cité, p. 49.

<sup>367</sup> Lire plus haut, en I. 1. 1 *Versipellis*, p. 34.

gnent à leurs affirmations des serments<sup>368</sup>.

L'historien doute, déjà, mais c'est une constante, de la véracité de ce que peuvent raconter Scythes et Grecs, ces derniers passant pour être, Pline nous l'a dit, très crédules. Hérodote ne donne aucune information sur les us alimentaires des Neures, mais il est remarquable qu'au paragraphe suivant la mention du peuple loup-garou, l'historien en évoque immédiatement un autre : les Androphages, qui « ont, de tous les hommes, les mœurs les plus sauvages ; ils n'observent pas la justice, ils n'ont aucune loi. Ils sont nomades ; leur accoutrement est pareil à celui des Scythes ; ils ont une langue particulière ; seuls des peuples dont nous parlons, ils mangent de la chair humaine<sup>369</sup>. » Changement de forme en loup et anthropophagie sont deux thèmes récurrents lorsqu'il est question du garou. L'accusation de lycanthropie est reprise par le géographe Pomponius Mela dont on ne sait que très peu de choses, si ce n'est qu'il vécut au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère sous le règne de l'empereur Claude. Au début du deuxième livre de son *De Chorographia*, autrement appelé *De situs orbi*, l'auteur rapporte qu'un certain nombre de peuples situés en Europe sont anthropophages et que l'un de ces peuples, les Neures, sait se changer en loup :

Apud Anthropophagos ipsae etiam epulae uisceribus humanis apparantur. Geloni hostium cutibus equos seque uelant, illos reliqui corporis, se capitum. Melanchlaenis atra uestis et ex ea nomen, Neuris statum singulis tempus est, quo si uelint in lupos, iterumque in eos qui fuere mutantur<sup>370</sup>.

A moins de considérer que le nom d'Anthropophage est un hypéronyme, il n'est, de par le texte, pas permis de tisser un lien direct entre ces différents peuples, bien qu'ils soient unis par l'adoration d'un même dieu et un culte similaire, « *Mars omnium deus ; ei pro simulacris enses et cinctoria dedicant, hominesque pro uictumis feriunt*<sup>371</sup>, » et que la mention successive de ces peuples semble adopter une certaine logique. Le géographe puisant ses informations chez Hérodote et Solin, mais ne reproduisant pas leurs textes *inextenso*<sup>372</sup>, on peut penser qu'il aura voulu donner un sens aux informations qu'il égrène. En effet, les premiers mangent la chair des humains, de peaux humaines les deuxièmes se revêtent la tête, les troisièmes utili-

<sup>368</sup> HÉRODOTE, *Histoires*, Livre IV « Melpomène », éd. et trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1945, §105.

<sup>369</sup> *Ibidem*, §106.

<sup>370</sup> POMPONIUS MELA, *Chorographie*, éd. et trad. Alain SILBERMAN, Paris, Les Belles Lettres, 1998, II, 1, 14 : « Chez les Anthropophages, la chair humaine entre même dans la préparation des repas. Les Gélons de la peau de leurs ennemis couvrent leurs chevaux ainsi qu'eux-mêmes, ceux-là de celle du reste du corps, eux de la tête. Les Mélanchlènes ont des vêtements noirs, d'où leur nom ; les Neures peuvent, à une époque déterminée pour chacun, se métamorphoser à leur gré en loups puis reprendre leur forme première. »

<sup>371</sup> POMPONIUS MELA, éd. citée, II, 1, 15 : « Mars est leur dieu à tous ; ils lui consacrent, en guise d'effigies, des épées et des baudriers et, en guise de victimes, immolent des hommes. »

<sup>372</sup> Cf. les notes complémentaires d'A. SILBERMAN dans son édition de la *Chorographie*, éd. citée, p. 171s.

sent uniquement les peaux noires, enfin les quatrièmes, les Neures, deviennent des loups et ce changement s'opère souvent en revêtant une peau. Dans ce réseau de motifs alliant anthropophagie, déguisement et métamorphose, la question peut se poser de savoir si, pour le loup-garou, le déguisement n'est pas une forme non culinaire de cannibalisme.

Comme ses ancêtres de l'Antiquité, le garou médiéval apparaît dans les textes indépendamment du nom qui le désigne que ce soit en latin, en allemand ou en français. La comparaison de ces textes d'horizons linguistiques différents nous permet de constater, d'une part, bien sûr, la persistance à travers les âges de la croyance aux loups-garous et, d'autre part, la coexistence au Moyen Âge de plusieurs conceptions du passage de l'homme au loup : métamorphose, possession, mais ce ne sont pas les seuls. Par ailleurs, les auteurs usent de locutions semblables pour désigner ces représentations diverses du passage de l'homme au loup : *se uertere in lupos* ou *in formas luporum* ; d'autres textes encore *esse lupus* ou *lupi*. En effet, ces deux locutions s'appliquent de manière indifférenciée qu'il s'agisse d'une possession comme chez Guillaume d'Auvergne, selon lequel les sens de la victime ont été abusés par le diable de sorte qu'elle pense être un loup, d'une métaphore (celle du *lupus rapax* biblique) ou du doublement des garous celtes évoqué par Patrick de Dublin. Dans le *Satiricon*, Pétrone employait déjà une de ces deux locutions à propos du changement de forme du militaire *versipellis* : « *postquam lupus factus est, ululare coepit et in siluas fugit*<sup>373</sup>. » Le langage peine donc à différencier les multiples aspects du passage de l'homme au loup que sont la métamorphose, le déguisement ou le mime, la possession diabolique des religieux ou la métamorphose combattue par eux.

Dans le vaste corpus mobilisé par notre analyse, la locution *se uertere in lupum*, littéralement « se tourner en loup », est assez vague pour englober toutes ces représentations du passage de l'homme au loup. Nous évoquerons donc conjointement ces manières de faire apparaître un loup dans un texte par le terme générique de *tournure lupine*, qu'elle soit véritablement physique ou simplement langagière, mimétique ou autre. Par ailleurs, les différentes locutions semblent indiquer que l'adoption d'une forme lupine est toujours un résultat, et que la nature profonde du loup-garou est donc humaine. C'est ce qu'il est nécessaire, à présent, de questionner.

---

<sup>373</sup> PÉTRONE, *Le Satiricon*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 60. Traduction : « une fois changé en loup, il pousse un hurlement et s'enfuit dans les bois. »

## I. 2. 2 L'humanité du loup-garou ?

La littérature critique évoque le loup-garou comme un être dont la nature serait double. Or, les différentes manières de passer de l'homme au loup ont ceci en commun qu'elles font de l'être humain l'état naturel du garou. Le lai de *Melion* évoque à propos du garou-loup, un être *desnaturé*<sup>374</sup>. Dans le conte gallois en latin *Arthur et Gorlagon*, la formule que devrait prononcer la reine pour changer Gorlagon en bête est : « *Sis lupus, sis lupus [...] habesque sensum lupi*<sup>375</sup> », mais elle se trompe et, au lieu des sens lupins, elle donne à son époux l'intelligence d'un homme (*sensum hominis*). Cette formule magique rationalise la croyance en une double nature du loup-garou, qui sous sa forme de loup conserverait sa raison humaine. Comme les autres périphrases exprimant le passage de l'homme au loup, la locution *se vertere in lupum*, « se changer en loup », semble indiquer que la forme première du loup-garou, et donc sa nature, est l'humain. Or, deux exemples de loups-garous, dont l'un est pourtant bavard et chrétien, nous amènent à remettre en cause une telle conception.

Qu'il s'agisse d'Alphonse, de Melion ou du *bisclavret*, la nature du loup-garou semble évidente lorsqu'il est une merveille littéraire. C'est un humain, en témoignent, à la fin de ces histoires, la démorphose définitive et la réintégration sociale qui s'ensuit. Dans ces lais et le roman, retrouver forme humaine est pour le héros une finalité, car elle est son enveloppe naturelle. Cet état de fait n'est cependant pas un trait constant de notre figure.

### *Giraud de Barri et le garou chrétien et bavard*

Dans la *Topographia Hibernica* que Giraud de Barri écrit vers 1188 peu après l'invasion de l'Irlande par les Normands, le chapitre 19 est intitulé « *De mirabilibus nostri temporis. Et primo, de lupo cum sacerdote loquente* ». L'auteur y fait le récit de la rencontre d'un de ses amis, prêtre, et d'un loup chrétien doué de parole souhaitant que sa louve reçoive les derniers sacrements<sup>376</sup>.

---

<sup>374</sup> Lai de *Melion*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)* : Marie de France et ses contemporains, éd. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA 32), 2011, p. 850, v. 430.

<sup>375</sup> *Arthur et Gorlagon*, in Philippe WALTER (éd. dir.), *Arthur, Gauvain et Mériadoc, Récits arthurien latins du XIII<sup>e</sup> siècle*, Grenoble, Ellug – Université Stendhal, 2007, §8. Notre traduction : « Sois un loup, sois un loup ! [...] Et sois doté de la pensée du loup ! »

<sup>376</sup> Sur l'épisode du prêtre et du couple garou, on lira : BOIVIN Jeanne-Marie, « Le prêtre et les loups-garous : un épisode de la *Topographia Hibernica* de Giraud de Barri », in Laurence HARF-LANCNER (dir.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, Paris, ENSJF, 1985, p. 51-69 et, de la même, *L'Irlande au Moyen Âge, Giraud de Barri et la Topographia Hibernica (1188)*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1993.





Figure 2 : Royal 13 B VIII f° 18r - XIII<sup>e</sup> siècle

Que le garou soit croyant, cela n'a rien d'étonnant. En effet, la christianisation des êtres surnaturels est un *topos* de la littérature permettant l'intégration d'un merveilleux païen au merveilleux chrétien. Certaines fées par exemple déclarent être chrétiennes pour assurer au héros, et à l'auditoire, qu'elles ne sont pas diableries. Cependant, la peur du prêtre devant cet animal – certes chrétien, mais loquace – se comprend, car même lorsqu'ils sont des humains métamorphosés, les loups, en général, ne parlent pas et s'expriment plutôt par gestes. Le motif de la parole animale n'est pas dénué de sens dans ce texte, puisque l'abbé ayant maudit ce peuple s'appelle justement Natalis, c'est-à-dire Noël<sup>377</sup>, comme nous l'apprend le loup :

De quodam hominum genere sumus Ossiriensium [irl. *Osráige*]<sup>378</sup>. Unde, quolibet septennio, per imprecationem sancti cujusdam, Natalis scilicet abbatis, duo, videlicet mas et femina, tam a formis quam finibus exulare coguntur. Formam enim humanam prorsus exuentes, induunt lupinam. Completo vero septennii spatio, si forte superstites fuerint, aliis duobus ipsorum loco simili conditione subrogatis, ad pristinam redeunt tam patriam quam naturam<sup>379</sup>.

<sup>377</sup> Nous renvoyons à la note 4, p. 327 de la traduction de Jeanne-Marie BOIVIN, *L'Irlande au Moyen Âge*, *op. cit.* : « Comme nous l'a fait remarquer M. Claude Gaignebet, Le nom de *Natalis* renvoie d'abord à Noël et à la tradition qui veut que les hommes nés à Noël deviennent loups. »

<sup>378</sup> La mention de l'Ossory apparaît également dans un des textes du corpus des garous celtés, *Les Merveilles d'Irlande (Do ingantaíd Erenn)*, mentionnant la lignée de Laignech Fáelad. Giraud de Barri ne semble pas le connaître, ou alors il ne veut pas nommer ce personnage. Le 22<sup>e</sup> miracle des *Merveilles d'Irlande* est cité plus haut dans cette partie de la thèse, p. 106.

<sup>379</sup> GIRAUD DE BARRI (GIRALDUS CAMBRENSIS), *Topographia Hibernica*, II, 19. *Opera*, t. 5, éd. James F. DIMOCK, London, Longmans (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores), 1867, p. 102. Trad. Jeanne-Marie BOIVIN, *L'Irlande au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 211s. : « Nous sommes originaires d'Ossory. Notre peuple, maudit

La construction de la phrase (*tam a formis quam finibus exulare coguntur*) met en évidence que l'adoption de la forme de loup, châtement de l'humain sacrilège, est liée à l'exil hors des frontières du lieu connu et familier. Exil et métamorphose, liés à un lieu précis (*loco simili*), durent sept ans au terme desquels le couple est remplacé par un autre. Cette rotation traduit, d'une part, l'aspect cyclique de la métamorphose, qui au lieu de ne concerner qu'un individu se reporte ici sur d'autres membres du peuple, et, d'autre part, le caractère atavique du varouisme<sup>380</sup>.

Enfin, ce texte montre qu'il n'y a, à nouveau, pas lieu de différencier déguisement et métamorphose, tout en posant dans un même temps la question de la nature du loup-garou. En effet, le début du texte indique que, pour revêtir forme de loup, il faut se dévêtir non pas des vêtements mais bien de la forme humaine (*formam enim humanam prorsus exuentes, induunt lupinam*). La formulation est étrange. L'humain tiendrait donc à une forme, plus qu'à une nature ? Après tout, il n'est, selon la *Genèse*, qu'une créature à forme humaine, c'est-à-dire à l'image de Dieu. Quoiqu'il en soit, le prêtre rechigne à donner l'absolution à la louve. Alors, pour faire taire le doute, le loup entaille la fourrure de sa compagne :

Et ut omnem abstergeret dubietatem, pede quasi pro manu fungens, pellem totam a capite lupae retrahens, usque ad umbilicum replicavit : et statim expressa forma vetulae cujusdam apparuit. Quo viso, tandem sacerdos obnixae postulantem et devote suscipientem, terrore tamen magis quam ratione compulsus, communicavit. Et statim pellis, a lupo retracta, priori se formae coaptavit<sup>381</sup>.

Sous la peau (*pellis*) de la louve se dessine la forme de la vieille femme (*forma vetulae*). En cela, la louve ressemble à Malabron qui sous sa peau de *luiton* a forme humaine. Chez l'une comme chez l'autre de ces créatures, déguisement et métamorphose se superposent et se confondent. Cependant, autant Malabron, qui apparaît dans de la littérature de divertissement, n'est pas une créature diabolisée, autant le terme *vetula*, faisant de la vieille femme une possible sorcière<sup>382</sup>, révèle la volonté de Giraud de placer ces loups sous un éclairage dogmatique

---

par le saint abbé Natal, doit tous les sept ans bannir deux individus, un homme et une femme, tant de leur forme que de leur patrie : ils se dépouillent entièrement de leur forme humaine pour revêtir celle des loups. Cependant au terme des sept années, s'ils sont encore en vie, ils recouvrent leur patrie et leur nature primitive, tandis qu'un autre couple les remplace dans les mêmes conditions. »

<sup>380</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Âge, Histoire du Double*, Paris, Imago, 2005, p. 127-33.

<sup>381</sup> GIRAUD DE BARRI, *Topographia Hibernica*, II 19, éd. citée, p. 102s. Trad. Jeanne-Marie BOIVIN (*L'Irlande au Moyen Âge, op. cit.*, p. 212) : « Pour balayer toute hésitation, se servant de sa patte comme d'une main, il retira toute la peau de la tête de la louve et la déroula jusqu'au nombril : aussitôt apparut nettement la forme d'une vieille femme. A cette vue le prêtre poussé par la terreur plus que par la raison, finit par lui donner la communion qu'elle demandait avec ferveur et reçut avec dévotion. Aussitôt la peau qu'avait retirée le loup se réajusta à sa forme précédente. »

<sup>382</sup> Sur le rôle de la *vetula* et son évolution au Moyen-Âge, on peut lire : AGRIMI J. et CRISCIANI C., « Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la *vetula* (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) », *Annales*

et monstrueux. De plus, quand son compagnon lui ôte sa peau, la femme devient comme hybride : de la tête au nombril la *vetula* est humaine, mais le bas du corps reste animal, comme celui des centaures, des satyres ou même de Mélusine et de certaines illustrations de Malabron<sup>383</sup>. Contre l'iconographie de la *Topographie*, la femme garoue devient, pour un court instant et contre les attestations habituelles de loup-garou, une monstruosité hybride à laquelle le prêtre terrorisé doit se confronter de *visu*<sup>384</sup>.

L'hybridité soudaine de la louve-garou soulève un autre questionnement, car elle met en scène et actualise dans le présent immédiat qu'est le champ de vision l'impossibilité de l'auteur à déterminer la nature première de ce couple de garous. En effet, si la rationalisation de la métamorphose par la possession ou l'illusion exempte celui qui en parle d'avoir à poser la question de la nature d'un être comme le *garou*, le déguisement en loup, étrangement, ne résout pas ce problème.

En effet, voir la *vetula* sous la louve devrait convaincre le personnage du prêtre mais également Giraud de Barri de l'humanité du loup-garou, car le varouisme se voit ici réduit à un accessoire, une peau de loup. Pourtant, quand bien même l'humain est décelable sous la peau de bête – et en cela l'auteur se contredit car la vieille femme est censée avoir retiré sa forme humaine avant de revêtir celle du loup – la nature de ces êtres doués de parole est sujette à caution :

Sed animal hujusmodi brutum an homo dicetur ? Animal namque rationale a bruto longe alienum esse videtur. Praeterea animal quadrupes, pronum in terram, nec risibile, humanae naturae quis adjunget ? Item, qui hoc animal occiderit, nunquid homicida dicetur<sup>385</sup>?

---

*ESC*, 5, 1993, p. 1281-1308 ; DELAURENTI Béatrice, « La sorcière en son milieu naturel. Démon et *vetula* dans les écrits sur le pouvoir des incantations », in Martine OSTORERO, G. MODESTIN, Kathrin Utz TREMP (dir.), *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (XIV<sup>e</sup> – XVII<sup>e</sup> siècles)*, Florence, SISMEL, Ed. Del Galluzzo, 2010, p. 367-388 ; BOUDET Jean-Patrice, « Femmes ambivalentes et savoir magique : retour sur les *uetule* », in Anna CAIOZZO et Nathalie ERNOULT (dir.), *Femmes médiatrices et ambivalentes, mythes et imaginaires*, Paris, Armand Colin (Recherches), 2012, p. 203-213.

<sup>383</sup> NOACCO Cristina, *La Métamorphose dans la littérature médiévale française des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, PU Rennes (Interférences), 2008, p. VII, figure 14 : enluminure du ms. BNF fr 1460, f<sup>o</sup> 171r (XV<sup>e</sup> siècle).

<sup>384</sup> Contrairement à l'hybridité de l'homme à tête de chien, lequel est souvent cantonné aux confins du monde. Lire VINCENOT Quentin, « Cynocéphale et loup-garou : deux anthropophages aux marges de l'humanité », in Adeline LATIMIER-IONOFF, Joanna PAVLEVSKI-MALINGRE, Alicia SERVIER (dir.), *Merveilleux et marges dans le livre profane à la fin du Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, Brepols (Répertoire Iconographique de la Littérature du Moyen Âge 8), 2017, p. 77-87.

<sup>385</sup> *Idem*, p. 105. Trad. Jeanne-Marie BOIVIN, *L'Irlande au Moyen Âge*, op. cit., p. 213s. : « Mais, dira-t-on d'un être de ce genre qu'il est une bête brute ou un homme ? Un être doué de raison semble bien éloigné de la bête brute. Mais d'un autre côté, qui associera à la nature humaine un être qui marche à quatre pattes, courbé vers la terre, et qui n'est pas capable de rire ? De même, dira-t-on du meurtrier d'un tel être qu'il est homicide ? »

Ce paragraphe décrivant le principe animal s'inspire fortement du premier livre des *Métamorphoses* d'Ovide : « *Pronaque cum spectent animalia cetera terram, / Os homini sublime dedit caelumque tueri / Iussit et erectos ad sidera tollere vultus*<sup>386</sup>. »

Il ne faut pas s'étonner que le topographe médiéval se serve d'Ovide plutôt que d'un théologien chrétien pour définir l'homme et l'animal. En effet, chez Ovide la création de l'être humain est soit l'œuvre d'un « *opifex rerum, mundi melioris origo*<sup>387</sup> », soit celle de Prométhée, fils de Japet, qui « *Quam [...] mixtam pluuiialibus undis, / Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum*<sup>388</sup>. » Les parallèles avec la Genèse sont patents. L'homme, placé ici au sommet de l'échelle animale, est le fait d'un seul créateur, modelé à l'image du divin<sup>389</sup>, à partir de la terre<sup>390</sup>. La création de l'homme contée par Ovide, et jusqu'aux deux versions de sa naissance, présente de nettes similitudes avec le texte de la Genèse et l'on comprend qu'elle ait touché l'auteur chrétien.

Les indices de l'humanité du loup parsèment le récit : ce loup est chrétien, intelligent, doué de parole et il utilise sa patte *quasi pro manu*. Capable de bipédie si l'on en croit l'illustration du folio 18 du manuscrit de la British Library Royal 13 B VIII, ce loup, s'il n'en a pas la forme, a tout de l'humain puisqu'il ne lui manque pas même la parole. Pourtant Giraud semble oublier ces indices, ou les omettre volontairement, car il oppose un comportement animal tiré d'Ovide, et une idée, empruntée à Augustin d'Hippone, selon laquelle la raison est définitoire de l'humain. Saint Augustin nous dit en effet que l'homme est un animal raisonnable et mortel. Est donc humain tout ce qui répond à cette définition sans que sa forme extérieure ne soit à prendre en considération<sup>391</sup>. Mais, selon Giraud de Barri, un autre détail rejette le loup-garou rencontré par son ami prêtre dans le domaine de la bestialité : il ne rit pas. En cela, Giraud reprend l'idée que le Moyen Âge a héritée d'Aristote selon laquelle

---

<sup>386</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, éd. et trad. Georges LAFAYE, Paris, Les Belles Lettres, 1966, Livre I, v. 84-86. Traduction « Tandis que, tête basse, tous les autres animaux tiennent leurs yeux attachés sur la terre, il a donné à l'homme un visage qui se dresse au-dessus ; il a voulu lui permettre de contempler le ciel, de lever ses regards et de les porter vers les astres ».

<sup>387</sup> *Idem*, v. 79. Traduction : « créateur de toutes choses, père d'un monde meilleur ».

<sup>388</sup> *Idem*, v. 82s. Traduction : « Ayant mêlé [la terre] aux eaux d'un fleuve, il l'[a] modelée à l'image des dieux. »

<sup>389</sup> Cf. Genèse I, 27 : « Et Dieu créa l'homme à son image : c'est à l'image de Dieu qu'il le créa : il les créa mâle et femelle. »

<sup>390</sup> Cf. Genèse II, 7 : « Le Seigneur Dieu forma donc l'homme du limon de la terre, et il souffla sur son visage un souffle de vie, et l'homme fut fait âme vivante. »

<sup>391</sup> AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, éd. dir. LUCIEN JERPHAGNON, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2000, p. 661 : « Quel que soit l'endroit où naît un homme, c'est-à-dire un être animé, raisonnable et mortel, même s'il possède un corps étrange pour nos sens, par sa forme, sa couleur, ses mouvements, sa voix, quels que soient la force, les éléments et les qualités de sa nature, aucun fidèle ne doit douter qu'il tire son origine du seul premier homme. »

l'homme est le seul animal qui sache rire : « Aucun animal ne rit, sauf l'homme<sup>392</sup>. » De plus, le rire humain est étroitement lié à une caractéristique particulière de la peau humaine, car « si l'homme est le seul animal à être chatouilleux, cela tient d'abord à la finesse de sa peau, du fait qu'il est le seul animal qui rit<sup>393</sup>. » Ce détail corrobore l'idée que le garou dont parle Giraud, ni riant pas, a retiré sa *forma humana*. Suivant donc des auteurs de l'Antiquité, Giraud de Bari fait du garou une bête brute et contredit donc les dires de l'évêque d'Hippone dont il épouse par ailleurs totalement l'idée de métamorphose résultant de l'illusion des sens<sup>394</sup>. Les auteurs sur lesquels s'appuie le topographe gallois pour justifier ses propos se contredisent et l'on sent dans cette confrontation l'envie de Giraud de Barri de ranger le *garou* du côté de la bête sans pour autant trahir la pensée du grand théologien chrétien.

Giraud se contredit, mais plutôt que d'humaniser la créature qui inspire tant de peur au prêtre de l'Ulster, plutôt que de se distancier de son personnage effrayé, le lettré gallois finit par en adopter le point de vue et réduit le garou à sa part animale<sup>395</sup>.

En vérité, pour ne pas avoir à donner d'avis tranché quant à la nature du monstre, Giraud conclut : « *Sed miracula divina sunt admiranda, non in rationem humanæ disputationis trahenda*<sup>396</sup> ». Cela ne l'empêche pas de se lancer dans une longue discussion sur la nature et la possibilité même du changement de forme pour laquelle il invoque les canons du sujet tant au niveau des exemples (Nabuchodonosor, l'Âne d'Or) que de la réflexion théologique (Augustin d'Hippone). Bien que l'on y reconnaisse des motifs folkloriques, la forme de loup que le couple dut adopter tient du merveilleux chrétien : c'est un miracle. Selon Giraud de Barri, cette histoire prouve qu'il ne faut pas refuser de croire en l'Incarnation divine :

Non itaque discredendum, sed potius fide certissima est amplectendum, divinam naturam pro mundi salute humanam naturam assumpsisse ; cum hic, solo Dei nutu, ad declarandam sui potentiam et vindictam, non minori miraculi humana natura lupinam assumpserit<sup>397</sup>.

<sup>392</sup> ARISTOTE, *Les parties des animaux*, éd. et trad. Pierre LOUIS, Paris, Les Belles Lettres, 1956, Livre III, chap. 10, p. 97.

<sup>393</sup> *Ibidem*.

<sup>394</sup> Sur la réflexion sur la métamorphose dans cet épisode de la *Topographie*, lire : BOIVIN Jeanne-Marie, « Le prêtre et les loups-garous : un épisode de la *Topographia Hibernica* de Giraud de Barri », in Laurence HARF-LANCNER (dir.), *Métamorphose et Bestiaire au Moyen Âge*, Paris, ENSJF, 1985, p. 51-69.

<sup>395</sup> On ne peut donc souscrire à l'affirmation de Francis DUBOST, selon lequel « la peau, un instant entrouverte, fait comprendre au prêtre – et au lecteur – qu'on se trouve en présence de faux loups-garous. » (*Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII<sup>e</sup>– XIII<sup>e</sup> siècles), l'Autre, l'ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Champion, 1991, p. 546).

<sup>396</sup> GIRAUD DE BARRI, *Topographia Hibernica*, éd. citée, p. 105. Trad. Jeanne-Marie BOIVIN (*L'Irlande au Moyen Âge, op. cit.*, p. 214) : « Mais les miracles divins doivent être admirés, non discutés et interprétés par un esprit humain ».

<sup>397</sup> *Idibem*, p. 104. Trad. Jeanne-Marie BOIVIN (*L'Irlande au Moyen Âge, op. cit.*, p. 213) : « Cette histoire prouve qu'il ne faut pas refuser de croire, mais bien plutôt accueillir avec la foi la plus ferme, le fait que la nature divine a emprunté la nature humaine pour sauver le monde, puisqu'ici, sur un seul signe de Dieu qui manifestait sa

Étonnamment, Giraud étaye son propos en faveur de la réalité du phénomène de l'homme loup en faisant un parallèle entre l'apparence lupine du couple humain et l'incarnation divine en homme. Ce n'est donc pas un hasard si le saint qui a changé le couple en loup porte le nom de Natalis, c'est-à-dire Noël, puisque c'est également le moment où Dieu a pris tournure humaine, où il s'est incarné. Ici encore, discours ecclésiastique et croyances populaires se superposent puisque dès le xv<sup>e</sup> siècle, les croyances populaires rapportent que Noël est le moment où se fait le passage de l'homme au loup. Il en est ainsi dans les *Évangiles des Quenouilles* : « Je oy, dist une autre vielle, ja pieça raconter a une mienne voisine qui souppechonnoit son mari d'estre leu warou, car elle le perdoit souvent en yver entre le Noel et la Chandeleur<sup>398</sup>. » Alors que sa métamorphose a lieu le jour célébrant l'Incarnation, il semble que le loup-garou ne puisse justement pas choisir, de la forme humaine ou de celle du loup, celle qu'il doit ou veut durablement ou définitivement incarner. Cela nous rappelle certains épisodes de *Guillaume de Palerne* mettant en scène le loup Alphonse ou bien le loup renardien Ysengrin dans le cellier des moines qui évoquent une Eucharistie parodique et montrent que l'incarnation du loup est liée à l'ingurgitation de nourriture. De l'incarnation à la transsubstantiation, le problème du loup-garou – prendre définitivement forme – n'est donc pas un motif isolé<sup>399</sup>.

La question de la double nature du loup-garou, que nous considérons sous l'angle d'une incarnation problématique, s'exprime aussi dans le motif de l'intelligence humaine du garou-loup, récurrent dans les métamorphoses d'homme en loup. Ce motif semble suggérer que si le corps de l'homme change de forme, son esprit, lui perdure dans le corps lupin. Du point de vue de la théologie chrétienne, c'est de cette dichotomie du paraître et de l'être que s'est servi Augustin d'Hippone pour démontrer l'impuissance du diable à changer la nature profonde de l'être. S'exprimant de diverses manières dans la littérature médiévale, le motif de l'intelligence humaine du loup est rationalisé à l'extrême dans *Arthur et Gorlagon*, puisque la raison de Gorlagon sous forme animale lui vient d'une erreur de la reine dont la langue fourche en prononçant la formule : « *Sis lupus, sis lupus [...] sensum hominis habes*<sup>400</sup> ». Il en est de même pour le *bachelor* Melion et le garou Alphonse du roman de *Guillaume de Palerne*, on l'a vu, mais aussi pour le baron *bisclavret* du lai de Marie de France dont le roi dit

---

puissance et sa vengeance, la nature humaine a emprunté la nature lupine, par un miracle non moins admirable ». Jeanne-Marie Boivin note que la discussion n'était pas dans la première version de l'œuvre (*Ibidem*, note 12, p. 328).

<sup>398</sup> *Les Évangiles des Quenouilles*, éd. Madeleine JEAY, Paris, Jean Vrin, Montréal, PU Montréal, 1985, p. 143.

<sup>399</sup> Ce sera le sujet de la troisième partie de notre thèse.

<sup>400</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, §8. Nous traduisons : « Sois un loup, sois un loup [...] Sois doté de sens humains ».

qu'il « *ad entente e sen*<sup>401</sup>. » Dans tous ces textes, évoquer l'intelligence du garou-loup a pour but de signifier sa nature humaine et, souvent, bienveillante.

Or, l'équation n'est pas aussi simple, les réticences de Giraud de Barri nous l'ont montré et une rapide analyse du personnage du cruel tyran Lycaon le confirmera dans les pages qui suivent.

### *Le tyran Lycaon : un loup friand d'enveloppes humaines*

Noter l'intelligence du garou-loup n'a cependant pas systématiquement pour fonction de dire l'humanité de la bête. Dans certains cas, bien au contraire, les traits que le garou-loup garde son humanité servent justement à accentuer la sauvagerie de l'animal, comme si le garou-homme avait en lui la nature *brute* de la bête en dépit de sa forme humaine. Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, le *Miroir Royal* norrois, le *Konungs skuggsjá*, affirme déjà que le garou-loup est plus féroce que d'autres loups : « Ils se nourrissent comme des loups (*sæm wargar*), mais ils sont encore plus méchants, car ils ont l'intelligence humaine dans toutes leurs ruses et ils ont autant d'avidité et de faim pour les hommes que pour les animaux<sup>402</sup>. » La question se pose de savoir ce que le report de la sauvagerie humaine sur l'animal révèle du loup-garou.

Une des personnifications canoniques de cette sauvagerie humaine est le tyran Lycaon. Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, l'*Ovide Moralisé* propose du récit de son changement de forme une version médiévale et donne surtout accès à l'une des seules descriptions médiévales de la métamorphose de l'homme en loup. Le traducteur d'Ovide décrit un loup dont tous les traits de sauvagerie, physiques ou de caractère, proviennent de l'humain qu'il était :

En pel fu muee sa robe ;  
Ses bras sont cuisses devenu ;  
Encor a il le poil chanu ;  
Il est fais leuz malz et nuisans ;  
Encor a il les ieus luisans,  
S'est plains de rage et de mauté  
Si come il ot ançois esté<sup>403</sup>.

Le traducteur médiéval suit en cela son vénérable modèle : « *In uillos abeunt uestes, in crura lacerti / Fit lupus et ueteris seruat uestigia formae. / Canities eadem est, eadem uiolentia*

---

<sup>401</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, éd. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA), 2011, p. 320, v. 157.

<sup>402</sup> *Konungs skuggsjá – Le Miroir Royal*, trad. Einar Már JÓNSSON, Auribeau-sur-Siagne, Esprit Ouvert, 1997. Les citations norroises sont tirées de : *Konungs skuggsjá*, éd. Ludvig Holm OLSEN, Oslo, Norsk historisk kjeldeskrift-institutt (Norrøne tekster I), 1983.

<sup>403</sup> *Ovide moralisé*, t. 1 (Livre 1-3), éd. Charles de BOER, Wiesbaden, Martin Sändig oHG, 1966, v. 1382-1388.

*uultus, / Idem oculi lucent, eadem feritatis imago est*<sup>404</sup>. » L'intériorité brute investit l'extériorité de l'être, la forme visible et, ce faisant, donne au corps du tyran une enveloppe dont la forme, une bête brute, est plus proche de sa nature. De ce fait, la dichotomie de l'être et du paraître est annulée. Contrairement à celles d'un bon nombre d'autres loups-garous, la métamorphose de Lycaon est définitive, car « elle permet, selon les mots de Cristina Noacco, la révélation de l'essence de l'homme<sup>405</sup>. » Chez Lycaon, la nature a déterminé la forme. Le garou-loup n'est finalement qu'une enveloppe, une peau plus adaptée au tyran que sa forme humaine.

Bien qu'irréversible, la métamorphose du roi arcadien est en accord avec la tradition selon laquelle l'homme devenu animal garde des traits de son humanité<sup>406</sup>. Les yeux luisants du loup sont ceux (« *encor a il* ») que le tyran avait sous forme humaine. Le loup est un animal nyctalope, cela l'homme du Moyen Âge ne le sait probablement pas. S'il le sait, l'explication du phénomène tient plus de la symbolique que de la science. De fait, pour un auteur chrétien, avoir, selon la version moralisée en prose d'Ovide, « les yeulx luyans comme sont chandelles ardans<sup>407</sup> » n'est pas de bon augure. Ce sentiment peut d'ailleurs s'appuyer sur une longue tradition de bestiaires rapportant à plusieurs reprises que le regard du loup est maléfique, comme on peut s'en rendre compte à partir du *Bestiaire d'Aberdeen* écrit au tout début du XIII<sup>e</sup> siècle :

*Oculi eius in nocte lucent, \ velud lucerne quia quedam diaboli opera cecis et fatuis  
viris, \ videntur esse pulchra et salubria*<sup>408</sup>.

L'aspect moralisateur des *Métamorphoses* médiévales joue, peut-être consciemment, sur une incertitude qui amplifie le trait : les loups ayant tous les yeux luisants la nuit, il y a une possibilité qu'ils soient tous des hommes malfaisants changés en animal. Comme venant étayer ce

<sup>404</sup> OVIDE, *Les Métamorphoses*, t. 1, éd. et trad. Georges LAFAYE, Paris, Les Belles Lettres, 1966, Livre I, v. 236-239. Traduction : « Ses vêtements se changent en poils, ses bras en jambes ; devenu un loup, il conserve quelques vestiges de son ancienne forme. Il a toujours le même poil gris, le même air farouche, les mêmes yeux ardents ; il est toujours l'image de la férocité. »

<sup>405</sup> NOACCO Cristina, *La Métamorphose*, op. cit., p. 52.

<sup>406</sup> Toutes les versions antiques du mythe de Lycaon ne mentionnent cependant pas la métamorphose en loup. Ainsi, Apollodore ne parle que du sacrifice d'un enfant dans sa *Bibliothèque* (III, 8, 1) et ce sont les enfants de Lycaon et non pas le tyran lui-même qui sont à l'origine du meurtre.

<sup>407</sup> *Ovide moralisé en prose*, éd. Charles de BOER, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1954, chap. XXXII, p. 56.

<sup>408</sup> *Aberdeen University Library Ms 24, f° 17r*. Droits de transcription et traduction par Colin MCLAREN & Aberdeen University Library, 1995 [http://www.abdn.ac.uk/bestiary/, consulté le 10. 09. 2013]. Notre traduction : « Les yeux [du loup] brillent dans la nuit comme des lanternes, car les oeuvres du démon paraissent belles et salutaires [ou saines] aux aveugles et aux fous. » Quelques lignes plus loin, l'information revient : « *Oculi eius in nocte lucent velud lucerne*. » Nous traduisons : « Ses yeux luisent dans la nuit comme des lampes ».



propos, ce que Lycaon garde de ce qu'il était sous forme humaine n'est pas sa raison, car « s'est plains de rage et de mauté / si come il ot ançois esté<sup>409</sup> ».

Inversant le procédé allégorique, certains textes affirment du loup qu'il est sauvage à cause de Lycaon. Ainsi, le premier mythographe du Vatican, ou *fabularius*, écrit vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle rapporte au sujet du loup : « *qui et adhuc mores in rabie et nomen Lycaonis in appellatione seruat*<sup>410</sup> ». Faut-il comprendre que le loup n'est jamais un simple animal et que sa sauvagerie est toujours un reste d'humanité ? L'iconographie médiévale souligne en tous les cas cette ambiguïté. En effet, elle donne à l'homme devenu loup l'apparence d'un simple animal, comme il apparaît dans un manuscrit produit dans les pays-bas bourguignon au XV<sup>e</sup> siècle [Figure 3]. Sur cette image, Lycaon ne se différencie du loup ordinaire que par la couronne qu'il porte sur la tête. Son humanité ne se reconnaît qu'au rang social qu'il a, un temps, occupé.



Figure 3 : BnF fr. 137, f° 6, avant 1480

Bien qu'il n'y soit pas nommé *garou*, la présentation médiévale du mythe de Lycaon révèle donc une importance de la peau et du vêtement dans la constitution de la figure de l'homme loup, en tant qu'objet physique, matériel, mais aussi en tant que symbole d'humanité ou d'animalité. De plus, la description de Lycaon dans les versions médiévales d'Ovide présente un groupe de motifs caractérisant le loup-garou de manière récurrente : la rage, l'enlèvement, la dévoration.

Le mythe de Lycaon est, dès l'Antiquité, lié plus généralement au loup-garou et à l'anthropophagie humaine. Pausanias nous le montre dans sa description de l'Arcadie rédigée vers le dernier quart du II<sup>e</sup> siècle de notre ère :

On prétend ainsi que, depuis Lycaon, toujours un homme était transformé en loup lors du sacrifice à Zeus Lycaios, mais qu'il ne le devenait pas pour toute sa vie ; si, quant il était loup, il s'abstenait de chair humaine, au bout de neuf ans, dit-on, de loup il redevenait homme, mais s'il en goûtait, il restait à jamais animal<sup>411</sup>.

<sup>409</sup> Ovide *Moralisé en vers*, éd. citée, v. 1387-86.

<sup>410</sup> *Premier Mythographe du Vatican*, éd. Nevio ZORZETTI, Paris, Les Belles Lettres, 1995, I, 17, 3. Traduction : « de nos jours encore [le loup] conserve la sauvagerie de Lycaon dans ses mœurs et porte aussi son nom. »

<sup>411</sup> PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, t. 8 (« L'Arcadie »), éd. Michel CASEVITZ, trad. Madeleine JOST avec la collaboration de Jean MARCADÉ, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 2. 6. Alors qu'il considère que la métamorphose de Lycaon en loup a la « vraisemblance pour elle » (in *Ibidem*, 2. 4), Pausanias pense qu'il s'agit, pour ce sacrifice à Zeus de racontars colportés par des gens qui ne savent pas faire la différence entre la réalité et le mythe.

Ce sacrifice que rapporte Pausanias lie Lycaon aux apparitions plus populaires de l'homme loup, dont la métamorphose est réversible et le retour à l'humanité lié au jeûne. Il faut noter que l'anthropophagie est rarement évoquée dans les apparitions médiévales de Lycaon. En effet, contrairement au *Premier Mythographe*<sup>412</sup>, les traducteurs médiévaux des *Métamorphoses* d'Ovide ne renvoient pas à la cuisine anthropophage. Zeus, vénéré par le peuple arcadien, se plaint d'« ung hostellier [...], homme de mal affaire<sup>413</sup> », car, comme le rapporte le dieu, « icelluy mayvais hommes me desprisoit, et blasmoit le dit simple peuple de ce qu'il me amoit et honnouroit, et par nuyt en mon dormant se essaya de me occire<sup>414</sup> ». La tentative de déicide échoue. S'ensuit, bien sûr, le repas sacrilège, et nous n'échappons pas à quelques détails d'ordre culinaire quant à la préparation de la viande dont le tyran « mist partie en boil et en rost et l'autre en paste, et [...] en cuida faire mengier<sup>415</sup> » à la divinité. Ici cependant, pas de cuisine d'humains, l'auteur se contente en effet de dire : « mais il ne peût sa felonie achever, si ne se tint il a mie, à tant, ainçois fist il escorcher et mettre en pices certaine mauvaise viande<sup>416</sup>. » Un euphémisme se devine derrière cette appellation de « mauvaise » viande, il ne s'agit pas simplement de viande avariée. Cependant, alors que le Lycaon médiéval sous forme de loup dévore « les bestes et les simples gens<sup>417</sup> », il semble que le traducteur des *Métamorphoses* et, un siècle plus tard, son prosificateur, n'aient pu décrire la cuisine anthropophage du garou-homme Lycaon. L'interdit de l'anthropophagie est visiblement trop fort pour être repris dans cette version médiévale de la métamorphose de Lycaon, qui fait sens avant tout par sa visée moralisatrice. Ainsi, sous la plume du traducteur, le tyran arcadien devient comme une allégorie de la sauvagerie et du brigand biblique : « Lichaon [se tappist] par les boscaiges, où il se vesquit de reoberie et y fist moult meurtres et d'autres domaiges. Car de luy ne se pouvoit nul eschapper dont il peüst avoir le dessus. Et pour ce fut il, selon la fable, appelé loup ravisant<sup>418</sup>. » Dans les versions médiévales des *Métamorphoses*, Lycaon est donc bien un équivalent du *lupus rapax* des *Écritures*, un terme qui correspond au XV<sup>e</sup> siècle à peu près à *garou*<sup>419</sup>.

<sup>412</sup> *Premier Mythographe du Vatican*, éd. citée, I, 17, 1 : « qui sibi quasi mortali praeparans mortem humana membra deuoranda ei apposuit. » Traduction : « Celui-ci, voulant faire périr celui qu'il croyait être un mortel, lui donna à manger des membres humains. » On notera également qu'il n'y est pas question de cuisiner les morceaux de viande humaine.

<sup>413</sup> *Ovide moralisé en prose*, éd. citée, p. 56, §31.

<sup>414</sup> *Ibidem*, p. 56, §32.

<sup>415</sup> *Ibidem*.

<sup>416</sup> *Ibidem*.

<sup>417</sup> *Ibidem*.

<sup>418</sup> *Ibidem*, p. 567, §33.

<sup>419</sup> Sur cet emploi des mots *garou* et *wer(e)wolf*, lire plus en I. 1 Les noms du loup-garou, p. 55-92.

La morale de l'*Ovide moralisé* médiéval suivant cette métamorphose ne figure pas chez le poète latin et met en avant le second sens puisqu'elle compare Lycaon à un brigand. Pour un auteur chrétien, le tyran arcadien semble également tenir de ces faux prophètes ayant revêtu un habit trompeur. En effet, selon Nicole Bériou, « l'idée que les tyrans sont les « écorcheurs » du peuple, dont ils arrachent la peau en dépouillant les hommes de leur maigre avoir, trouve sa source immédiate dans les propos que le prophète Michée fait tenir à Dieu<sup>420</sup>. » Cependant, la moralisation du texte adoucit le propos, car le vol est un euphémisme de l'action du garou, dont l'appétit semble sans limites.

Or, cet appétit sans bornes s'explique par le problème d'incarnation que connaît le loup-garou. En effet, monstre amorphe, sans forme fixe<sup>421</sup>, il s'en prend aux enveloppes extérieures de ceux qu'il rencontre : le vêtement et la peau. Chez Lycaon, cet écheveau de motifs (la rage, l'enlèvement, la dévoration) s'articule justement autour d'un attrait particulier du loup tyran pour l'enveloppe corporelle.

La *rosbe* et le *pel*, mots dans lesquels se retrouve l'isotopie topique de la peau et du vêtement, y sont centraux. Le vêtement (*robe*) de Lycaon devient en effet sa peau de bête ; son poil – *pel* a aussi le sens, par synecdoque, de « vêtement » en ancien français. De fait, la peau occupe une place importante dans le récit de l'*Ovide moralisé*, où comme chez l'auteur latin, Jupiter narre comment il en est venu à châtier celui ayant douté de sa divinité :

« Mes j'en pris mout grief vengison,  
 Quar je li ardi sa meson,  
 Si la trébuchai sor lui toute.  
 Mout ot cil de mourir grant doute.  
 Touz paoureux, touz esbahis  
 S'en est parmi les champs foïs.  
 Quant cuidoit parler, si ullot,  
 Et de la grant ire qu'il ot  
 Li prist une angoisseuse rage.  
 Encore angoisse, encore enrage,  
 Des simples bestes devourer,  
 Et, si come il seult acorer (*tuer, dévorer*)  
 Les gens et mengier, il acore  
 Les bestes et menjuë encore.  
 Encor les escorce et desrobe<sup>422</sup>. »

Lycaon se plaît à *desrober* et à *escorcer*<sup>423</sup> hommes et bêtes ; les deux termes alliant un sens propre et un sens figuré qui jouent sur l'écorchement et sur le vol.

<sup>420</sup> BÉRIOU Nicole, « Pellem pro pelle (Job 2, 4). Les sermons pour la fête de saint Barthélémy au XIII<sup>e</sup> siècle », *Micrologus*, XIII (*La pelle umana*), 2005, p. 267-284, ici p 273.

<sup>421</sup> Sur la différence entre la monstruosité hybride et la monstruosité amorphe, lire Christine FERLAMPIN-ACHER, « La peur du monstre dans le roman médiéval », *Travaux de Littérature*, XVII, 2004, p. 119-134, ici p. 120.

<sup>422</sup> *Ovide moralisé en vers*, éd. citée, v. 1367-81.

Certes, on peut, de la forme humaine à la forme lupine, noter une gradation dans la sauvagerie. Le loup dévore et écorche allègrement les humains, tandis que l'humain se contente de les cuisiner. Cependant, outre le fait que cuire sa viande est communément signe d'humanité, si le texte d'Ovide ne dit pas que le tyran humain a mangé du repas concocté pour le dieu, il ne dit pas non plus qu'il n'en n'aurait pas mangé s'il en avait eu le temps. Zeus reconnaît la chair humaine - au goût ? -, mais le repas a-t-il été consommé ? Le dieu et Lycaon ont-ils goûté à l'humain ? Le texte ne le dit pas. Chez Ovide, la colère du dieu intervient à un moment crucial, qui délivre l'auteur de devoir trancher sur la possible anthropophagie du dieu et du tyran humain.

### *Le lupus ambiguus*

Quoique le tyran arcadien soit caractérisé par un réseau de motifs évoquant immanquablement le loup-garou, Lycaon, dont le nom pourrait signifier *loup vivant* ou *celui qui est loup*<sup>424</sup> n'est jamais nommé *versipellis*, ni *lycanthrope*, ni *garou*. Le terme *lycanthrope* est grec et l'auteur des *Métamorphoses* n'utilise pas, on l'a vu, celui de *versipellis* alors qu'il s'applique, durant l'Antiquité du moins, à signifier de manière assez large une sorte de changement de forme. Peut-être cela est-il voulu par l'auteur latin, car Ovide fait intervenir un autre loup-garou dans ses *Métamorphoses* : le *lupus ambiguus*. Ce dernier n'est, à notre connaissance, jamais évoqué par la critique. Par ailleurs, dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne lui connaissons qu'une unique apparition, fugace, au cours d'un rituel long et complexe au terme duquel la princesse de Colchide, nièce de Circée et puissante magicienne – car, s'il faut en croire Jason, quel pouvoir ne possède-t-elle pas<sup>425</sup> ? –, rajeunira son beau-père Æson. Racines, pierres, graines, fleurs... les premiers ingrédients dont se sert Médée n'ont rien d'extraordinaire. Il faut aussi ajouter à la mixture de la rosée recueillie sous la lune, l'astre est propice au surnaturel tout comme la *diua triformis* (VII, 177), Hécate, à laquelle

---

<sup>423</sup> Selon le *Dictionnaire de Moyen Français* en ligne [<http://www.atilf.fr/dmf>, version 2015] prenant pour exemple Guillaume de Machaut et les *Cent nouvelles nouvelles*, *ecorcher* signifie, outre enlever la peau, également dépouiller quelqu'un de ses biens. Quant au verbe *desrober*, il est attesté par le *DMF* au sens de « ravir, enlever quelqu'un », mais également au sens de « Dépouiller quelqu'un [...] de sa robe, de ses vêtements ».

<sup>424</sup> Sur la signification du nom Lycaon, lire : KOSSAIFI Christine, « Aux origines Mythiques de l'Arcadie. La symbolique du sacrifice d'Arcas par Lycaon », in Sandrine DUBEL et Alain MONTANDON, *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*, Clermont-Ferrand, PU Blaise Pascal (Mythographies et sociétés), p. 101-123, ici p. 105-6 : « Son nom, qui se rattache au loup, λύκος, et qui pourrait même suggérer un lien avec intime avec cet animal, si l'on rapproche le suffixe du substantif αἰών, *durée de la vie, vie*, ou du participe présent du verbe être, ὄν ; le nom signifierait alors loup vivant ou celui qui est un loup, matérialisant la métamorphose du roi pour en faire un trait constitutif de sa personnalité. »

<sup>425</sup> OVIDE, *Métamorphoses*, t. 2, éd. et trad. Georges LAFAYE, Paris, Les Belles Lettres, 1928, Livre VII, v. 167 : « *quid non enim carmina possunt ?* »

Médée, consciente de manipuler un pouvoir, celui du temps, qui n'est pas le sien, s'en remet. Parmi bien d'autres ingrédients, non cités par Ovide, deux, seuls, sont nommés :

addit [...]  
et strigis infamis ipsis cum carnibus alas  
inque uirum soliti uultus mutare ferinos  
ambigui prosecta lupi<sup>426</sup>.

Le *lupus ambiguus* nous intéresse pour deux raisons. Il désigne, d'une part, un loup changeant de forme, et non l'inverse, et il est, d'autre part, nommé à côté d'une strige, ce dont nous reparlerons en temps utile<sup>427</sup>. Le *lupus ambiguus* permet d'attester qu'Ovide a connu, en plus de la métamorphose définitive de Lycaon, une métamorphose réversible en loup que rapportent également, on l'a vu, d'autres auteurs de l'Antiquité.

Chez Ovide, le terme *ambiguus* semble être synonyme de *versipellis* dans sa faculté à désigner les êtres doubles. Cependant, *ambiguus* ne fait pas référence à la peau comme vecteur de changement d'apparence physique. Par ailleurs, il semble que la forme de départ – faut-il dire sa forme naturelle ? – du *lupus ambiguus* soit celle du loup et non celle de l'homme. En vérité, chez Ovide, le terme *ambiguus* désigne aussi des « hommes ambigus », *ambigui viri*, c.-à-d. des centaures : « *Desine mirari, posito quod candida uino / Atracis ambiguos traxit in arma uiros*<sup>428</sup>. » Comme les locutions servant à désigner les divers phénomènes de la tournure lupine, l'adjectif *ambiguus* s'applique donc de manière indifférenciée à un être qui change de forme, le loup des *Métamorphoses*, et à un être hybride, le centaure des *Amours*, donnant à voir ses deux formes.

Autant durant l'Antiquité que pendant le Moyen Âge, une des questions récurrentes à propos du centaure est celle de sa double nature, condensée dans la zone de transition entre le corps de l'homme et celui du cheval<sup>429</sup>. D'ailleurs, « l'iconographie médiévale, du X<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle, fait le choix systématique de ne pas représenter cette zone du corps [...] : la peau-frontière est purement et simplement masquée ou éludée<sup>430</sup>. » La question ne se pose ni pour

---

<sup>426</sup> *Ibidem*, v. 268-271. Traduction : « Elle ajouta [...] les ailes maudites d'une strige avec sa chair, les entrailles d'un loup qui fut habitué à changer sa forme de bête sauvage contre celle d'un homme. »

<sup>427</sup> Lire plus loin en II. 4 Garous, striges et *estries* : la dévoration intérieure, p. 281-299.

<sup>428</sup> OVIDE, *Les Amours*, éd. et trad. Henri BORNECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 200, Livre I, §4, v. 7-8 : « Cesse de t'étonner si la chaleur du vin fit prendre les armes aux hommes à double forme [*ambiguus*] pour ravir la blanche fille d'Atrax ». La fille d'Atrax est Hippodamie, enlevée lors de ses noces.

<sup>429</sup> DOUCHET Sébastien, « La peau du centaure à la frontière de l'humanité et de l'animalité », *Micrologus*, XIII, *La pelle umana*, 2005, p. 285-312, ici p. 289 : « Il ressort de l'ensemble des textes antiques et médiévaux que le centaure ne possède pas de nature unie : il est un être composite traversé par une frontière qui peut à la fois séparer et unir humanité et animalité. Or où mieux que sur la peau cette frontière est-elle visible ? »

<sup>430</sup> LECLERCQ Jacqueline, « De l'art antique à l'art médiéval. A propos des sources du bestiaire carolingien et de ses survivances à l'époque romane », *Gazette des beaux-arts*, 113, 1989, p. 61-66. Cité par Sébastien DOUCHET, « La peau du centaure » art. cité, p. 290.

le loup-garou, ni pour le *lupus ambiguus*, puisque que ces deux créatures n'incarnent toujours qu'une des deux composantes de leur être, soit l'homme, soit le loup. En revanche, comme le note Sébastien Douchet, iconographie à l'appui, la frontière hybride du centaure est masquée par « toute une combinaison de [...] procédés, permettant de représenter une délimitation hétérogène au corps humain comme au corps animal<sup>431</sup> », comme la peau ou la ceinture. Là, centaure et garou se retrouvent, car ces accessoires reviennent souvent dans les métamorphoses de l'homme en loup, comme en témoignent les croyances populaires<sup>432</sup>. Chez le centaure comme chez le garou, et bien que l'un soit un monstre hybride et l'autre amorphe, les objets ont donc la même fonction, celle de séparer l'animalité de l'humain.

Le rituel des *Métamorphoses* en latin présente l'unique attestation du *lupus ambiguus*, et chez Ovide et dans les autres versions du mythe de Médée allant de l'Antiquité au Moyen Âge. Chez Ovide, la description précise du procédé magique n'est donnée ni dans les *Tristes* ni dans les *Fastes*, qui n'évoquent que le meurtre des enfants (2, 42 et 2, 627), ni dans les *Héroïdes*, qui mentionnent pourtant le meurtre de Pelias par ses filles (XII, 128-130), faisant directement suite à ce rituel. Il n'y a pas non plus de rajeunissement d'Æson dans les *Argonautiques*, ni dans les traductions latines de Verrius Flaccus, ni même dans les *Argonautiques Orphiques*, qui arrêtent le récit à la nuit de noce entre Médée et Jason chez Alkinoos. Pour ce qui est des témoins médiévaux, point de viscère de loup ambigu ni d'aile de strige dans le premier mythographe du Vatican qui, s'il appelle Médée « *summa veneficarum*<sup>433</sup> », ne donne du rituel qu'une très courte description se limitant à une cuisson d'herbes diverses<sup>434</sup>.

L'*Ovide moralisé en prose*, qui suit son pendant médiéval en vers, omet également certains détails dont les ingrédients les plus surnaturels du rituel. Médée se contente de sacrifier « un g mouton noir au dieu d'enfer [...] Et fist bouillir ses herbes et autres choses tant que bon luy sembloit et les triboilla ensemble d'un baston sec d'olivier<sup>435</sup>. » Juste avant d'accomplir le rituel, Médée ne saigne pas son beau-père, elle se contente de le faire saigner. Elle ne lui verse pas la mixture dans la plaie béante, mais se contente de lui faire prendre un bain : « Et lors print le vieillart, qu'elle avoit fait dormir, et d'ung costel le fist saigner et le geta là dedans la

---

<sup>431</sup> DOUCHET Sébastien, « La peau du centaure », art. cité, p. 290.

<sup>432</sup> Plusieurs exemples figurent dans l'anthologie de Claude LECOUEUX, *Elle courait le garou, Lycanthropes, hommes-ours, hommes-tigres, une anthologie*, Paris, José Corti, 2008, p. 122, 124, 189.

<sup>433</sup> *Premier Mythographe du Vatican*, éd. Nevio ZORZETTI, Paris, Les Belles Lettres, 1995, I, 25, 2. Traduction : « la plus grande des sorcières ».

<sup>434</sup> *Ibidem*, II, 86, 1-3 : « *Herbarum genera, quarum scientiam habuit, uariis regionibus quaesita coquens, Aesonem interempum in tepidis herbis immiscuit et in pristinum uigorem perduxit* ». Traduction : « Elle fit cuire, dans un chaudron, différentes sortes d'herbes, trouvées dans divers pays, et dont elle avait la science, tua Aeson, le jeta dans les herbes tièdes et lui redonna sa vigueur d'antan. »

<sup>435</sup> *Ovide moralisé en prose*, éd. citée, Livre VII, chapitre 6, p. 208-9.

chaudiere boillant, où il revint en jeune eage, comme Jason l'avoit requis<sup>436</sup> ». Le rituel est édulcoré et le chapitre suivant, une lecture tirant du mythe « *le sens allegoricque* », permet d'expliquer facilement l'oubli des détails les plus sanglants, car « par Medée, qui fist Eson revenir jeune, peut on entendre la beneoiste Vierge Marie, Mère de nostre dit Sauveur Jhesu-crist, par le moien de laquelle son dit Filz en combatant conquist et emporta en Grèce, c'est à dire en paradis, la toeson d'or, c'est assavoir humaine nature, qu'il print ou precieux ventre virginal, et dont sa divinité fut couverte et vestue. Et si fut le vieil Eson, c'est à dire le lignaige humain, reduit à jeunesse, c'est à dire à l'estat d'innocence et de sauvement<sup>437</sup>. »

Pour le lecteur moderne, l'assimilation de Médée<sup>438</sup> et de la Vierge Marie a de quoi surprendre, tout comme le fait que l'auteur ne s'offusque pas des infanticides, ni du meurtre de Créüse. Il faut dire que cette dernière, il est vrai, devient une figure du diable tentateur<sup>439</sup>. La puissante Médée, de pion des puissances divines qu'elle était chez Ovide, se trouve à nouveau manipulée dans les deux versions médiévales des *Métamorphoses*, pour les besoins cette fois-ci de l'allégorèse<sup>440</sup>. Aussi surprenante soit-elle, cette nouvelle peau revêtue par Médée, explique sans doute qu'il lui soit épargné de manipuler chair de strige et entrailles de loup, ce qui concorderait mal avec la représentation que l'on se fait de la Vierge.

Victime des lectures positives du personnage de Médée, incompatibles avec un rituel trop sanglant, ce n'est qu'au XVII<sup>e</sup> siècle que l'on trouve la mention du loup ambigu dans une traduction des *Métamorphoses* par Nicolas Renouard. Cette nouvelle traduction fait la part belle aux ingrédients que la magicienne utilise dans son bouillon de rajeunissement :

Là dedans Medée auoit mis vne infinité de racines cueillies és vallées de Thessalie, il y auoit des graines, des fleurs, des pierres que l'Orient nous donne, des arenes que l'Ocean laisse arides apres son reflux, des brouillards que la Lune engendre la nuit, le cœur et les aisles d'vne cheuesche, *les entrailles dvn loup-garou*, la peau marquée d'vn serpent, le foye d'vn cerf, la teste d'vne corneille qui auoit vescu neuf sie-

---

<sup>436</sup> *Ibidem*.

<sup>437</sup> *Ibidem*, chapitre 7, p. 209.

<sup>438</sup> Sur le personnage médiéval de Médée, on lira : CERRITOSTefania, « Histoires de Femmes, jeux de formes et jeux de sens », in Marylène POSSAMAÏ-PÉREZ (dir.), *Nouvelles Etudes sur l'Ovide moralisé*, Paris, Champion (EMA), 2009, p. 73-97 ; et, de la même : « *Mes en nostre matiere n'apartient pas* : la vengeance de Médée dans le *Roman de Troie* et sa mouvance », in Chantal CONNOCHIE-BOURGNE (dir.), *La digression dans la littérature et l'art du Moyen Âge*, PU Provence (*Senefiance* 51), 2005, p. 99-113.

<sup>439</sup> *Ovide moralisé en prose*, éd. citée, chapitre 9, p. 212 : « Et par Creüsa, qua Jason espousa, peut on entendre Antecrist, qui decevra et seduira maint crestiens, qui avecques luy seront acompagnez en eternelle dampnacion. »

<sup>440</sup> Pour une explication de ce passage dans l'*Ovide moralisé en vers*, on lira : POSSAMAÏ-PÉREZ Marylène, *L'Ovide moralisé, essai d'interprétation*, Paris, Honoré Champion (NBMA), 2006, p. 446-448. De figuration de la Vierge Marie, Médée passe à une figuration d'Eve lorsqu'il faut expliquer sa tentative d'assassiner Thésée, autre figure christique. Elle y sera, selon Marylène Possamaï-Pérez (*Ibidem*, p. 448) « une nouvelle métaphore pour décrire la Passion. [...] Pour les besoins de cette nouvelle lecture, Médée devient donc la figure d'Eve, et son poison est d'abord la pomme du Jardin d'Eden, dont le *mors*, est le péché originel qui met à mort le genre humain, avant d'être le calice bu par le Christ. »

cles entiers, & mille autres choses encore qu'elle y ietta, desquelles il est impossible de sçavoir les noms, puis mesla fort bien tout ensemble faisant monter dessus ce qui estoit dessous avec vne brâche morte d'oliaier<sup>441</sup>.

On note dans ce dernier texte une accumulation des sources animales pour les ingrédients à propos desquels le traducteur est bien plus prolix que ne l'était Ovide. Par ailleurs, si la strige est devenue une *cheuesche*, c'est-à-dire une chouette<sup>442</sup>, le loup ambigu est, lui, nommé « loup-garou ».

Que ce soit au Moyen Âge ou pendant l'Antiquité, le loup-garou apparaît dans plusieurs textes sans y être nommé. Pour recenser ces garous anonymes, nous avons essentiellement utilisé la tournure lupine comme critère de reconnaissance, c'est-à-dire le moment de l'apparition du garou-loup dans le texte. Le corpus que l'on a pu constituer de cette manière, et dont la plupart des textes sont, il est vrai, déjà connus de la critique, justifie le parti pris méthodologique, d'une part, de construire notre étude autour de l'analyse d'un écheveau de motifs et, d'autre part, de puiser dans un grand nombre de textes d'époques et de langues différentes. Par ailleurs, nous avons pu relever plusieurs phénomènes coexistant à l'époque médiévale du passage de l'homme au loup : la métamorphose, le dédoublement ou la possession. Ces multiples représentations du varouisme ont en commun des locutions ne faisant pas la différence entre chacun de ces phénomènes (*se uertuere in lupos* ou *esse lopus*). Cela nous a conduit à les regrouper en un motif de la tournure lupine, défini comme l'irruption physique du loup dans un texte. Pour nous, ce n'est pas la métamorphose de l'homme en loup qui est porteuse d'intérêt pour l'étude du loup-garou, mais la mise en commun des différentes manières dont le garou-loup apparaît dans le texte. En pistant le garou anonyme par le biais des apparitions du garou-loup, il nous semble également avoir pu montrer que la nature humaine du loup-garou est discutée au Moyen Âge, qu'elle n'est pas une donnée évidente. Les textes suggèrent en effet que l'alliance en un être de l'homme et du loup doit plutôt renvoyer à une problématique de l'incarnation.

Pour clore la première partie de ce travail, il convient de recenser les autres modalités de la tournure lupine que sont le mime, le déguisement et la parole.

---

<sup>441</sup> OVIDE, *Les métamorphoses*, trad. Nicolas RENOARD, Lyon, Pierre Drobet, 1628, p. 273.

<sup>442</sup> HUGUET Edmont, *Dictionnaire de la langue française du XVI<sup>e</sup> siècle*, t. 2, Paris, Champion, 1932, entrée « cheveche ».



### I. 3 Faire semblance de leu

Qu'ils ne soient à dessein pas nommés loups-garous ou bien que la langue du texte ne dispose pas de terme désignant ce monstre, on ne peut que constater que nombre de garous ne s'annoncent pas, de sorte que l'identification de la créature est laissée aux soins des personnages du récit ou du lecteur. Loin de réduire le champ d'étude, l'incertitude résultant de l'anonymat du monstre nous ouvre un ensemble de textes dans lesquels les situations et les croyances décrites au détour d'une page évoquent notre bête, non pas explicitement mais en recourant, et lui donnant par là-même un degré certain d'existence, à une « mythologie » du loup-garou, un réseau de motifs par lesquels la bête est identifiable. Nous avons, dans le chapitre précédent, défini une tournure lupine permettant de passer outre les différenciations établies entre les diverses manières de se faire loup grâce à l'utilisation d'un vocabulaire commun. Adopter le concept de « tournure lupine » nous a d'ores et déjà permis de considérer que la métamorphose n'est pas constituante du loup-garou, mais qu'elle fait partie d'un ensemble de motifs qui traduisent le passage de l'homme au loup. En effet, possession, illusion, métamorphose ne sont que différentes variations d'un même phénomène, tout comme, nous allons le voir, le mime et le déguisement, jusqu'ici laissés de côté. En d'autres termes, il s'agit pour nous d'étudier comment le garou-loup prend corps dans le récit.

Par l'étude de ces deux nouvelles variations de la tournure lupine, le mime et le déguisement, nous allons pouvoir mettre l'accent sur la manière dont le loup-garou communique. Dans un premier temps, il sera question de la communication non-verbale du loup-garou, qui, sous forme de loup, s'exprime par une gestuelle trahissant son humanité, tandis qu'à l'inverse, rencontrer un humain imitant, consciemment ou non, le loup est signe de mauvaise rencontre. Il s'agira de montrer que le loup-garou est un monstre mimétique, c'est-à-dire que de ses deux natures, humaine et lupine, celle qui est actualisée dépend du regard qu'un personnage porte sur lui à un moment charnière du récit. Dans un second temps, nous insisterons sur la dimension verbale du garou montrant que son potentiel monstrueux réside souvent dans la suggestion et l'anticipation de sa venue plutôt que dans sa présence physique effective, qui n'est pas systématique dans les histoires de loup-garou. Il suffit, bien souvent, pour le rendre présent de dire le loup-garou. La parole se fait alors vecteur de varouisme, tournure lupine et langagière, *quasi* performative, grâce à laquelle le monstre prend corps.

### I. 3. 1 Mime et déguisement

Le loup-garou bavard de Giraud de Barri, note Jeanne-Marie Boivin, est une exception<sup>443</sup>. En effet, l'homme fait loup est généralement muet et le roman de *Guillaume de Palerne* le dit, à plusieurs reprises, *beste mue*<sup>444</sup>, notamment lorsque le récit est fait de sa métamorphose en loup. Pourtant, s'il ne sait articuler de parole humaine, le garou se fait comprendre par une gestuelle rendant perceptible le caractère extraordinaire, et donc, paradoxalement, humain, de l'animal. Ce mime, que l'on retrouve le plus souvent dans les textes où le garou est positif, a en effet pour fonction de souligner l'ambivalence ontologique de la créature, dont l'identification est alors laissée à l'appréciation des personnages, le plus souvent du roi, c'est-à-dire de l'instance normative de la cour.

#### *Quand le loup singe l'homme : la communication non verbale du garou*

Dans le corpus des bons loups-garous, une scène récurrente nous donne à voir un garou-loup tout en mimes et gesticulations. Il s'agit de la première rencontre du héros sous forme animale et du roi, personnage dont la fonction est, dans ce corpus, de redonner forme humaine au loup<sup>445</sup> ; une rencontre au cours de laquelle le loup, faute de pouvoir parler, se prête à une démonstration d'humilité, mimant le serment d'un homme lige envers son seigneur. Dans le lai du *Bisclavret* écrit vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle, cette rencontre a lieu alors que le roi, anonyme, vient chasser dans la forêt où séjourne la bête. Plutôt que d'avoir peur, le loup se jette sur le monarque dès qu'il l'aperçoit :

Des quë il ad le rei choisi,  
Vers lui curut quere merci.  
Il l'aveit pris par sun estrié,  
La jambe li baise et le pié.  
Li reis le vit, grant poür ad<sup>446</sup>.

La dimension merveilleuse du loup naît ici de la confrontation de différents points de vue portés sur la créature<sup>447</sup>. En effet, Marie de France connaît la peur de l'auditoire, compréhensible

---

<sup>443</sup> BOIVIN Jeanne-Marie, « Le prêtre et les loups-garous : un épisode de la *Topographia Hibernica* de Giraud de Barri », in Laurence HARF-LANCNER (dir.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age*, Paris, ENSJF, 1985, p. 51-69, ici p. 53

<sup>444</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. Alexandre MICHA, Genève, Droz, 1990, v. 301-309 : « D'un oingnement li oint le cors / Qui tant estoit poissans et fors ; / Tant par estoit de grant vertu, / Si tost com l'enfes oins en fu, / Son estre et sa semblance mue, / Que leus devint et *beste mue*. / Leus fu warox de maintenant ; / Ce que de lui fu aparant / A tout perdu, son essiënt ».

<sup>445</sup> Sur la structure des « contes » de bons loups-garous réduisant une intrigue plus complexe à celle de l'histoire d'un mari trompé et les personnages féminins du récit à celui d'une épouse infidèle, lire plus loin, en II. 1 Le (Loup-) Garou et le conte du mari trompé, p. 173-209.

<sup>446</sup> MARIE DE FRANCE, « Lai du *Bisclavret* », in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, éd. et trad. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA), 2011, p. 318, v. 145-149.

à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, de rencontrer un loup en forêt. Pourtant, ce n'est pas tant pour le roi que l'on tremble dans ce lai que pour le loup, car si le lecteur connaît l'intention du loup, *quere merci* (v. 146), ce n'est pas le cas du roi ni de ses chasseurs. Aussi, la *grant poür* (v. 148) du monarque crée un effet d'attente pour le lecteur découvrant le récit en lui laissant le temps d'imaginer le sort réservé au loup. On a donc peur pour le loup, ce qui est paradoxal, car il est potentiellement un monstre dévorant.

Ce sentiment, la *grant poür* (v. 148) du roi, joue en vérité un rôle charnière dans le récit, car il rend perceptible un nouvel espace à investir, celui de la subjectivité du roi. Par son attitude déférente, l'animal propose une gestuelle inhabituelle pour un loup ordinaire et suggère qu'il est humain. Cependant, dans cette scène, mis à part le lecteur, personne, ni du roi ni de ses chasseurs, ne sait que ce loup est surnaturel. Aussi, la prise en compte ou non de l'excédent de nature humaine de l'animal est dépendante de l'appréciation personnelle que fait le roi, spectateur du mime extraordinaire du loup<sup>448</sup>. La subjectivité du roi est exprimée par une émotion manifeste, la *grant poür*, laquelle, pleine de la suggestion qui l'a provoquée, se fait le vecteur par lequel l'étrangeté de l'animal, éprouvée en son sein par le roi, trouve un terrain où s'incarner. Enfin, le monarque formule verbalement la surnature que le loup lui a suggérée : « Ceste beste ad entente e sen » (v. 157). Il valide ainsi la *merveille* tout en lui donnant, au sein du récit, une dimension réelle.

Dans *Guillaume de Palerne*, composé vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>449</sup>, un noble raconte comment un loup très particulier s'est présenté devant le roi à la cour d'Espagne :

« – Nous veïmes devant le roi  
Venir .I. leu mirabilous.  
En mi la sale voiant tous  
Par devant lui s'agenoilla,  
Le pié, le jambe li baisa,  
Puis l'encline molt humblement  
Au departir de l'autre gent.  
A son sanblant paroît tres bien  
Qu'il requeroit d'aucune rien<sup>450</sup>. »

---

<sup>447</sup> Sur la conjonction du merveilleux et du jeu sur les points de vue, lire : FERLAMPIN-ACHER Christine, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, Paris, Champion (NBMA 66).

<sup>448</sup> De même, nous verrons plus loin que l'irruption de la lupine du garou dans le texte, suggérée verbalement par le garou-homme, dépend de la manière dont elle est réceptionnée par un autre personnage. Lire plus loin, en l. 3. 2 L'anticipation verbale et gestuelle du loup-garou, p. 145-154.

<sup>449</sup> Sur la datation de l'œuvre, voir *Guillaume de Palerne*, trad. Christine FERLAMPIN-ACHER, Paris, Classique Garnier (MAT 1), p. 32-48. Christine Ferlampin-Acher pense, d'une part, qu'il faut avancer la date proposée par Alexandre Micha et Alain Fourrier « au moins jusqu'à 1227, de façon certaine du fait de l'allusion aux papes » (p. 44) et, d'autre part, que « l'hypothèse d'une composition tardive, vers 1280, semble préférable » (p. 44).

<sup>450</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. Alexandre MICHA, Genève, Droz, 1990, v. 7499- 7510.

Dans cette reprise, quasi mot pour mot, d'une scène à laquelle le lecteur a assisté quelques vers plus tôt dans le roman, l'étrangeté du loup est affirmée très tôt par la seule occurrence du roman de l'adjectif *mirabilous* (v. 7450) s'appliquant au garou. Ce terme apparaît dans la bouche d'un homme relatant la scène au roi et rend compte d'un état d'esprit de la cour confrontée à ce loup. Cependant, l'adjectif *mirabilous*, s'il détermine bien le loup, ne porte pas tant sur l'animal lui-même que sur la manière dont il se conduit, car c'est sa gesticulation qui concentre toute la charge extraordinaire de l'animal. À nouveau, l'auteur diversifie les points de vue. En effet, le lecteur, et lui seul, sait depuis le début du roman qu'Alphonse est un garou-loup, mais ce n'est, encore une fois, ni le cas du roi d'Espagne, ni celui de la cour<sup>451</sup>. À nouveau, le loup mimant une attitude déférente révèle l'humanité en l'animal, et c'est encore le roi qui affirme le caractère humain du loup, puisque pressé par ses sujets, il révèle qu'en cette bête, il lui semble reconnaître Alphonse, son enfant disparu<sup>452</sup>.

Le remaniement tardif en dialecte champenois du lai du *Bisclavret*, composé entre 1319 et 1322, conte l'histoire de *Biclarel*. Intégré à *Renart le Contrefait*<sup>453</sup>, c'est une sorte de mélange des lais du *Bisclavret* et de *Melion*<sup>454</sup>, prouvant que les différentes incarnations du garou cocu arthurien ont même pu être considérées comme un unique personnage. Le baron de Marie de France y est devenu chevalier comme l'est Melion. C'est encore le comportement du loup qui provoque l'étonnement. Le loup voyant le roi vient droit vers lui : « Et ileques touz coiz se tint. / Chiere li fist d'umilité » (v. 320-321). Ne pouvant parler, le loup mime : « La beste a genouillons estoit, / Qu'an umilité se metoit » (v. 331-332). Cela provoque l'étonnement propice au merveilleux : « Chascuns mout s'an mereveilla ; / Plussors foiz chascuns se seigna » (v. 333-334). Malgré le caractère évident que pourrait avoir la métamorphose pour le lecteur, l'irruption d'un garou-loup, en tant que *merveille* et non pas d'un simple loup, est encore soumise à l'appréciation subjective d'un témoin. Ainsi, le fait que les spectateurs de la scène se signent, se garantissant ainsi de toute manifestation diabolique, témoigne de la qualité incertaine du loup-garou pour les protagonistes, laquelle contraste encore une fois avec

<sup>451</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. citée, v. 151-2 : « Or es a leu garoul peuture, / Li miens enfes. Quel aventure ! ». Dans la bouche de la reine, cette occurrence, la première du roman, ne signifie donc pas « homme loup » mais désigne en vérité un simple loup anthropophage. L'auteur joue des points de vue et des différentes significations médiévales du mot *garou*. Lire plus haut en I. 1 Les noms du loup-garou, p. 79-87.

<sup>452</sup> *Ibidem*, v. 7511-7514 : « Le roi en a on conjuré / Qu'il en desist la vérité, / Et lor dist que Anphos fu, / Ses aînés fix qu'il ot perdu. »

<sup>453</sup> L'édition de Gaston RAYNAUD et Henri LEMAÎTRE (*Renart le Contrefait*, t. 2, Paris, Champion, 1914) n'indiquant pas de numéros de vers, nous citons d'après l'édition en ligne : *Melion and Biclarel, two old french werwolf lays*, éd. et trad. HOPKINS, Liverpool Online Series (Critical Editions of French Texts 10), 2005, p. 23. (Consulté le 20.08.2014, <http://www.liv.ac.uk/media/livacuk/modern-languages-and-cultures/liverpoolonline/>)

<sup>454</sup> Le texte du *Biclarel* reprend la structure du lai de Marie de France, mais l'intertextualité montre qu'il est très possible, selon Amanda HOPKINS qui procède à une analyse comparée des deux textes, que son auteur ait bien connu le lai de *Melion*, voir : *Melion and Biclarel, two old french werwolf lays, op. cit.*, p. 23.

le regard que le lecteur porte sur le héros du lai. En effet, dans *Biclarel*, le mime du loup a bien, selon l'entourage du roi, « [...] grant senefiance », car il dévoile que « ceste beste a raison an li<sup>455</sup> ».

Cependant, ce qui est vrai pour ce garou-loup en particulier ne l'est pas nécessairement pour toutes les occurrences dans nos textes du loup-garou, lequel, *merveille*, dont la valeur positive ou négative est tributaire du jugement que les personnages vont porter sur elle, n'est donc pas humain ni bienfaisant par essence. Par ailleurs, l'ambivalence du monstre tient également de la dimension mimétique du loup-garou lorsqu'il est sous sa forme animale.

La critique a depuis longtemps souligné que les loups-garous des lais et de *Guillaume de Palerne* tiennent, tout comme le lion apprivoisé d'Yvain<sup>456</sup>, plus du chien que de la bête sauvage, un motif que les index ont recensé sous le nom de « Sidi Nouman » ou « chien du Tsar » (AT 449), d'après le conte du même nom<sup>457</sup>. En effet, dans ce corpus de bons loups-garous, le garou-loup adopte en présence du roi un comportement d'animal domestique. Chez Marie de France par exemple, le *bisclavret* va même jusqu'à prendre pour habitude de se coucher aux pieds du roi : « Tuz jurs entre les chevaliers / E pres del rei s'alout cuchier<sup>458</sup> ». Dans *Arthur et Gorlagon*, le mimétisme du garou envers le roi ressort bien de ces mots du monarque : « *Sibi imperata perficit ; vbicunque fuero, mihi semper assistit ; me gaudet gaudente, dolet dolente*<sup>459</sup> ». La question se pose : s'il est pareil à un chien apprivoisé, en quoi le loup-garou reste-t-il ici ambivalent ? Peut-être que l'attitude de gentille bête qu'adopte ici le garou-loup, tenant du mime, ne reflète pas non plus sa nature profonde ?

La thématique du loup apprivoisé est présente dans tous les contes de bons loups-garous et poussée à l'extrême dans *Arthur et Gorlagon* dans une autre scène trahissant l'humanité du loup-garou : l'enlèvement de l'enfant du roi. Après divers événements au cours desquels l'animal a montré son caractère extraordinaire et sauvé l'honneur du roi, le roi Gorgol formule

---

<sup>455</sup> *Biclarel*, éd. citée, v. 336-7.

<sup>456</sup> Cristina NOACCO a, par exemple, rapproché le comportement de Melion et des autres bons loups-garous de celui du lion d'Yvain, mais également de celui de la guivre du *Bel Inconnu* (*La Métamorphose dans la littérature médiévale française des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, PUR (Interférences), 2008, p. 116, note 13).

<sup>457</sup> KITTREDGE George Lyman, *Arthur and Gorlagon*, Boston, Gynn & Company Publishers, 1903 ; HARF-LANCNER Laurence, « La métamorphose illusoire. Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales ESC*, 40, 1985, p. 208-226, ici p. 217-224. Laurence HARF-LANCNER renvoie à la typologie établie par AARNE Anti, THOMPSON Smith, *The Type of the folktales*, Helsinki, Finnish Academy of Science and Letters, 1961.

<sup>458</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 321-2, v. 176-177.

<sup>459</sup> *Arthur et Gorlagon*, in Philippe WALTER (éd. dir.), *Arthur, Gauvain et Mériadoc, Récits arthurien latins du XIII<sup>e</sup> siècle*, Grenoble, Ellug – Université Stendhal, 2007, p. 52, §18. Traduction : « Il exécute les ordres qui lui sont adressés ; où que j'aïlle, il se place toujours à mes côtés ; quand je me réjouis, il se réjouit ; quand je souffre, il souffre. »

mot pour mot que le loup, doté d'une trop grande sagesse pour être un simple animal est un homme métamorphosé :

Et qui meam iniuriam tanta seueritate ultus est hominem esse et magne sagacitatis et potencie procul dubio fuisse sciatis, atque aliqua incantatione uel transmutacione lupinam formam induisse<sup>460</sup>.

La réaction de l'animal est immédiate : « *Ad hec verba lupus ei assistens ingenti se gaudio agebat, manusque et pedes regis deosculans et genua eius constringens, vultu capitis et gestu tocius corporis eum vera dixisse ostendebat*<sup>461</sup>. »

Cependant, le garou-loup n'est pas toujours aussi affectueux envers les humains. A propos du lai du *Bisclavret*, Edgard Sienaert oppose en effet « au pôle négatif de l'infidélité de la femme [...] le foyer d'attraction qu'est la fidélité qui caractérise les rapports de Bisclavret et du roi. C'est cet amour réciproque qui vaincra et c'est cette victoire de l'amour sur l'infidélité en amour qui est le thème du lai<sup>462</sup> ». En ce qui concerne plus particulièrement le personnage loup-garou, il semble en vérité, d'une part, que les réactions du garou-loup reflètent les intentions de l'entourage à son égard et, d'autre part, les composantes de la double nature du loup-garou, humanité et bestialité, se retrouvent chez différents personnages du récit.

De fait, le comportement de l'animal est comme un miroir de la nature ou de la vertu propre au couple royal. De sorte qu'il a la même fonction que des objets de vertu, tels la *tugend stein*, la pierre de vertu, des romans de *Wigalois* et de *Lanzelet*<sup>463</sup>, ou le *cor* et le *mantel mautillé* (ou *cort mantel*) des lais respectivement éponymes<sup>464</sup>. Tandis que devant le roi, incarnation des valeurs chevaleresques, le garou-loup se conduit en humain ou en chien fidèle et adopte une attitude déférente, « mimesis du chevalier envers son seigneur<sup>465</sup> », l'animal sauvage se révèle dans le garou-loup quand il fait face à l'antagoniste féminin. Dans *Arthur et Gorlagon*, alors que Gorgol est absent de la cour, la reine se livre à l'adultère sous le regard

---

<sup>460</sup> *Ibidem*, p. 52, §18. Traduction : « Celui qui a vengé avec une si grande dureté l'atteinte à mon honneur est un homme. Sachez qu'il a été doté d'une grande sagacité et d'une grande autorité et que c'est par enchantement ou à la suite d'une métamorphose qu'il a pris l'apparence d'un loup. »

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 52, § 18 : Traduction : « A ces mots, le loup se plaça à ses côtés et manifesta une joie exubérante. Il embrassa avec effusion les mains et les pieds du roi, lui serra les genoux. Par l'expression de la tête et le mouvement du corps tout entier, il manifestait que le roi avait dit la vérité. »

<sup>462</sup> SIENAERT Edgard, *Les lais de Marie de France, du conte merveilleux à la nouvelle psychologique*, Paris, Champion (Essais), 1978, p. 92. Selon Cristina NOACCO (*La métamorphose, op. cit.*, p. 111), l'importance du personnage du roi dans les histoires de bons loups-garous en fait « des *exempla* politiques visant à consolider le pouvoir établi ».

<sup>463</sup> WIRNT DE GRAFENBERG, *Wigalois. Le chevalier à la roue*, éd. J. M. N. KAPTEYN, J.-F. BENECKE, trad. Claude LECOUEUX, Véronique LEVY, Grenoble, Ellug, 2001, p. 70-76, v. 1464-1606 ; ULRICH VON ZATZIKHOVEN, *Lanzelet*, éd. Karl August HAHN, trad. René PÉRENNEC, Grenoble, Ellug, 2004, v. 5177-98.

<sup>464</sup> *Le Lai du Cor et Le Manteau mal taillé : les dessous de la Table Ronde*, éd. et trad. Nathalie KOBLE, Paris, Editions Rue d'Ulm/Presses de l'ENS (Versions françaises), 2005.

<sup>465</sup> NOACCO Cristina, *La Métamorphose, op. cit.*, p. 112.

même du loup enchaîné au lit. La rage s'empare de la bête, contrainte d'assister aux ébats (« *Oculis rubentibus, iubis extantibus, furore extarsit*<sup>466</sup> »). Voyant que les amants ne cessent pas leur affaire, la rage du loup s'intensifie (« *tunc dentibus infremuit, terram pedibus effodit, totoque corpore cum diro vlulatu seuiens*<sup>467</sup> ») et l'on devine derrière le comportement de l'animal une double lecture métaphorique de l'adultère, traduisant à la fois le caractère bestial de l'acte et une opposition de l'infidélité de l'épouse et de la fidélité canine<sup>468</sup>. Au terme d'une gradation accumulant les détails sur le comportement bestial du loup et culminant dans les hurlements de la bête, le loup brise la chaîne qui le retient et fond sur le sénéchal. Au retour du roi et pour faire diversion, l'adultère accuse la bête monstrueuse (« *Tua, tua [...] nefanda illa bellua*<sup>469</sup> ») d'avoir englouti le royal nourrisson, en donnant pour preuve le sang maculant sa chemise<sup>470</sup> et qui est, en vérité, celui de son amant de sénéchal que le loup a tenté de lacérer à coups de dents.

Le retour du roi dans l'action du récit marque également le retour du loup à une gestuelle anthropomorphe. En effet, pour prouver son innocence, l'incriminé mène le roi devant la porte de la cave dans laquelle est enfermé le nourrisson et, pour signifier que le garçon y est, « *lupus terque quaterque pede percussit*<sup>471</sup> ». De surcroît, après avoir toqué à la porte de la cave comme le ferait un humain, le garou ramène au roi l'enfant, non pas dans sa gueule comme on l'aurait attendu, mais entre ses pattes velues, et il tend l'enfant à son père pour que ce dernier puisse l'embrasser : « *precurrentesque infantem e cunabulo inter hispida brachia accepit, atque ori regis osculandum suaviter applicuit*<sup>472</sup>. » Une nouvelle répartition des rôles familiaux s'organise autour d'un père décrit comme tendre et aimant, dans laquelle l'animal a un rôle quasi-maternel alors qu'il tend l'enfant à bout de bras à son père, tandis que la bestialité est reportée en grande partie sur la mère luxurieuse et couverte de sang. D'autre part, le

<sup>466</sup> Arthur et Gorlagon, éd. citée, p. 46, §15. Traduction : « Les yeux du loup rougirent de colère, les poils de son corps se hérissèrent et l'animal fut saisi de fureur. »

<sup>467</sup> Ibidem : « Il gronda entre ses dents, il gratta la terre de ses pattes, se démenant de tout son corps en poussant des hurlements atroces. »

<sup>468</sup> Une opposition récurrente dans la littérature médiévale, lire : BAUMGARTNER Emmanuelle, « Des femmes et des chiens », in Thérèse BOUCHÉ, Hélène CHARPENTIER, *Le rire au Moyen Âge dans la littérature et dans les arts. Actes du colloque international des 17, 18 et 19 novembre 1988*, Talence, PU Bordeaux, 1991, p. 43-51.

<sup>469</sup> Arthur et Gorlagon, éd. citée, p. 48, §16. Traduction : « C'est ta bête ! Oui, ta bête ! Cette bête abominable... »

<sup>470</sup> Ibidem, p. 48, §16, « *sangine veste conspersa* ». La verve misogyne présente dans ce texte incite à interpréter ce sang plutôt comme une sorte de cruentation. C'est la tâche indélébile du péché de l'épouse.

<sup>471</sup> Ibidem, p. 50, §16. Traduction : « Le loup frappa de la patte trois ou quatre fois ».

<sup>472</sup> Ibidem, p. 50, §16. Traduction : « Il s'élança et pris entre ses pattes velues l'enfant dans le berceau ; il l'approcha doucement de la bouche du roi pour qu'il pût l'embrasser ». Notons que le terme employé pour désigner les pattes du loup est le neutre *brachium*, -ii, c'est-à-dire bras humain, et non pas le féminin *branca*, ae, qui désigne selon le Gaffiot, les pattes d'une bête féroce (GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. dir. Pierre FLOBERT, Paris, Hachette, 2000).

loup, portant l'enfant dans ses pattes avant, se meut vraisemblablement sur les membres postérieurs, comme l'homme.

Par la gestuelle est donc, encore une fois, mise en avant l'humanité du loup-garou. De plus, la créature au comportement mimétique semble refléter l'ambivalence de ce couple royal, puisqu'elle tient à la fois du roi, pour le côté humain et vertueux, et de la reine, pour son côté bestial sanguinaire. On a donc une dimension spéculaire variable du loup-garou, qui, tout en changeant d'apparence physique, est finalement aussi une sorte de caméléon psychologique.

En particulier sur cet épisode d'accusation d'enlèvement par le loup-garou<sup>473</sup>, le texte en latin d'*Arthur et Gorlagon* peut faire l'objet d'un rapprochement avec un texte antérieur : la *Vita Ronani*, une hagiographie bretonne. La question se pose alors de savoir si le traitement du loup-garou diffère d'un texte « littéraire » à un texte relevant de l'hagiographie.

La scène de l'enlèvement de l'enfant apparaît dans la *Vita Ronani* composée dans le premier tiers du XIII<sup>e</sup> siècle, probablement 1230<sup>474</sup>. Cette *Vita* met en scène le futur saint Ronan aux prises avec une femme aux allures de sorcière, nommée Keban. Jalouse de la proximité entre son mari et le saint, elle accuse ce dernier de se changer en loup (« *Noveris aliquando converti in lupum*<sup>475</sup> »). Le mot employé pour désigner le garou n'est pas *gerulphus* ni *versipellis*, mais « *biforme portentum, corporum devorator hominum*<sup>476</sup> », formulation dans laquelle on retrouve et l'aspect double du garou et son appétit pour la chair humaine. Pour appuyer son propos, Keban accuse Ronan d'avoir enlevé et dévoré sa fille (« *filiam meam devoravit* »). Le saint accusé de lycanthropie est finalement disculpé. En effet, Ronan, à qui l'Esprit-Saint a révélé les dessous de l'affaire, retrouve la petite étouffée dans un coffre et le saint, accomplissant un miracle, la ressuscite.

Dans la *Vita Ronani*, la scène de l'enlèvement de l'enfant réactive l'imaginaire du *lupus rapax*, faux prophète des Écritures : le loup supposé de l'hagiographie a revêtu l'habit ecclésiastique<sup>477</sup>. La scène n'est donc pas traitée de la même manière suivant les textes et s'adapte

---

<sup>473</sup> Voir, entre autres : MILIN Gaël, « La *Vita Ronani* et les contes de loups-garous aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Le Moyen Âge* 97/2, 1991, p. 259-273, p. 271-2 pour l'épisode de l'enfant.

<sup>474</sup> MERDRIGNAC Bernard, « Les loups, saint Guénolé et son double », in Sophie CASSAGNES-BROUQUET, Amaury CHAUOU, Daniel PICHOT et Lionel ROUSSELOT (dir.), *Religion et Mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, PU Rennes (Histoire), 2003, p. 457-465, ici p. 460-2.

<sup>475</sup> MILIN Gaël, « Légende hagiographique et contes de loup-garou aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles : la *Vita Ronani* et ses référents culturels », in *Saint Ronan et la Troménie. Actes du colloque international du 28-30 avril 1989*, Locronan, J.-Y. Nicot, 1995, p. 211-226. Trad. Gaël MILIN (*Ibidem*, p. 218) : « Sache qu'il se transforme de temps à autres en loup ».

<sup>476</sup> *Ibidem*. Trad. Gaël MILIN : « monstre à deux formes, mangeur d'homme. » Le texte latin donne un pluriel : les corps des humains.

<sup>477</sup> Sur ce type de loup-garou, lire en I. 1. Les noms du loup-garou médiéval, p. 73-79.



aux intentions didactiques de l'auteur. Dans la *Vita*, la petite fille est morte, étouffée dans le coffret dans lequel sa mère l'a enfermée. Le saint la ressuscite devant tout le village, le sauvetage de l'enfant prend donc des airs de miracle. Dans l'hagiographie, il s'agit alors de prouver, par cet épisode, la toute-puissance divine, tandis que dans *Arthur et Gorlagon*, l'épisode de l'enlèvement de l'enfant a pour fonction, nous venons de le voir, de dire l'humanité d'un loup. Dans *Guillaume de Palerne*, l'opposition des deux lectures de l'enlèvement est abolie grâce à la parodie. En effet, aidant Guillaume et la princesse Melior à fuir, le garou-loup Alphonse est, lui aussi, mais avec beaucoup de recul et une forte dimension parodique, considéré comme un envoyé de Dieu<sup>478</sup>.

L'utilisation ecclésiastique que la *Vita Ronani* fait du loup-garou dans la scène de l'enlèvement de l'enfant nous autorise à établir un parallèle entre le garou-loup domestiqué et des héros violents et pénitents tels le Chevalier au Barisel ou Robert le Diable, rapprochés l'un de l'autre<sup>479</sup>, dont l'ambivalence est, là-encore, remarquable.

En effet, le Chevalier au Barisel, héros impie du conte pieux éponyme datant du XIII<sup>e</sup> siècle, reste hors du monastère dans lequel se rendent ses compagnons. S'il ne doit pas imiter l'animal, son caractère violent et irascible allié à son refus d'aller à l'église lui vaut d'être comparé à un chien enragé et à un loup-garou :

Laiens entrerent, c'est la somme  
 El moustier troevent le saint home,  
 Et leur sire est remés cha fors  
 Qui mout estoit crueus et fors  
 Et fel et fiers et plus irous  
 Que chiens dervés ne leus warous<sup>480</sup>.

La comparaison du chevalier « au petit baril » avec un loup-garou n'est pas étonnante en raison du comportement du personnage : le terme *garou*, on l'a vu, a pu être synonyme d'impiété<sup>481</sup>, et le loup, comme le chien, symbole de paganisme, par exemple chez saint Christophe. Quand il n'est pas immédiatement perceptible, le caractère monstrueux d'un personnage est souvent trahi par son rapport à l'Église. En effet, Mélusine n'assiste pas à la messe, Robert s'en prend aux moines, le chevalier au *barisel* refuse d'entrer dans un monastère. La confrontation au divin exprime ici une incertitude ontologique : dans le cas de Mélusine, puisqu'elle est une monstruosité hybride, et dans celui de Robert, puisqu'il est fils du

<sup>478</sup> Lire plus haut, en I. 1. 3 (Loup-) Garou, p. 82-3.

<sup>479</sup> GAUCHER Elisabeth, *Robert le Diable, Histoire d'une légende*, op. cit., p. 59 : « L'auteur a donc utilisé des motifs hagiographiques pour vanter les mérites d'une pénitence accomplie. La leçon s'inscrit dans la lignée des contes pieux, auxquels se rattachent, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, le *Chevalier au Barisel*. »

<sup>480</sup> *Le Chevalier au Barisel*, éd. Félix LECOY, Paris, Champion, 1984, v. 157-162.

<sup>481</sup> Lire plus haut, en I. 1. Les noms du loup-garou médiéval, p. 73-79.

diabole. Là où la sur-nature du loup-garou, comme héros, est laissée à l'appréciation du roi, c'est donc, dans le cas de Mélusine, de Robert et du chevalier au *barisel*, leur rapport à l'Église qui détermine le jugement posé sur la part inhumaine de leur être. En effet, la sur-nature de ces trois héros ambivalents se traduit par leur diabolisation par les autres protagonistes du récit. Ainsi, Mélusine est parfois diabolisée par l'entourage de Raymond, puis elle fuit le château. Dans *Robert le Diable*, le père du jeune Robert est menacé d'excommunication à cause des exactions de son fils, et il bannit son fils<sup>482</sup>.

De plus, le phénomène de diabolisation rend plus difficile la différenciation entre le regard des personnages de celui des lecteurs, car le texte acquiert une visée didactique. En effet, la comparaison avec le loup-garou ne sert pas qu'à souligner le caractère jugé impie du personnage et révèle, dans le cas de Robert le Diable, une véritable affinité avec le loup-garou. Durant sa jeunesse, Robert dévaste les monastères et agresse les moines, manifestant ainsi un caractère violent et anticlérical qu'il doit à la faute de sa mère, laquelle, ne pouvant avoir d'enfant, pria le diable d'accéder à son vœu. Robert, fils du diable, accepte suite à sa rencontre avec un ermite puis avec le Pape de faire pénitence, laquelle consiste à se réfugier chez l'empereur de Rome et à y tenir le rôle d'un chien pendant plusieurs années, jusqu'à manger avec le chien et partager sa niche, sous l'escalier<sup>483</sup>. Même s'il ne se métamorphose pas, Robert adopte le comportement d'un animal domestique, et ce pour expier une faute. La démonstration d'humilité du loup-garou envers le roi et sa domestication dans les contes de bons loups-garous pourraient-elles être l'expression d'une tentative de réparation, traduction d'une faute du loup-garou ? Si tel est le cas, il faudra en déterminer la nature<sup>484</sup>.

Comme le loup-garou, Robert a un caractère dévorant et ce dernier se révèle pendant son enfance. De fait, le petit Robert a tout d'un bébé garou. Le Ms. A (BnF fr. 25516), de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle insiste sur l'oralité canine du héros nourrisson : « Tous tans hule, tous tans resquinge<sup>485</sup> ». Plus tardif, le ms B (BnF fr. 24405) note que l'enfant est doté d'un appétit sans fin contrastant avec une absence de sommeil prononcée (« Ne puet dormir

---

<sup>482</sup> *Robert le Diable*, éd. et trad. Élisabeth GAUCHER, Paris, Champion (CCMA), 2006. Pour l'excommunication du père, v. 268-70 : « Par le conseil de ses legistres / [Le pape] Mis en escumeniement / Le duc et tout son tenelement ». Pour le bannissement qui s'ensuit du fils, v. 277-80 : « A son fil fait son huis veer, / Si le commence a congeer / De sa terre, qu'il n'y remaigne, / Car il feroit fil bargaigne ».

<sup>483</sup> *Ibidem*, v. 1457s.

<sup>484</sup> Lire plus loin, en II. 2 l'épouse comme antagoniste, p. 211-246.

<sup>485</sup> *Robert le Diable*, éd. citée, Annexe, p. 389, v. 107. Le manuscrit A remonte à un original perdu. Celui servant de base à l'édition de Mme Gaucher est le ms B (BnF fr. 24405) qui date de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle ou du début du XV<sup>e</sup>.

nes quant alaite<sup>486</sup> »), et ses repas tiennent quelque peu de l'anthropophagie. En effet, ses nourrices refusent de le nourrir au sein car il les mord :

Quant il fu teulz que dent li vinrent,  
L'uns des catiaus de la mamielle  
De sa norrice la plus bielle  
Li trencia hors as dens tout outre<sup>487</sup>.

La morsure, note Elisabeth Gaucher, « symbole du péché [...], associée à l'animalité, entraînant, en guise de pénitence, l'obligation pour Robert de disputer sa nourriture à un chien<sup>488</sup>. » Ce fils du diable semble littéralement se repaître de la force vitale de ses nourrices ; les pauvres dépérissent à mesure que l'enfant prend des forces et grandit :

Les norrices qui pour luy veillent,  
Qui sont taintes, pales et negres,  
Que plus vit, plus iert biaux et aigres<sup>489</sup>.

Cela rappelle ce qui unit le loup au diable : tandis que le loup dévore la chair des humains, le diable se repaît de leur âme<sup>490</sup>.

Cette scène de dévoration infantile est pour nous également l'occasion de mentionner une manière de se protéger contre les morsures du loup-garou. En effet, pour contrer l'oralité dévorante du nourrisson, les nourrices recourent à un substitut de sein, un cornet en ivoire sur lequel l'enfant se fera les dents :

Tant en furent acouardies	
Les norrices les plus hardies	168
Ne l'oserent plus alaitier,	
Ains firent .I. cor affaitier	
D'yvorre, dont elles l'alaittent,	
Et avoec che moult bien se gaitent	172
Que il nes morge as dens qui poignent,	
Quant a sa bouce le cor joingnent <sup>491</sup> .	

Le cor d'ivoire – peut-être un écho du mamelon artificiel de Guimer ayant perdu le sien suite à la morsure d'un serpent – est un des accessoires, nous y reviendrons, pour l'on sacrifie au loup-garou pour sauver la cible initiale de la dévoration<sup>492</sup>.

<sup>486</sup> *Ibidem*, Texte principal (ms B), v. 154.

<sup>487</sup> *Ibidem*, v. 160-163. Le manuscrit A, en annexe, est lui aussi très explicite : « Et quant li malfés alaitoit, / sa noriche tous tans mordoit. »

<sup>488</sup> GAUCHER Elisabeth, *Robert le Diable : Histoire d'une légende*, Paris, Champion, 2003, note 20 p. 99.

<sup>489</sup> *Robert le Diable*, éd. citée, v. 156-158.

<sup>490</sup> Lire plus haut, en I.1 Les noms du loup-garou, p. 76-7.

<sup>491</sup> *Robert le Diable*, éd. citée, v. 167-174. Il est probable qu'il y ait dans cette scène aussi une allusion au fait que, quand les bébés font leurs dents ils mordillent tout ce qui est à leur portée, souvent avec énergie. Or, au Moyen Âge, ils tetaient encore à ce moment-là.

<sup>492</sup> Peut-être également un écho du cor, objet de vertu, dont la nécessité pour nourrir l'enfant, traduit ici le péché de la mère.

Mettant en scène la faim dévorante du nourrisson par une référence au loup, l'enfance de Robert permet de rendre compte que la littérature médiévale a fixé sur l'enfance un imaginaire dévorant. Nous y reviendrons<sup>493</sup>. Le comportement violent de l'enfant Robert s'explique. Il est l'expression du péché de sa mère. Avant d'expier ses propres fautes, Robert le Diable expie donc celle de sa mère. Or, ce thème du châtement, les loups-garous et Robert le Diable l'ont en commun, et il s'exprime à chaque fois dans la dualité homme / animal.

Le parallèle entre Robert et le loup-garou se poursuit pendant l'adolescence, turbulente, du héros :

Quant il eut .XV. ans assommés,  
 Ja nus clers, tant fust renommés,  
 N'iert si hardis qu'a court venist ;  
 Car, se il as mains le tenist,  
 Dusqu'as piés tout le desquirast,  
 Et s'un seul petit s'ahirast,  
 As dens le nés li sakast hors  
 U anuy li fesist du corps<sup>494</sup>.

Écorcheur s'attaquant essentiellement aux religieux, Robert tient des garous ecclésiastiques que décrit Gautier de Coincy et qui, selon les mots du moine, sont des diables : « Cil leu desvé, cil leu waroul, / Ce sont dyable qui saoul / Ne püent estre de nos mordre<sup>495</sup>. » Cependant, Elisabeth Gaucher<sup>496</sup> note fort justement le rapprochement de ce passage du roman de *Robert le Diable* avec celui du lai de Marie de France dans lequel le *bisclavret*, sous forme de loup, arrache le nez de son épouse au moment où il la voit siégeant à la table de banquet du roi :

Quant Bisclavret la veit venir,  
 Nuls hum nel poeit retenir :  
 Vers li curut cum enragiez.  
 Oiez cum il est bien vengiez :  
 Le neis li esracha des vis !  
 Que li peüst il faire pis<sup>497</sup>?

Cependant, tandis que l'auteur de *Robert le Diable* se sert de l'écorchement et de l'ablation du nez pour souligner la cruauté du héros, la punition infligée à l'épouse par le *bisclavret* est interprétée comme une marque d'infamie, tache indélébile que devront porter les descendantes

<sup>493</sup> Lire plus loin, en III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, p. 418-437.

<sup>494</sup> *Robert le Diable*, éd. citée, v. 191-197.

<sup>495</sup> GAUTIER DE COINCI, *D'un archevesque qui fu a Tholete* (Livre I, Miracle 11). *Les Miracles de Notre Dame*, t. II, éd. Frédéric KOENIG, Droz, Genève, 1970, p. 26, v. 537-539. Sur celui que nous avons appelé le garou ecclésiastique, lire plus haut, en I. 1. 3 (Loup-)garou, p. 73-79.

<sup>496</sup> *Robert le Diable*, éd. citée, p. 99, note 23 au vers 197.

<sup>497</sup> MARIE DE FRANCE, « Lai du *Bisclavret* », éd. citée, p. 321, v. 231-236.

de l'épouse infidèle. Notons, nous y reviendrons<sup>498</sup>, l'opposition récurrente du loup-garou à un personnage féminin, mère, épouse, que l'on avait déjà rencontrée chez Gautier de Coinci dans l'opposition des garous hérétiques et de Notre Dame.

Les notions de faute et de châtement sont présentes dans les histoires de loups-garous, il suffit de penser à Lycaon ou bien aux peuples celtes dont il a été question dans la partie précédente de cette thèse<sup>499</sup>. En revanche, dans le corpus des bons loups-garous, le lien de la tournure lupine à une faute du loup-garou n'est pas évident. En effet, l'irruption du loup dans le texte, *i. e.* la métamorphose en loup du mari, s'inscrit dans l'opposition de ce dernier à son épouse, laquelle, adultère et antagoniste, concentre toute la charge négative de l'histoire. Pourtant, il nous semble que cette dimension fautive de la métamorphose se lit également chez les bons loups-garous.

Dans le roman de *Robert le Diable*, les déprédations de Robert ont lieu avant sa vie de chien et c'est donc pour expier ses agressions de monastères et de moines qu'il est sommé de faire pénitence. Robert est obligé de singer l'animal pour expier une faute : il s'agit donc bien d'un châtement. À l'inverse, l'humanité du garou-loup lui vaut divers qualificatifs réservés habituellement à un noble chrétien : Melion est un « leu courtois<sup>500</sup> », le baron *bisclavret* un loup que tous prennent en affection « tant esteit francs e deboneire<sup>501</sup> », et Gorlagon, selon ses propres mots, un « *lupus humanus*<sup>502</sup> ». Cependant, si les contes de bons loups-garous appuient le caractère humain du loup, c'est également ce corpus qui s'étend le plus sur la vie lupine du garou<sup>503</sup>. Si le lai du *Bisclavret* n'en dit rien, le lai de *Melion* mentionne en revanche la meute dont le héros sous forme de loup est devenu le chef<sup>504</sup>. Sous forme animale, le mari-garou vit de rapine, dans le meilleur des cas, ou agresse des humains. C'est le cas de Melion, mais aussi du roi-garou Gorlagon qui tue, en premier lieu, les enfants que son épouse a eu avec son nouveau mari : « *In opidum inopinatus irruit, duosque paruulos, quos prefatus iuuenis de sua coniuge genuerat, forte sub turri ludentes sine custode reperiens, inuadit inua-*

---

<sup>498</sup> Lire plus loin, en II. 2 L'épouse comme antagoniste, p. 211-246.

<sup>499</sup> Lire plus haut, en I. 2. Les crypto-garous, pour les garous celtes, p. 102-107 et, pour Lycaon, p. 117-122.

<sup>500</sup> Lai de *Melion*, v. 431, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains, op. cit.*, p. 824.

<sup>501</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 322, v. 179.

<sup>502</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 38, §10.

<sup>503</sup> À l'exception, bien entendu, des traités de chasse que nous avons mentionnés en I. 1 Les noms du loup-garou, p. 71-2.

<sup>504</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 840-2, v. 267-278. On reconnaît dans ce mot une traduction littérale de l'étymologie proposée par Gervais de Tilbury du mot *gerulphus*.

*sosque crudeliter discerpens interimit*<sup>505</sup> ». Pourtant, les rédacteurs ne font pas de commentaire au sujet de cette cruauté, car le garou-loup ne fait que réagir à la cruauté de l'épouse adultère. Encore une fois, le loup-garou n'agit que par mimétisme.

Cela, en vérité, nous amène à penser que Melion, Gorlagon ou le *bisclavret* ont, eux aussi, commis quelque impair, et ce malgré la verve accusatrice des rédacteurs – Marie de France y compris – accablant l'épouse antagoniste du monstre. Une première faute des maris-garous a déjà été avancée par la critique. En effet, les bons loups-garous sont souvent métamorphosés, définitivement, par leur femme, à cause du fait qu'ils aient révélé le secret de la part lupine de leur être. Ils brisent donc l'interdit « mélusinien » permettant l'union d'un être surnaturel et d'un mortel. Cependant, peut-il vraiment suffire de considérer que la faute de Robert et des bons loups-garous n'est qu'une faute ontologique, celle de n'être qu'à moitié humain ? La dimension mimétique du loup-garou révèle cette ambivalence. De fait, si le garou-loup se fait humain et courtois en mimant son roi, humain et incarnation des valeurs de la cour, il se fait bestial en mimant une femme... fautive. Quoique les rédacteurs misogynes du corpus des bons loups-garous s'acharnent à dire uniquement les fautes de l'épouse, il conviendra donc de revenir plus tard sur la culpabilité du garou-homme dans sa propre métamorphose<sup>506</sup>.

Dans l'immédiat, après avoir traité des garous-loups mimant les humains, il s'agit à présent de regarder de plus près les hommes jouant à imiter les loups.

### *Quand l'homme est comparé au loup*

L'homme se prend lui aussi parfois au jeu de contrefaire le loup. Parfois simple symbole ou métaphore, parfois traduction du désespoir intérieur de l'amant devenu fou en l'absence de sa dame, la comparaison de l'homme au loup(-garou) connaît plusieurs significations.

Dans certains cas, la comparaison d'un homme à un loup ne fait que traduire un trait de caractère, mais, ne souhaitant pas établir de hiérarchie entre les différentes manières d'être loup comme nous l'ont suggéré les textes de notre corpus, nous intégrons ce cas à l'étude, car il s'agit d'une tournure langagière comparant un humain à un loup, d'une tournure lupine. Ainsi, au tout début du livre IV du *Le Roman d'Alexandre* d'Alexandre de Paris, écrit vers 1180, Alexandre entend parler d'une sarrasine de Babylone ayant mis au monde un « mostres

---

<sup>505</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 38, §10. Trad. : « Il se précipita à l'improviste dans la forteresse et découvrit par hasard sur les deux bambins que le jeune homme avait eus avec son épouse. Ils jouaient au pied d'une tour et personne ne les surveillait. Il se jeta sur eux et les tua cruellement en les dépeçant. »

<sup>506</sup> Lire plus loin, en II. 2 L'épouse comme personnage antagoniste, p. 211-246.

merveilleux par volenté devine<sup>507</sup> » par lequel Dieu a voulu envoyer un signe de ce qui se passera à la mort d'Alexandre :

Alixandres l'ot dire si manda la meschine.  
Deseure iert chose morte desi q'en la poitrine,  
Et desous estoit vive, la ou li faut l'eschine.  
Tout environ les aines, la ou li ventres fine,  
De ces plus fieres bestes qui vivent de rapine  
I avoit pluisors testes et font *chiere lovine* ;  
Molt sont de male part et de malvaise orine,  
Ne se pueent souffrir, l'une l'autre esgratine.  
Molt par est grans merveille que Dieus el mont destine,  
Que la mort Alixandre veut demostre par sinne<sup>508</sup>.

Alexandre fait mander des sages pour lui expliquer le sens de ce signe envoyé par Dieu, dont la description évoque la Bête de l'Apocalypse. L'un d'entre eux, « *un sage home qui la teste ot florie* », révèle à Alexandre que l'apparition de ce monstre a un lien avec sa mort prochaine :

La chose que tu vois qui est a mort flaistrie  
Ce es tu qui te muers, nel te celerai mie ;  
Les testes que tu vois qui mostrent felonie  
Et que l'une vers l'autre porte si grant envie,  
Ce sont li douze per q'as en ta compaignie.  
Si tost com seras mors et ta vie fenie  
La guerre iert commencie et ta terre saisie.  
Fai le mieus que tu pués, molt est corte ta vie<sup>509</sup>.

Dans cet extrait, le trait lupin de la monstruosité est justifié par une lecture allégorique. En effet, les douze têtes du monstre représentent les douze pairs entourant l'empereur Alexandre et la *chiere lovine* (IV, 1, v. 10) des têtes du monstre traduit, symboliquement, la trahison à venir des pairs. S'il y a ici une tournure lupine, si le loup fait irruption dans le récit, c'est par sa dimension scripturaire. Alexandre, nouveau Jésus, est entouré par douze pairs, comme les apôtres. De plus, Alexandre est prévenu par Dieu, aussi une lecture chrétienne s'impose-t-elle et assimile les pairs de l'Empereur aux faux prophètes que la Bible compare à des loups déguisés<sup>510</sup>. Quelques vers plus tard, la description filant la métaphore d'un Antipater « *a la chiere lovine*<sup>511</sup> », ne fait que souligner la trahison et la félonie qui caractérisent ce nouveau Judas meurtrier d'Alexandre. Quoiqu'elle soit brève et diluée, la métaphore du visage lupin

---

<sup>507</sup> ALEXANDRE DE PARIS, *Le Roman d'Alexandre*, éd. E. C. ARMSTRONG *et alii*, trad. Laurence HARF-LANCNER, Paris, Librairie générale française (Lettres gothiques), 1994, p.744, Branche IV, §1, v. 4

<sup>508</sup> *Ibidem*, v. 5-14.

<sup>509</sup> *Ibidem*, p. 746, Branche IV, §2, v. 25-32.

<sup>510</sup> Sur cette comparaison, lire en I. 1 Les noms du loup-garou, p. 51.

<sup>511</sup> ALEXANDRE DE PARIS, *Le Roman d'Alexandre*, éd. citée, p. 784, Branche 4, §35, v. 628.

renvoie donc le lecteur à une symbolique chrétienne qu'il connaît bien : d'un point de vue chrétien, les pairs et Antipater tiennent véritablement des loups diaboliques de la Bible.

Parfois, il est plus difficile de savoir si la comparaison d'un personnage à un loup diabolique est une simple allusion ou une incarnation lupine. De toute façon, cela fait sens dans les deux cas, comme le montre cet extrait tiré de *L'Orison Notre Dame* du bénédictin Gautier de Coinci (1178-1236) usant d'une métaphore pour souligner la ruse d'un personnage, le diable justement. Nous citons le manuscrit L (Paris, BNF fr. 22928), datant du XIV<sup>e</sup> siècle, mais les autres manuscrits présentant l'*orison*, et datés du XIII<sup>e</sup> siècle, ne diffèrent pas sur ce point du texte<sup>512</sup> :

Anemis, qui se transfigure  
En forme d'angele et prent figure  
Quequ'il li plaist assez souvent,  
Le cors d'un vallet de jovent  
De novel mort par guille a pris.  
Au riche home, qui de grant pris  
Ert pour son bien en mout lieus,  
Simplement vient con li cloz leu<sup>513</sup>.

Après avoir affirmé le pouvoir qu'a le démon de prendre forme humaine, pouvoir dont il use *assez souvent* (v. 57), Gautier de Coinci nous dit que le démon prend ici la forme d'un jeune serviteur, mort récemment, afin de s'en prendre à un puissant homme. De plus, la comparaison avec *li cloz leu* suggère que le démon déguisé utilise la ruse pour se rapprocher de l'homme. Le sens à donner au terme *cloz* n'est pas évident. Puisqu'il s'applique au diable, on pourrait penser qu'il signifie « boîteux », mais cela s'applique mal au contexte de ruse. Selon le *Dictionnaire de Moyen Français*<sup>514</sup>, *cloz*, comme participe en emploi adjectival du verbe *clore*, signifie aussi « caché », « discret ». C'est le sens que conserverait également Olivier Collet<sup>515</sup>, l'éditeur du texte, mais le manuscrit B, plus ancien, choisit la variante *gloz*<sup>516</sup>, « glouton », et fait porter le danger sur le caractère dévorant et déchirant du loup. L'addition de ces variantes tend à montrer que ce qui est maléfique et se dérobe a un caractère dévorant, ce que nous retrouverons plus tard au sujet des striges<sup>517</sup>. De plus, les termes *li cloz leu* pourraient n'être qu'une simple comparaison, mais le texte précise qu'il plaît au diable de changer

---

<sup>512</sup> Voir l'appareil critique, in GAUTIER DE COINCI, *Les Miracles de Notre Dame*, éd. Frédéric KOENIG, Genève, Droz ; Paris, Minard, 1970, t. III, p. 109.

<sup>513</sup> GAUTIER DE COINCI, *De l'orison Notre Dame* (Livre I, Miracle 38). *Les Miracles de Notre Dame*, t. III, éd. Frédéric KOENIG, Genève, Droz, 1966, v. 55-62.

<sup>514</sup> *Dictionnaire de Moyen Français*, [http://www.atilf.fr/dmf], version 2015, entrée « clore ».

<sup>515</sup> COLLET Olivier, *Glossaire et index critiques des œuvres d'attribution certaine de Gautier de Coinci*, Genève, Droz, 2000, p. 323, entrée « venir con li cloz leu » : « S'approcher de manière humble, innocente, mine de rien ».

<sup>516</sup> GAUTIER DE COINCI, *De l'orison Notre Dame*, éd. citée, appareil critique du vers 62, p. 108.

<sup>517</sup> Lire plus loin, en II. 4 Garous, striges et *estries* : la dévoration intérieure, p. 281-299.



d'apparence, de se *transfigurer* (v. 55). Il se pourrait donc que ce soit plus qu'un simple artifice langagier. Les deux solutions sont possibles.

Dans d'autres cas cependant, il est tentant de faire d'une simple figure de style, métaphore ou comparaison avec le loup-garou, une véritable tournure lupine comme, par exemple, dans le roman d'*Amadas et Ydoine* rédigé entre 1190 et 1220. Un messager apprend à Amadas qu'Ydoine doit être mariée contre son gré au comte de Nevers. Furieux, le jeune chevalier s'en prend à celui qui lui a appris la nouvelle du mariage, à savoir Garinet, envoyé de la dame en question :

Par rage et par foursenerie Saut o vallet o le <i>puing clos</i> ; Un caup li doune si tresgros Que le cler sanc couler li fait ; A tere aval filant s'en vait De la bouce et du nes a raie. A toute la cote de soie En l'espaule <i>as dens</i> l'aert Que l'os li a tout decouvert ;	1812
La car li ront et porte en voie, Et li vallés, qui s'en esfroie, Tost tourne en fuie, si le laist ; Et Amadas après s'en vait,	1816
<i>Comme garous jete la main</i> Si l'aert a la cote au sain ; Encontre val tost le decrire Par mult grant rage et par grant ire. Et chius qui mult s'en espoente, Ne fait entour lui plus d'atente, Qu'il n'aime pas itel deduit. De lui s'estort et si s'en fuit Mult tost, qu'estre vauroit aillours, Et chius après tout le plain cours, Com plus tost puet, de grant randon <sup>518</sup> .	

La comparaison avec le garou n'occupe pas une grande place dans la folie d'Amadas, mais elle fait sens : au moment où le valet, qu'Amadas a déjà frappé et mordu, fuit, le héros fou furieux le poursuit et « *comme garous jete la main* » (v. 1817). Or, la comparaison est préparée par l'évolution des coups que le héros forcené assène au messager, car c'est en effet sans arme qu'il se jette sur Garinet. Forcené et délesté de son épée, Amadas n'a rien d'un preux chevalier et le coup contondant qu'il assène de son *puing clos* (v. 1805) rappelle la massue ou le *tinel* des hommes sauvages, des chevaliers païens ou à moitié humains. Une étape supplémentaire vers l'animalité est franchie quand Amadas mord le messager jusqu'à l'os (v. 1811), abandonnant l'usage des mains propre aux humains pour celle des crocs des fauves. Aussi, la

<sup>518</sup> *Amadas et Ydoine*, éd. John R. REINHARD, Paris, Champion (CFMA), 1998, v. 1804-1827.

comparaison avec le garou, et avec elle la tournure lupine, semble-t-elle s'imposer au moment où Amadas tend la main pour griffer Garinet (v. 1817).

Pour reprendre la typologie esquissée par Philippe Ménard<sup>519</sup>, Amadas fait partie des garous involontaires. Les effets de l'annonce du mariage d'Ydoine sont immédiats sur le héros, dont le texte décrit la réaction en se focalisant sur les conséquences que la nouvelle a physiquement sur le personnage, puis sur son comportement :

Amadas l'ot, si a troublé  
Le cuer et escaufé d'ardeur,  
D'une fine fole caleur,  
Dont vint la droite derverie,  
Et la fine foursenerie  
Li saut et li cerviaus li trouble.  
En poi d'eure a corage double,  
En toute raison li escape  
Qu'il n'a si fol jusqu'à Halape.  
Tout maintenant esrage et derve,  
En haut s'escrue et rit et resve ;  
Sens ne raison en lui n'a mie<sup>520</sup>.

L'intériorité troublée du héros pourrait faire de cet épisode une porte d'entrée vers le merveilleux, mais l'auteur semble vouloir s'en préserver par une accumulation de détails mettant en avant une dimension plus « scientifique » de la folie. En insistant sur des changements non pas physiques, mais physiologiques (le cœur qui surchauffe), et, si l'on peut dire, psychologiques (le cerveau se trouble, le sens lui fait défaut), l'auteur tire la folie d'Amadas vers la médecine médiévale et il efface ainsi la possibilité d'une métamorphose.

À nouveau, nous avons une très brève image, qui, étant donné la familiarité du lecteur avec le loup-garou suffit à susciter tout un monde de références. En effet, l'accès de fureur du héros a lieu au moment où Ydoine est soustraite à Amadas par les liens du mariage. Or, même si les intentions du personnage féminin sont différentes, la comparaison du héros au loup-garou dans ce contexte précis évoque au lecteur averti les contes de bons loups-garous, comme le lai du *Bisclavret*. La structure de ce moment du roman est semblable à celle du corpus des bons loups-garous : un désir féminin est soustrait à celui qui s'en croit l'objet. Cela provoque la folie d'Amadas et indirectement, la métamorphose, du mari-garou dont l'épouse est infidèle, comme si le vide créé par la soudaine absence de l'élément féminin du couple faisait de l'homme un loup.

---

<sup>519</sup> MÉNARD Philippe, « Les histoires de loups-garous », *Travaux de Littérature*, 17, 2004, p. 98-117. Réédition actualisée de : « Les histoires de loups-garous au Moyen Age », in *Symposium in Honorem Martin de Riquer*, Barcelone, Quaderns Crema, 1986, p. 209-238.

<sup>520</sup> *Amadas et Ydoine*, éd. citée, v. 1792-1803.

En vérité, ce n'est pas la première fois qu'une telle folie prend Amadas. Sa rencontre avec Ydoine était, dès le début, placée sous le signe du trouble. Quand il voit Ydoine pour la première fois, Amadas « ne set se il la vit ou non / par songe ou par avisïon<sup>521</sup> ». Sa perception du monde est troublée et, encore une fois, ce fait a une répercussion immédiate sur son corps :

Si a la memoire perdu  
Et si tourblee la veüe,  
Que de sa main chiet li cautiax  
Dont il doit trencier les morsiax  
Sour la table, sour le doublier<sup>522</sup>.

Son état émotionnel est le même que lorsqu'il entre en folie furieuse, et si Amadas exprime ce que lui inspire cette première rencontre, c'est, comme le garou, *beste mue*, en son for intérieur car le jeune homme « Ne dist pas la parole en haut / Mais coiement, que nus ne l'ot / ains n'i parla de langue un mot<sup>523</sup>. » Même si ce héros ne se métamorphose pas, c'est donc, à travers le rapport d'Amadas au désir féminin, effectivement, un véritable tableau du « fou en garou<sup>524</sup> » qui nous est présenté.

La comparaison de l'homme au loup peut donc avoir plusieurs sens. Cependant, alors que le retour de l'animal à la forme humaine dépend d'un roi, incarnant des valeurs courtoises, et que ce retour réintègre le loup-garou dans un groupe social, l'animalité du garou, ou l'accès folie dans le cas d'Amadas, semble renvoyer au désir amoureux, et prend donc une dimension plus personnelle. En effet, dans le cas d'Amadas, la tournure lupine, même si elle n'est que suggérée, se déclenche en apprenant que son amante en épouse un autre. Cela suggère que l'absence soudaine du désir dont le héros se croyait l'objet le fait devenir fou ou loup-garou, comme si la stabilité ontologique du héros dépendait de ce désir. Nous y reviendrons<sup>525</sup>. La folie d'Amadas montre également que la parole peut, elle aussi, devenir un vecteur de la tournure lupine. Or, la fin de ce chapitre va montrer que ce n'est pas un cas isolé.

### I. 3. 2 L'anticipation verbale et gestuelle du garou-loup

Pour le héros du roman *Amadas et Ydoine*, la question du changement de forme ne se pose pas. Cependant, le champ référentiel permet tout de même d'affirmer que la folie du hé-

---

<sup>521</sup> *Ibidem*, v. 251-2.

<sup>522</sup> *Ibidem*, v. 253-7.

<sup>523</sup> *Ibidem*, v. 272-4.

<sup>524</sup> Nous empruntons cette formule à Romaine WOLF-BONVIN, *Textus, de la tradition latine à l'esthétique du roman médiéval* (Le Bel Inconnu, Amadas et Ydoine), Paris, Champion, 1998, p. 237.

<sup>525</sup> Lire plus loin, en II. 2. 2 La misogynie dans les contes médiévaux de bons loups-garous, p. 218-246.

ros tient de la tournure lupine, de l'incarnation d'un garou-loup. Or, la folie garouesque d'Amadas est déclenchée par la parole du messager lui annonçant le mariage d'Ydoine. Relevant de l'écriture du merveilleux<sup>526</sup>, le rôle de la parole dans l'incarnation du monstre touche aussi le loup-garou. Il s'agit donc, pour clore ce chapitre, de déterminer selon quelles modalités une parole peut être porteuse de varouisme.

Nous avons relevé plus haut quelques exemples de mime. Or, contrefaire l'animal est un procédé ancien. Dans la fable ésopique intitulée *Le Voleur et l'Aubergiste* et datée du v<sup>e</sup> siècle avant notre ère, le mime suffit à suggérer la présence possible du loup dans l'homme gesticulant :

Un voleur s'arrêta quelques jours dans une auberge sans y pouvoir rien dérober jusqu'au moment où il vit l'aubergiste s'asseoir près de la porte vêtu d'un nouvel habit. Il s'approcha de lui et engagea la conversation. Au cours de celle-ci, il se mit à bâiller puis à hurler comme un loup. Le tenancier lui demanda :

- Que signifient ce bâillement et ce hurlement ?

- Je ne vais pas tarder à te l'apprendre, répondit le voleur, mais auparavant, je te prie de veiller sur mes vêtements que je vais abandonner ici. Je ne connais pas l'origine de mes bâillements et j'ignore s'ils sont dus à mes péchés ou à une autre faute quelconque, mais je sais parfaitement ceci : lorsque j'aurai bâillé trois fois, je me transformerai en loup qui dévore les hommes.

Cela dit, il bâilla une seconde fois et hurla comme devant. L'aubergiste se leva pour s'éloigner mais le larron le retint par son manteau et s'écria :

- Reste, je t'en prie, et surveille mes vêtements afin que je ne les mette pas en pièces !

Et il bâilla une troisième fois. Épouvanté, l'aubergiste prit la fuite et alla se réfugier dans un recoin de son établissement, laissant son manteau entre les mains du voleur qui s'en fut<sup>527</sup>.

Certains éléments caractéristiques du loup-garou sont présents dans cette fable, comme le fait de se dévêtir avant de changer de forme<sup>528</sup>. De plus, et ainsi que l'a montré Claude Lecouteux, le bâillement fait partie d'une topique révélant les traces résiduelles d'une croyance au dédoublement et dont la métamorphose n'est qu'une rationalisation. Or, le double se manifeste très souvent par une forme animale et sort du corps lorsque ce dernier entre dans un sommeil cataleptique. Or, en tant qu'une des manifestations physiques précédant la sortie du double hors du corps<sup>529</sup>, le bâillement inscrit le loup-garou dans une dimension sinon verbale, du moins orale.

---

<sup>526</sup> Sur la dimension verbale de la merveille, on lira : FERLAMPIN-ACHER Christine, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, Paris, Champion (NBMA), 2003, p. 171-266.

<sup>527</sup> Nous empruntons la traduction de ce texte à Claude LECOUTEUX (*Elle courait le garou, lycanthropes, hommes-ours, hommes-tigres, une anthologie*, Paris, José Corti, 2008, p. 102). Nous n'avons pas trouvé de témoin médiéval de cette fable.

<sup>528</sup> Sur la nudité du loup-garou, lire plus loin en III. 1. 1 Pudeur et nudité du changeur de forme, p. 322-335.

<sup>529</sup> Sur la topique du dédoublement, lire : LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age, Histoire du Double*, Paris, Imago, 2005, p. 121-144.

En revanche, pour ce qui est de l'incarnation proprement dite du loup-garou, il n'y a dans cette fable ésopeque ni anneau magique, ni peau de loup dont s'habiller, ni même de métamorphose à proprement parler, et pourtant le voleur revêt comme une forme de loup. La tournure lupine a bien lieu. Mimant une métamorphose prochaine, il renforce sa gestuelle en y ajoutant un discours anticipant le changement de forme (« *lorsque j'aurais baillé trois fois* »). Le geste et la parole combinés du voleur suggèrent au témoin de la scène, largement influencé par les bâillements du pseudo-garou rythmant le récit, qu'il a affaire à un vrai loup-garou. Tandis que la gesticulation du larron n'est pour le lecteur qu'une mascarade prêtant à sourire, l'aubergiste provoque par son questionnement (« *Que signifie ce bâillement et ce hurlement ?* ») l'évocation de la métamorphose en loup par le voleur. L'aubergiste crédule, pour qui le voleur est susceptible de devenir un loup, est finalement le vecteur par lequel le loup-garou fait irruption dans le temps du récit.

La divergence des points de vue (voleur, aubergiste, lecteur) montre qu'il y a dans ce texte une dissociation de l'humain dont on ne sait finalement pas s'il change de forme ou non, et de la présence du loup, bien réelle dans l'esprit de l'aubergiste épouvanté. De sorte que cette manifestation de loup-garou est ici composée d'une suggestion, à la fois visuelle et auditive, et de la réception qu'en fait le témoin, qui, par sa crédulité, abolit la frontière entre le simple mime et une incarnation de chair. Le lecteur peut, pour sa part et suivant le personnage auquel il s'identifie, soit plaindre le pauvre aubergiste en proie au loup-garou soit se gausser de sa crédulité.

Cette représentation d'un loup-garou où le monstre naît de la confrontation d'une suggestion et de sa réception se retrouve au Moyen Âge. Le cas est illustré par le mime du duc Thieri d'Ardaigne dans *Fierabras*<sup>530</sup>, une chanson de geste du XII<sup>e</sup> siècle narrant les expéditions en Espagne de Charlemagne pour récupérer les reliques de la Passion dérobées par le redoutable Fierabras. Celui-ci accepte finalement de se convertir, mais pas son père, l'émir Ballan. En plein combat, Thieri d'Ardaigne, mis à mal par l'émir, jeté à terre, contrefait le loup en se relevant :

Li dus Tierris d'Ardaigne s'enn est em piez saillis ;  
Mout lieve le guernon et hure le sorchis ;  
*Semblanche fait de lieu de la chiere et deu vis* ;  
Kant l'amirant le voit, grant peür l'en est pris.

<sup>530</sup> *Fierabras*, éd. Marc LE PERSON, Champion, Paris, 2003, v. 2734-2738. *Faire semblance de leu* : la locution semble proverbiale. Elle apparaît en effet dans le *Breviari d'Amor* de MATFRE ERMANGAUD au sujet d'une femme : « E fai be semblan de loba / que prend lo plus vil que troba. » (v. 30898-99) (MATFRE ERMANGAUD, *Le Breviari d'Amor*, t. 5, éd. Peter T. RICKETTS, Cyril P. HERSHON, Turnhout, Brepols (Publications de l'Association Internationale d'Études Occitanes VII), 2011). Lire aussi en II. 3 La louve et son désir, une question de choix, p. 265-266.

« Par Mahomet, dist-il, cis est dīables vis. »

Là encore, rien dans la citation ne permet de savoir s'il s'agit d'une vraie métamorphose ou d'une possession plutôt qu'une simple imitation, si ce n'est le lexique employé et la réaction de l'émir. En effet, dans l'expression « faire semblance de leu » (v. 2737), la *semblance* peut très bien ne renvoyer qu'à la simple apparence. Cependant, ainsi que l'a étudié Cristina Noacco dans son livre sur la métamorphose au Moyen Âge, le terme de *semblance* « est récurrent pour traduire l'apparence soumise à la métamorphose<sup>531</sup> » et il est utilisé également dans les récits d'illusion des sens. L'ambiguïté du terme n'interdit donc pas la possibilité d'un changement de forme.

Cependant, qu'il y ait ou non métamorphose, face à ce masque lupin, la réaction du Sarrazin est immédiate : il pense avoir affaire au diable et cela suggère le monstrueux<sup>532</sup>. Là où le lecteur pourrait vouloir ne distinguer que des grimaces, la peur de l'émir reconnaissant le diable dans ce faciès interdit toute distanciation nécessaire à la différentiation de l'être et du déguisement et laisse ouverte la possibilité d'une incarnation lupine. C'est donc, à nouveau, par un récepteur et sa prise de parole abolissant la frontière entre le mime et l'incarnation que la monstruosité sort du domaine de l'imaginaire et fait irruption dans le récit. La tournure lupine est donc bien, également, une tournure langagière.

Qu'en est-il des peaux de loup et du déguisement ? Dès la fable ésopique, le vêtement est un accessoire omniprésent dans les histoires de loups-garous. Mentionné, dans la fable, dès le chapeau introductif, il est associé, d'une part, à la métamorphose elle-même puisque le voleur dit devoir s'en débarrasser pour devenir loup. D'autre part, le vêtement est également le prétexte de la mascarade du voleur-garou qui, en dérobant l'habit neuf d'un aubergiste, souhaite, à sa manière, faire peau neuve. En vérité, se dévêtir – le voleur demande au tenancier de veiller sur ses habits – est dès l'Antiquité une des conditions *sine qua non* de la métamorphose en loup, et plus généralement, du changement de forme<sup>533</sup>. Chez le loup-garou, le vêtement et la peau sont fortement liés. Pour exemple, Lycaon, dont les vêtements deviennent ses poils, déchire les habits et les peaux de ses victimes<sup>534</sup>. Ceci connote une forte attirance du garou, pour la peau sous toutes ses formes, matière brute (épiderme) ou travaillée (vêtements),

---

<sup>531</sup> NOACCO Cristina, *La métamorphose*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>532</sup> L'invocation de Mahomet par l'émir a de quoi surprendre dans ce contexte, puisque les « mahométans » sont, au Moyen Âge, souvent considérés comme adorant le diable.

<sup>533</sup> Nous y reviendrons en III. 1. Pudeur et nudité du changeur de forme, p. 322-335.

<sup>534</sup> *Ovide moralisé en vers*, t. 1 (Livre 1-3), éd. Charles de BOER, Wiesbaden, Martin Sändig oHG, 1966, v. 1378-1381 : « Et, si come il seult acorer / Les gens et mengier, il acore / Les bestes et menjuë encore. / Encor les escorce et desrobe. » Pour la citation complète et sur le personnage de Lycaon, lire plus haut, en I. 2. 2 L'humanité du loup-garou ?, p. 121.

et cela même alors qu'il abandonne les siens quand il se fait loup. Il y a donc une isotopie de la peau et du vêtement quasi-constante lorsqu'il est question du loup-garou, ou du moins une nette convergence symbolique, et la question se pose de savoir si les vêtements dont le garou se déleste ne seraient pas une métaphore ou une euphémisation de sa peau humaine.

Avec la flambée du nombre de cas de garous sorciers lors de la multiplication des procès de sorcellerie de la fin du Moyen Âge, la peau de loup jouera pendant la Renaissance et jusque dans les croyances populaires du XIX<sup>e</sup> siècle un rôle de poids dans les histoires de loups-garous et c'est le diable lui-même qui, sous les traits de l'homme en noir ou de l'homme de la forêt, apporte cette peau au futur garou<sup>535</sup>. Cependant, bien qu'elle soit un habit de prédilection des géants et autres hommes sauvages, il est au demeurant assez rare que la peau de loup soit, au Moyen Âge, un accessoire porteur de varouisme, si ce n'est dans une courte biographie occitane en prose, une *razo*, consacrée au troubadour Peire Vidal.

Ce poète, dont on perd la trace vers 1205 lorsqu'il quitte la cour du duc de Malte, a longtemps courtoisé une dame de Carcassonne, portant le nom de Louve, et s'est pour lui plaire, prêté à un petit jeu :

Peire Vidals si se fàzia apelar lops per ela, e portava armas de lop. [...] E vesti una pel de lop per donar a entendre als pastors & als cans qu'el fos lops. E li pastor ab lor cas lo cassero el baratero si malamen qu'el en fo portatz per mort a l'alberc de la Loba de Puegnautier. E cant ela saup que aquest era Peire Vidals, ela comenset a far grant alegreza de la folia que Peire Vidals avia feita, &a rire molt, el maritz de leis atressi [...]. El maritz de ela lo fetz penre e fetz lo metre en luec rescos, al miels qu'el poc ni saup ; e fetz mandar pel metge, e fetz lo metgar entro que fo garitz<sup>536</sup>.

A la charnière des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, cette *razo*, qui n'est pas du poète, propose, elle aussi, différents points de vue sur le déguisement du personnage : ceux de la Louve et du Seigneur de Pennautier pour qui le déguisement de Peire Vidal n'est qu'une mascarade et celui des bergers, donnant la chasse au troubadour pris pour un vrai loup. La double appréciation du déguisement nous montre que la présence effective du garou plutôt que d'un plaisantin dépend du

---

<sup>535</sup> Par exemple en Bretagne : « Quand [le père] voit le septième [de ses fils], il se lance sur lui, et le frappe entre les deux yeux d'une main que l'affection paternelle rendait plus assurée. Le sang jaillit abondant. Mais l'enfant était délivré. Il sortit vivant de la *heurle* [peau de loup] dont le diable l'avait affublé et bien délivré pour cette fois du garou. Sa pénitence était faite. » (FOUGÈRES Charles, « Le parler et les traditions populaires de Gennes-sur-Seiche (Ille et Vilaine), partie 2 (Les traditions populaires) », *Annales de Bretagne*, 1895-1896, p. 648-664, ici p. 656).

<sup>536</sup> *Razo*, in *Biographies des troubadours en langue provençale*, Toulouse, Édouard Privat, 1885, p. 65-6. Traduction Claude LECOUTEUX, *Elle courait le garou*, op. cit., p. 116 : « Peire Vidal se faisait appeler Loup pour elle et portait des armes de loup. [...] . Et il avait revêtu une peau de loup pour donner à entendre aux bergers et aux chiens qu'il était un loup. Les bergers, avec leurs chiens, le chassèrent et le battirent de telle façon qu'on le porta pour mort à la demeure de la Louve de Pennautier. Quand elle sut que c'était Peire Vidal, elle commença à être fort joyeuse de la folie qu'il avait faite et à en rire beaucoup et son mari aussi [...]. Et son mari le fit prendre et déposer en un lieu caché, au mieux qu'il put et sut. Il fit mander le médecin et fit soigner Peire jusqu'à ce qu'il fût guéri. »

point de vue du témoin du déguisement. Par ailleurs, Peire passe pour garou aux yeux de ceux à qui il a laissé « entendre » (« *donar a entendre* ») qu'il était un loup. La formulation met encore l'accent sur une forte dimension verbale du monstre. Pour que le garou-loup s'incarne dans le texte, il y a donc à nouveau une adéquation nécessaire entre la suggestion d'un garou potentiel et sa réception par un autre personnage.

Par ailleurs, la *Razo* sur Peire Vidal appuie, justement, la suggestion, verbale autant que mimée, sur un accessoire : une peau de loup (*una pel de lop*). Cela étaye l'importance de la peau pour le loup-garou, la *Razo*. En effet, donnant d'un côté forme au monstre, la peau permet également et selon un autre point de vue la différenciation de l'homme et du loup. L'accessoire de la peau de loup a donc aussi pour effet de circonscrire la matérialisation du loup-garou à la perception de certains des personnages du textes (bergers), tandis que pour d'autres personnages (Loba, son mari), ou encore pour le lecteur, elle est, au contraire, une frontière permettant de dissocier le loup et l'homme.

En vérité, l'auteur de la *Razo* anonyme s'inspire de quelques vers écrits par le troubadour lui-même, car à la strophe six du poème dont les premiers vers sont « de chantar m'era laissatz / per ira et per dolor », Peire Vidal nous fait part de la manière dont il prouvait son amour à la Louve, qui vient de le quitter :

E sitot lop m'appellatz,  
No m'o tenh a dezonor,  
Ni si·m cridan li pastor  
Ni si sui per lor cassatz ;  
Et am mais bosc e boisso  
No fauc palaitz ni maizo,  
Et ab joi li er mos treus  
Entre gel e vent e neus<sup>537</sup>.

Se faire appeler « loup » pour sa Louve, jouer à se faire chasser par les bergers comme ils chasseraient un loup, il n'en sans doute faut pas plus pour, de bouche à oreille, en venir à passer pour un vrai loup. L'écho de cette mascarade est vraisemblablement parvenu jusqu'au biographe anonyme, qui, brochant sur quelques vers du troubadour chantant sa lassitude, participe ainsi à l'incarnation du loup suggéré par Peire Vidal.

Ces scènes de mime et de déguisement lupins développent une écriture où le loup-garou est suggéré, anticipé, sans pourtant aboutir nécessairement à une présence physique du loup dans le texte. Cela dévoile une dimension et suggestive et verbale constitutive du loup-garou.

---

<sup>537</sup> PEIRE VIDAL, *Poésies*, éd. et trad. Joseph ANGLADE, Paris, Champion, 1913, v. 41-48. Traduction, p. 104 : « Je ne regarde pas comme déshonorant de m'entendre appeler loup, ni de me voir poursuivi et chassé par les cris des bergers ; j'aime mieux bois et buissons que je ne fais palais ni maison et j'irai joyeusement vers elle au milieu de la glace, du vent et de la neige. »



Le monstre verbal – terme que nous empruntons à Nicole Belmont – désigne avant tout les croquemitaines des contes pour enfants du XIX<sup>e</sup> siècle, ces « êtres fantastiques [, nous dit-elle,] dont la seule caractéristique semble être le nom, sur lequel repose tout l’effroi qu’ils suscitent. On ne raconte en effet rien à leur sujet, ni légende, ni description physique, ni faits ni gestes<sup>538</sup>. » La définition ne peut s’appliquer telle quelle au loup-garou, mais la composante verbale fait, elle, partie intégrante de notre monstre, et ce, semble-t-il quelle que soit l’époque à laquelle il apparaît.

De plus, on peut observer différents points de vue sur le monstre au sein d’un même texte : le loup-garou peut, d’un côté, n’être qu’un fantôme, pour le lecteur par exemple ou le Seigneur de Pennautier, tandis qu’il est bel et bien réel pour un autre personnage (aubergiste, bergers). De sorte que, comme Christine Ferlampin-Acher à propos de la *merveille* dans les romans médiévaux, nous pouvons affirmer au sujet du loup-garou que « l’enjeu n’est pas tant la *merveille* elle-même, mais la possibilité qu’elle émerge dans des consciences différentes de la norme<sup>539</sup> ». Ce qui relie ces textes est que l’incarnation du loup-garou est tributaire d’un point de vue extérieur à la créature, de la crédulité d’un personnage présent dans le récit.

On pourrait penser que l’anticipation du loup-garou par le geste ou la parole ainsi que la dépendance de son incarnation à la subjectivité d’un témoin sont propres aux histoires pouvant laisser planer un doute quant à la réalité du monstre, telles celles qui mettent en scène mime ou déguisement. Or, dans le lai du *Bisclavret*, la métamorphose du héros en loup est déjà précédée d’un dialogue au cours duquel le baron révèle à son épouse, et qu’il est un loup-garou (« Dame, jeo devienc bisclavret<sup>540</sup> ») et les modalités de la métamorphose, assez succinctes dans ce lai puisque Marie de France n’évoque que l’abandon des vêtements<sup>541</sup>.

Dans le lai de *Melion*, au cours d’une chasse, le chevalier Melion est confronté au désir subit de sa femme de manger un cerf. Elle menace de ne plus s’alimenter si elle ne peut goûter à la chair de l’animal. Voyant son épouse inconsolable<sup>542</sup> et sachant qu’il ne pourra se saisir de l’animal sous forme humaine, Melion révèle à son épouse qu’il peut devenir un loup grâce à l’aide d’un anneau serti de deux pierres magiques :

« L’une est blanche, l’autre vermeille,  
Oïr en poés grand merveille.  
De la blanche me toucerés

<sup>538</sup> BELMONT Nicole, « Comment on fait peur aux enfants », *La lettre de l’enfance et de l’adolescence*, 56/2, 2004, p. 54.

<sup>539</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, *Merveilles et topique merveilleuses*, op. cit., p. 241.

<sup>540</sup> MARIE DE FRANCE, « Lai du *Bisclavret* », éd. citée, p. 312, v. 63.

<sup>541</sup> *Ibidem*, p. 314, v. 67-70 : « Quant il li aveit tut cunté, / Enquis li ad e demaundé / S’il se despuille u vet vestuz. / “Dame, fet il, jeo vois tuz nuz.” »

<sup>542</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 834, v. 151-2 : « Quant ne le pot reconforter / Mout durement prist a plorer. »

Et sor mon chief le meterés,  
Quand je serai despoilliés nus :  
Leus devendrai grans et corsus.  
Por vostre amor le cerf prendrai  
Et del lart vos apporterai<sup>543</sup>. »

La locution « devenir loup » est porteuse de varouisme<sup>544</sup> et la métamorphose de Melion en loup est, encore une fois, introduite par un discours détaillant, au futur, le processus par lequel le loup-garou va s'incarner. La parole donne au monstre une consistance anticipant sa présence réelle dans le texte. Dans ce lai, même l'aspect physique du garou-loup (« *grans et corsus* », v. 165), certes stéréotypé, n'est pas laissé au hasard. Le passage est repris quelques vers plus tard en des termes quasiment identiques à ceux qu'avait énoncé le chevalier : « Cele l'a de l'anel touchié, / Quant le vit nu et despoillé : / Lors devint leu grant et corsus<sup>545</sup>. » Précédant la métamorphose effective, à nouveau, le loup-garou est dit, annoncé, par celui qui se fait loup.

De plus, le garou-loup prend pied dans la réalité en prenant pour vecteur d'incarnation l'intériorité du témoin, ce qui se manifeste par l'expression d'un sentiment recevant la suggestion lupine. Dans le lai du *Bisclavret* par exemple, la révélation de la part surnaturelle de son mari provoque chez l'épouse un sentiment de peur traduisant une intériorité psychologique : « La dame oï cele merveille, / De poür fu tute vermeille. / De l'aventure s'esfrea<sup>546</sup> ». En plus de cette peur, l'épouse exprime la volonté d'un éloignement spatial (« En maint endroit se purpensa / Cum ele s'en puïst partir : / Ne voleit mes lez lui gisir<sup>547</sup> »). Faire lit à part, ce souhait, formulé juste après la question qu'elle pose de savoir si le baron change de forme lorsqu'il est nu, prête à rire, mais on trouve une requête d'éloignement similaire dans le lai de *Melion*, dont l'épouse fuit vers un autre pays juste après avoir fait de son mari un loup<sup>548</sup>, comme si l'intimité du mari en loup et de son épouse était impossible. Cela trahit, semble-t-il, que le drame opposant le garou et son épouse est lié à une occupation de l'espace. De fait, l'impossibilité de l'être dont la part surnaturelle est révélée et de sa moitié humaine de se trouver au sein d'un même lieu assimile la séparation du garou et de sa femme aux séparations suivant la transgression de ce qu'il est convenu d'appeler l'interdit mélusinien.

---

<sup>543</sup> *Ibidem*, p. 834, v. 159-167.

<sup>544</sup> Lire plus haut, en I. 2 Les crypto-garous et la tournure lupine, p. 93-126.

<sup>545</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 836, v. 178-180.

<sup>546</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, v. 97-99.

<sup>547</sup> *Ibidem*, p. 302, v. 100-102.

<sup>548</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 836, v. 189-194 : « La dame dist a l'escuier : / « Or le laissons assés chacier. » / Montee est, plus ne se targa, / Et l'escuier o lui mena. / Droit vers Yrlande, sa contree, / En est la dame retornee. »

Dans les récits de croyances populaires postérieures au Moyen Âge, la révélation du secret du garou aura au contraire souvent pour effet de libérer le garou de sa forme bestiale. Cependant, la présence physique du loup-garou continue, elle, d'être anticipée et suggérée comme on peut le voir dans ce récit rapporté, au XIX<sup>e</sup> siècle au Danemark, à Evald Tang Kristensen par le directeur de l'asile de Drostrup :

A Husum, en Zélande, il y avait un valet en service chez Hans Kristian Hansen, il sortait tous les soirs à une certaine heure et personne ne savait ce qu'il faisait. Le patron était bien ennuyé et lui a dit : « Je ne veux pas de toutes ces vadrouilles ! » Mais le valet s'est excusé en disant : ça ne sert à rien de me l'interdire, il faut que je sorte ! » Le patron a essayé de la retenir, mais à l'heure habituelle, le valet s'est mis à montrer les dents et à dire « Attention, je vais mordre ! je vais mordre<sup>549</sup> ! »

Ce texte dont nous avons à dessein tronqué les deux dernières phrases montre bien l'aspect verbal du monstre. Il suffit en effet pour pouvoir s'incarner que le monstre soit suggéré par une gestuelle (montrer les dents) et une parole (« Je vais mordre ») – ceci s'accompagnant d'une certaine dose de fatalisme : être loup-garou, c'est le destin (« Ça ne sert à rien de me l'interdire »). Là encore, le mime est réceptionné par un autre personnage comme en témoignent les deux dernières phrases du récit : « Le patron a eu peur et a dit : « Mais tu es un loup-garou ! » Aussitôt le valet lui a sauté au cou et l'a remercié car il était guéri<sup>550</sup>. » La menace de mordre suffit à faire croire au patron crédule qu'il a affaire à un loup-garou, et ceci se traduit, par un sentiment – la peur, encore – attestant de la réalité du monstre dans le for intérieur du personnage, et d'une parole extériorisant la réalité du monstre (« Mais tu es un loup-garou ! »). Sans la dernière phrase du narrateur mentionnant la guérison du garou, il serait impossible de dire si l'homme gesticulant est simplement un mime doué ou véritablement loup-garou. La présence réelle est anticipée ici encore, et le loup est bien là dans l'esprit de celui qui assiste au mime.

Au vu de ce qui précède et bien que la révélation de la part surnaturelle du loup-garou n'ait pas la même conséquence au Moyen Âge et au XIX<sup>e</sup> siècle, une constante se dessine dans la manière dont l'imaginaire dévorant lié à l'animal précède sa présence effective.

L'anticipation verbale du loup-garou n'est donc pas réservée à un seul type de tournure lupine, mime ou déguisement, puisque dans les cas de métamorphose, cette dernière est également précédée par le jeu d'une suggestion du garou et de sa réception par un témoin.

---

<sup>549</sup> SIMONSEN Michèle, « La variabilité dans les légendes : les récits danois sur les loups-garous », in Veronika GÖRÖG-KARADY (dir.), *D'un conte... à l'autre, la variabilité dans la littérature orale*, Paris, CNRS, 1990, p. 181-189, ici p. 188. Texte en langue originale à lire dans : KRISTENSEN Eval Tang, *Danske Sagn*, Århus, Jacob Zeuners Bogtrykkeri, 1893, p. 188.

<sup>550</sup> *Ibidem*.

Quelle que soit la manière dont le loup-garou fait irruption dans le texte – il n'est pas nécessaire pour notre propos de différencier mime, déguisement et métamorphose –, l'entrée en scène du monstre est anticipée par ce que l'on pourrait appeler une *tournure lupine*, tournure langagière ou gestuelle, parfois les deux. Celle-ci est suggérée par le garou et s'appuie sur la subjectivité d'un témoin pour acquérir, sinon une consistance physique – comme c'est le cas pour les métamorphoses – du moins une réelle présence au sein du récit. Cette mise en scène, qui pour les textes médiévaux, situe l'apparition du loup-garou dans une écriture topique du merveilleux<sup>551</sup>, rend compte de la dimension essentiellement verbale du garou-loup comme monstre. Peut-être peut-on, finalement, donner raison à Giraud de Barri et à ses hésitations à différencier les termes de forme et de nature<sup>552</sup>, puisque le loup-garou est avant tout un monstre du verbe, un monstre formulé.

Frappante est également la dimension mimétique du monstre et sa dépendance à d'autres personnages, comme si son existence même dépendait d'eux. De fait, qu'il soit garou-homme ou garou-loup, la part absente de son être, est rendue perceptible grâce à l'intervention d'un autre personnage exprimant ce surplus ontologique. L'anticipation verbale du loup-garou nécessite d'être reçue par un autre personnage pour acquérir sa dimension performative, mais l'humanité du garou sous forme de loup est, elle aussi, tributaire du jugement d'un autre personnage, le roi, pour être validée.

En vérité, la stabilité intérieure du garou-loup semble dépendre de l'attitude de celui qui a reçu la part absente : il est stable, humain, quand le roi accepte son humanité invisible, et, instable, animal, quand un personnage rejette cette part surnaturelle et absente. Dans les textes médiévaux, il s'agit le plus souvent de son épouse.

---

<sup>551</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, *Merveilles et topique merveilleuse*, op. cit., p. 171-266.

<sup>552</sup> Lire plus haut, en I. 2 L'humanité du loup-garou ?, p. 110-117.

## Conclusion

Au terme de la première partie de cette thèse, nous avons réuni un corpus conséquent sur le loup-garou médiéval, comportant des textes issus de fonds linguistiques et culturels divers. S'il n'est certainement pas exhaustif, cet ensemble nous permet malgré tout de dresser un portrait substantiel du monstre loup-garou au Moyen Âge.

Le recensement opéré des mots *Werwolf* et *garou* révèle qu'ils connaissent à peu près les mêmes variations sémantiques durant le Moyen Âge et qu'ils font donc effectivement référence à une même créature. Nous avons donc dû abandonner notre hypothèse qui visait à distinguer le *Werwolf* et le *garou*. En revanche, pour ce qui est du *versipellis*, nous avons pu constater, d'une part, qu'il désigne, dans le latin de l'Antiquité, un phénomène du changement de forme différent de celui que décrivent les métamorphoses ovidiennes. L'auteur latin, rappelons-le, n'utilise pas ce mot *versipellis*. D'autre part, les occurrences médiévales du terme *versipellis* ne s'appliquent en aucun cas à la métamorphose ni à une quelconque manière de se faire loup. De sorte qu'avant la latinisation du terme *Werwolf* en *gerulfus* chez Gervais de Tilbury, le loup-garou n'a pas de nom en latin, sinon des appellations génériques de monstres, comme *portentum* dans la *Vita Ronani*.

Pister les occurrences de quelques-uns des noms médiévaux du loup-garou nous a permis de distinguer trois grands types : le garou ecclésiastique, le garou animal et le garou *merveille*, cette typologie étant néanmoins poreuses. Il va de soi que le loup-garou s'inscrit dans un discours médiéval plus général sur la monstruosité, ce qui a pour conséquence que le monstre lupin médiéval est aussi caractérisé par des traits types renvoyant à la monstruosité, tant, nous l'avons vu, dans sa description physique, que, bien sûr, dans sa diabolisation croissante. Il apparaît cependant que certains traits sont propres au loup-garou et qu'au-delà des manifestations particulières du monstre dans chacun des textes, les noms médiévaux du loup-garou cristallisent et fixent des thèmes récurrents<sup>553</sup>.

En effet, les différents types de loup-garou sont caractérisés par un puissant lien commun à la dévoration. De fait, même lorsqu'il n'est pas lui-même en train de dévorer ou qu'il n'est pas fait mention de son anthropophagie, des éléments du récit rattachent la créature à la dévoration par la mention d'un lieu (une cuisine dans *Perceforest* et *Escanor*, une auberge dans le *Satiricon*), d'un métier (le cuisinier d'*Escanor*), d'un détail (une rage de dent dans le *Miracle de sainte Geneviève*), d'une évocation biblique (la parodie d'Eucharistie dans *Guil-*

---

<sup>553</sup> Encore une fois, il ne s'agit pas ici d'affirmer qu'il n'existe pas de loups-garous avant le Moyen Âge.

*laume de Palerne*). La dévoration est une caractéristique que le garou partage avec d'autres monstres, comme les sorcières contre lesquelles l'Église mène à la fin du Moyen Âge une guerre farouche<sup>554</sup>. Cependant, le loup-garou a une dimension dévorante si marquée qu'il en arrive à sembler être l'incarnation fantasmagorique d'une dévoration monstrueuse et surnaturelle. Hérité du loup, que certains chercheurs ont nommé « fauve de l'Occident<sup>555</sup> », ce rapport constant du loup-garou à la nourriture est conservé dans différents types de textes, certes, mais aussi dans des témoignages extra-littéraires, tels les enluminures et l'onomastique, et sera un des pivots de notre réflexion.

Par ailleurs, chez le garou, la propension à la dévoration semble articuler une problématique liée à l'incarnation du monstre dévorant. Giraud de Barri, nous l'avons vu, fait un parallèle explicite entre l'Incarnation divine et la métamorphose de l'homme en loup. Or, ce lien du loup-garou avec l'incarnation est constant dans les histoires de loups-garous et il s'exprime notamment par des renvois à l'Eucharistie (les dons de pain et de vin), soit pour signifier un retour progressif à l'humanité (lai de *Melion*), soit de manière parodique (*Guillaume de Palerne*). Par ailleurs, le rapport dévorant du loup-garou à l'enveloppe corporelle, peau ou habit (Lycaon, Biclarel), semblent indiquer que la problématique garouesque de la matérialisation tient de la corporéité du monstre. Nous développerons ce thème dans la troisième partie de cette thèse.

La conjonction garouesque entre la dévoration et une incarnation problématique nous a amené à axer le second temps de la constitution de notre corpus sur un moment charnière des histoires de loup-garou : l'irruption physique du garou-loup dans le récit. Nous avons constaté qu'un même lexique s'applique à des représentations diverses du passage de l'homme au loup (métamorphose, possession, dédoublement). Par la recherche des locutions exprimant les différentes variantes de ce passage de l'homme au loup, nous avons ainsi élargi le corpus médiéval du loup-garou aux crypto-garous, aux spécimens dont la présence dans le texte n'est pas annoncée par un des noms médiévaux du garou.

L'une des locutions en particulier, *se vertere in lupum / lupos*, nous a conduit à définir comme une « tournure lupine » ce moment où le garou-loup apparaît physiquement dans le récit. Dans le cadre de l'incarnation problématique du loup-garou, isoler ce thème de la tour-

---

<sup>554</sup> Ainsi que le rapportent notamment HENRY INSTITORIS et JACQUES SPRENGER dans le *Malleus Maleficarum* (trad. Armand DANET, Grenoble, Jérôme Millon, 2009, p. 197, Partie I, Question XI) : « Certaines sorcières, allant contre le penchant naturel (humain), et même contre la nature de toutes les bêtes, *la louve seule exceptée*, ont l'habitude de dépecer et de manger des enfants ». Nous soulignons.

<sup>555</sup> GUIZARD-DUCHAMP Fabrice, « Le loup, l'évêque et le prince au haut Moyen Âge entre préoccupations pastorales et volonté d'ordre », in Fabrice GUIZARD-DUCHAMP (dir.), *Le Loup en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Valenciennes, PU Valenciennes, 2009, p. 41-513, ici p. 41.

nure lupine nous a conduit reformuler l'idée de double nature, que véhiculent autant les auteurs médiévaux que la critique et qui fait du garou un être à la fois humain et loup. En effet, même si les textes affirment qu'il garde son intelligence humaine sous sa forme de loup, il nous semble que le problème du loup-garou n'est pas tant celui d'être et homme et loup, car il n'est jamais simultanément homme et loup, mais plutôt celui d'être toujours *soit* l'un *soit* l'autre. Ainsi, cette monstruosité n'est jamais complète d'un point de vue ontologique : il est constamment à moitié absent.

Enfin, le corpus médiéval du loup-garou que nous avons constitué au cours de la première partie de cette thèse révèle que les garous féminins sont *quasi* inexistantes pendant le Moyen Âge chrétien, hormis la louve agonisante que l'on rencontre chez Giraud de Barri. Or, comme nous l'avons dit en introduction de ce travail, si cet état de fait a été remarqué, il n'a pas été analysé et mérite que l'on y porte attention. En effet, s'il n'y a pas de garou féminin dans le corpus médiéval, l'opposition du loup-garou et des femmes est constante. Dans *Mainet*, c'est en comparant un soupirant au loup-garou que Galienne fait comprendre qu'elle le rejette. Dans les *Miracles de Notre Dame*, le garou hérétique est un adversaire des saintes. Avant donc de focaliser notre attention sur la dévoration du loup-garou, il convient donc dans la seconde partie de cette thèse d'étudier la place des femmes dans le corpus du loup-garou médiéval.





## **II. Des épouses et des loups**



## Introduction

Dans le corpus médiéval, la plupart, ou peu s'en faut, des apparitions du loup-garou le désigne comme un être masculin. De fait, si l'on a, certes, croisé des métamorphoses en loup collectives parmi certains des peuples d'Irlande s'étant opposés à l'évangélisation ou bien des couples tournés en loup, les femmes louves sont peu nombreuses voire même quasi-inexistantes en tant que personnages individualisés. Le mot *garou* n'a pas de féminin en ancien français et, en 1968 en Ariège, un informateur affirme encore à Charles Joisten qu'il n'y a pas de loup-garou féminin, mais qu'il s'agit de « l'équivalent pour les mâles des sorcières (*bruchas*) féminines<sup>556</sup> ». En 1964, dans un ouvrage intitulé *Folklore du Nivernais et du Morvan*, Jean Drouillet s'interroge lui aussi : « Peut-on parler du *loup-garou femme* ? On s'est longtemps demandé ce que fut cette Grand' Bête de Charmoy qui, en 1818, dévora un enfant. La légende assure qu'on aurait vu derrière la haie une femme étrangère se mettre entièrement nue, se transformer en bête, et emporter l'enfant. Était-ce le Diable lui-même ou le *loup-brou* (= loup-garou) féminin<sup>557</sup>? »

Que Jean Drouillet se pose encore la question au milieu du XX<sup>e</sup> siècle est pourtant étonnant. En effet, le folklore européen tardif tend, au contraire, à associer féminité et varouisme. Pour exemple, le légendaire populaire français du XIX<sup>e</sup> siècle connaît plusieurs apparitions de louves-garoues<sup>558</sup>, comme le montre la légende du Bocage Normand qui suit.

Après minuit le passeur du bac, près de Clécy, voit et entend une forme blanche le héler depuis l'autre côté de la rive. Ne pouvant résister à l'appel, le passeur embarque inlassablement « une dame plus pâle que les vêtements blancs qui la couvraient. [...] Le bac repartait, mais s'enfonçait dans l'eau à mesure qu'il avançait, comme s'il eût été chargé outre mesure ; et quand, transi de peur, Dominique se retournait, la forme blanche avait disparu<sup>559</sup>. » N'y tenant plus, une nuit, le passeur se cache et, armé d'un fusil et d'une balle bénite, tire sur la forme blanche :

Le lendemain, aux premières lueurs de l'aube, des laboureurs qui traversaient la bruyère de Noron trouvèrent étendu au pied d'un bloc de rochers, le corps d'une jeune fille admirablement belle, couverte de la *haire* d'un varou par-dessus ses blancs vêtements. Elle avait au côté une large blessure, d'où son sang s'était écoulé

---

<sup>556</sup> JOISTEN Charles, *Les êtres fantastiques dans le folklore de l'Ariège*, Portet-sur-Garonne, Loubatières (Pyrénées), 2000, p. 81. L'auteur souligne.

<sup>557</sup> DROUILLET Jean, *Folklore du Nivernais et du Morvan*, t. 4 « Êtres fantastiques, sorcellerie et médecine populaire », La Charité-sur-Loire, M. Bernardat, 1964, p. 101.

<sup>558</sup> Aucun terme ne désigne le garou féminin dans les dictionnaires, il a donc fallu adapter le « loup-garou ».

<sup>559</sup> LECŒUR Jules, *Esquisses du Bocage Normand*, t. 2, Brionne, Gérard Monfort Éditeur, 1979 (fac-similé : Condé-sur-Noireau, L. Morel, 1887), p. 407.

avec sa vie.

C'est elle que le passeur avait frappé, et la tradition ajoute qu'en expiation d'une faute cachée, elle devait accomplir durant sept années ces courses nocturnes, qui se terminèrent par un si tragique dénouement<sup>560</sup>. »

Cette légende, dans laquelle être *varou* relève d'un châtement, superpose plusieurs figures des croyances populaires et opère par exemple une confusion entre ce qui pourrait être un revenant, la dame blanche, et le garou, dont le seul constituant semble être la *haire*, la peau, puisque l'élément loup n'est pas spécifié.

Outre la mention revenant plusieurs fois dans l'ouvrage de l'origine bretonne de la jeune fille *varou*, l'intérêt du témoignage recueilli par Jules Lecœur est, d'un côté, d'affirmer l'existence d'un équivalent féminin au garou masculin, et mais aussi d'opérer une différenciation du légendaire associé à l'un et à l'autre. En effet, un peu avant de faire le récit du passeur, l'ethnologue nous dit qu'il y a en vérité « deux sortes de *varous*. Celui [vraisemblablement masculin], que le monitoire<sup>561</sup> chassait le soir de chez lui, et les jeunes filles séduites, des bretonnes le plus souvent, dont la *haire* était la pénitence ; quelquefois la jeune fille était de Paris ou bien d'une autre ville<sup>562</sup>. »

La Normandie dont parle Jules Lecœur n'est pas la seule région où l'on peut rencontrer des femmes louves. Plusieurs cas de loups-garous féminins sont signalés ailleurs, tant en Savoie<sup>563</sup> que dans les Hautes-Alpes<sup>564</sup> ou dans tout le sud de la France. Il est vrai qu'en France

---

<sup>560</sup> *Ibidem*.

<sup>561</sup> « *Monitoire* ». Marthe MORICET donne une définition du monitoire dans son article intitulé « Récits et contes des veillées normandes », *Cahiers des Annales de Normandie*, 2, 1963, p. 66 : « Le monitoire était une cérémonie au cours de laquelle les prêtres se faisant les auxiliaires de la Justice, adjuraient, sous peine d'excommunication, les témoins d'un crime de se faire connaître et d'aider à l'arrestation des coupables par la déposition de ce qu'ils savaient sur le crime en question. » Jules LECOEUR (*Esquisses du Bocage Normand*, op. cit., p. 404) décrit cette cérémonie : « On prétendait qu'avant de lancer le monitoire, ainsi qu'on appelait cette lettre, ou de faire la *quérémonie*, le prêtre devait dire deux messes à rebours, que les cierges étaient allumés et les cloches sonnées aussi à rebours, et que si le criminel ne se présentait pas à la troisième publication, il appartenait au diable. Un prêtre le baptisait et un autre le débaptisait, et alors commençait sa vie nocturne de loup-garou. Ceux qui le cachaient ou qui ne révélaient pas ce qu'ils savaient avaient le même sort. / Le monitoire était pour les populations des campagnes ce qu'était l'excommunication au Moyen Âge. » Plus loin, Jules LECOEUR (*Ibid.*, p. 405) affirme qu'« on connaissait des gens qui avaient couru le varou et qui n'en étaient pas plus mal considérés. Ils étaient coupables seulement de n'avoir pas révélé un crime qu'ils connaissaient. » Selon certains normands, la croyance au loup-garou est immédiatement liée à cette cérémonie du monitoire, car : « Des gens croient encore, dans les campagnes, que s'il n'y a plus de varous, c'est qu'on ne lance plus de monitoires, qu'on ne fait plus de *quérémonie* » (*Ibid.*, p. 404). Selon Jean FLEURY (*Littérature orale de la Basse-Normandie, Hague et Val de Saire*, Paris, Maisonneuve, 1883, p. 89), le dernier monitoire fut prononcé en 1770 après l'assassinat à la hache d'un certain M. de Rikmé.

<sup>562</sup> LECOEUR Jules, *Esquisses du Bocage Normand*, op. cit., p. 406. Il est notable que la croyance liant garou et monitoire existe aussi en Bretagne, comme le rapporte Paul SÉBILLOT : « Les loups-garous sont des hommes convertis en loups pour avoir été plus de dix ans sans approcher du tribunal de pénitence » (*Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, t. 1, Paris, Maisonneuve & Cie, 1882, p. 290).

<sup>563</sup> JOISTEN Alice et Charles, *Être fantastiques de la Savoie : patrimoine narratif du département de la Savoie*, Grenoble, Musée Dauphinois, 2009.

<sup>564</sup> JOISTEN Charles, *Êtres fantastiques du Dauphiné : patrimoine narratif du département des Hautes-Alpes*, éd. préparée par Nicolas ABRY et Alice JOISTEN, Grenoble, Musée Dauphinois, 2006.

les femmes-louves restent moins nombreuses que les hommes loups. Leur propagation dans les croyances populaires tardives peut en partie s'expliquer par la condamnation grandissante de la métamorphose au Moyen Âge aboutissant, dès le XV<sup>e</sup> siècle, à des chasses aux sorcières. Celles-ci auront pour conséquence de multiplier les cas de femmes chevauchant des loups, pour se rendre au sabbat par exemple, ou changeant de forme<sup>565</sup>. En Allemagne, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, dans l'actuelle région du Schleswig-Holstein, on se racontait l'histoire de la *Femme à la ceinture de loup* (*Die Frau mit dem Wolfsriemen*)<sup>566</sup>, une vieille dame revêtant une ceinture pour aller chasser et ainsi ramener de la viande à sa maisonnée. Bien qu'elle soit taxée de sorcière (*Hexe*), la vieille est loin d'être diabolisée et se plaint à Dieu de son dur labeur : « *Ach, du lewe Gott, weer ik bi di !* » (« *Ach, du lieber Gott, wäre ich bei dir*<sup>567</sup> ! »).

Ailleurs en Europe, des garous féminins se rencontrent également. Ainsi, le folklore estonien postérieur au moyen âge compte de nombreuses femmes-louves et l'on recense même plus de louves-garous que d'hommes-loups sur l'île de Saaremaa située à l'Ouest de l'Estonie<sup>568</sup>. Comme dans le reste de l'Europe, la christianisation du pays au XIII<sup>e</sup> siècle puis les chasses aux sorcières qui suivirent ont marqué un tournant net dans les récits populaires et les croyances aux loups-garous. Cependant, indique Merili Metsvahi, le nombre important des garous féminins dans ce pays pour aussi avoir pour origine l'importance des femmes dans l'organisation sociale estonienne au Moyen Âge<sup>569</sup>.

Les chasses aux sorcières sont en effet déterminantes dans la féminisation du loup-garou, mais faut-il pour autant considérer que la louve-garoue n'existe tout simplement pas au Moyen Âge, conformément à l'étymologie en vigueur du mot *werewolf*, désignant un « homme » loup ? Cela a été suggéré, mais il serait déplacé d'en faire une affirmation péremptoire, voire faux, puisque l'on a croisé La Loba dont est épris Peire Vidal, et la vieille louve dont Giraud de Barri conte les derniers instants. Il est vrai que la Loba ne change pas de forme et que Giraud semble vouloir faire de la forme lupine une simple peau. De sorte que la présence d'une femme se métamorphosant en loup dans nos textes est effectivement rare.

---

<sup>565</sup> OSTORERO Martine, *Le diable au sabbat, littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Sismel, Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library 38), 2011.

<sup>566</sup> MÜLLENHOFF Karl Viktor, *Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg*, Kiel, Schwertsche Buchhandlung, 1845, p. 247. Rapporté par monsieur Arndt.

<sup>567</sup> *Ibidem*. Nous traduisons : « Oh, mon Dieu, que ne suis-je avec toi ! »

<sup>568</sup> METSVAHI Merili, « Estonian werewolf legends collected from the island of Saaremaa », in Hannah PRIEST (dir.), *She-wolf. A cultural history of female werewolves*, Manchester, Manchester University Press, 2015, p. 24-40, ici p. 24.

<sup>569</sup> METSVAHI Merili, « Die Frau als Werwölfin (AT 409) in der estnischen Volkstradition », in Willem DE BLECOURT, Christa Agnes TUCZAY (dir.), *Tierverwandlungen. Codierungen und Diskurse*, Tübingen, Francke Verlag, 2011, p. 193-219.

Il convient toutefois de remarquer que d'autres horizons culturels médiévaux, le monde celte et la Scandinavie, nous ont transmis quelques exemples de femmes touchées par la tournure lupine.

Au XII<sup>e</sup> siècle, dans un des textes moyen irlandais appartenant au cycle Fenian et intitulé les *Conseils* ou *Contes des Anciens* (*Acallam na Senórach*), se trouve un mythe toponymique. Il y est question de trois louves, les trois filles d'Airitech, sortant tous les ans des Caves de Cruachan au moment de Samain. On ne peut rien contre elles, et elles détruisent les troupeaux et les moutons avant de s'en retourner dans la Cave. Pour se débarrasser de ce fléau, Cailte fait appel à Cass Corach. Selon ce dernier, les filles d'Airitech se font louves car il est plus facile pour elles de commettre leur rapine sous cette forme que sous forme humaine. Elles n'écoutent rien ni personne, mais elles seraient sensibles à la musique d'une harpe et d'une luth, accompagnée d'une voix humaine. Or, Cass Corach est ménestrel. Il se rend sur le cairn de Briciu et joue deux jours d'affilée. Les trois louves s'allongent à ses pieds et écoutent la musique. Sur les conseils de Cailte, il suggère aux louves de reprendre forme humaine, car il vaut mieux être sous forme humaine que sous forme lupine pour écouter musique et chant. Quand les louves redeviennent humaines, Cailte les transperce d'un seul coup de javelot<sup>570</sup>. Depuis ce jour, la vallée située au Nord du Cairn de Briciu s'appelle la Vallée aux formes-de-loups (*Glen of the Wolf Shapes*). Par l'importance qu'il donne à la voix et au chant dans la conjuration du loup-garou, ce texte établit, encore une fois, un lien entre le loup et l'oralité. Il prouve, par ailleurs, l'existence de femmes louves médiévales dans un contexte vierge de toute chasse aux sorcières.

Du côté des anciens Scandinaves, c'est le lai de *Hárbarðr* (*Hárbarðsljóð*) qui nous donne un aperçu de celles qui pourraient être des louves-garoues. Ce lai raconte comment le dieu Thórr, sous un déguisement de mendiant, arrive près d'un quai à l'Est, c'est-à-dire à la frontière entre le monde des hommes et celui des géants, et il se livre à une joute verbale avec le passeur Hárbarðr (« Barbe-Grise »), qui n'est autre que le dieu Óðinn, lui aussi déguisé. Durant cette dispute, Thórr évoque des femmes *berserkir* à la strophe 37 :

Brúðir berserkja  
barðak í Hléseyju,  
þær höfðu verst unnit,  
véltu þjóð alla<sup>571</sup>.

<sup>570</sup> *Acallam na Senórach*, lignes 7678-7729. Traduction anglaise in *Irische Texte* IV, éd. et trad. W. H. STOKES et E. WINDISCH, Leipzig, S. Hirzel, 1900, p. 264sq.

<sup>571</sup> *Hárbarðsljóð*, strophe 37, in *De gamle Eddadigte*, éd. Finnur JÓNSSON, København, GEC Gads Forlag, 1932, p. 87. Trad. Régis BOYER (*Edda poétique*, Paris, Fayard (L'Espace Intérieur), 1992, p. 456) : « Des femmes berserkir / Je molestais à Hlésey / Elles avaient commis le pire ; / Égaré tout un peuple. »

Ces femmes combattantes (*berserkja*) sont des femmes louves (*Vargynjur*), ainsi que le révèle le dieu quelques vers plus tard :

Vargynjur voru þær      en varla konur,  
skelldu skip mitt      er eg skorðað hafðag,  
ægðu mér járnlurki      en eltu þjálfu<sup>572</sup>.

L'aspect loup de ces femmes sert à renforcer leurs caractéristiques guerrières.

Plus effrayante est la louve que l'on rencontre dans la *Saga des Völsungar* (*Völsunga saga*). Il s'agit de la mère de Siggeir dont l'*alter ego* loup dévore tout une fratrie. Le roi Völsungr a marié sa fille Signý à Siggeir, mais, devant la trahison de ce dernier, il lui déclare la guerre. Cependant, Völsungr et ses hommes sont tués dans un combat contre la troupe, bien plus nombreuse, de Siggeir. Seuls les fils du roi Völsungr en réchappent et sont faits prisonniers. Leur sœur, Signý, réclame à Siggeir de les épargner. Ce dernier accepte, non pas par mansuétude : il espère que leurs souffrances soient pires que leur mort :

Nú lætr hann svá gera sem hon bauð, ok var tekinn einn mikill stokkr ok felldr á fœtr þeim tíu bræðrum í skógi einshvers staðar, ok sitja þeir nú þar þann dag allan til nætr.  
En at miðri nótt þá kom þar ylgr ein ór skógi gømul at þeim er þeir sátu í stokkinum. Hon var bæði mikil og illilig. Henni varð þat fyrir at hon bitr einn þeira til bana. Síðan át hon þan upp allan. Eptir þat fór hon í brótt. [...] Nú nær í samt kom sjá in sama ylgr um miðnætti ok etr einn þeira senn til bana unz allir eru dauðir, nema Sigmundur einn er eptir<sup>573</sup>.

Lorsque Signý se rend compte qu'une louve dévore ses frères un à un, elle met au point un stratagème pour sauver Sigmundur, consistant à recouvrir sa tête et l'intérieur de sa bouche de miel. La louve revient la nuit suivante et, sentant le miel, commence à lécher le visage de Sigmundur. Lorsque l'animal lui lèche la bouche, le guerrier lui arrache langue et la tue. Ce n'est qu'à la fin de cet épisode que l'on apprend, par un commentaire du narrateur, que la louve était, en vérité, la mère de Siggeir :

En þat er søgn sumra manna at sú in sama ylgr væri móðir Siggeirs konungs ok hafi hon brugðit á sik þessu líki fyrir trollskepar sakir ok fjölkyngi<sup>574</sup>.

<sup>572</sup> *Ibidem*, strophe 39. Trad. Régis BOYER (*L'Edda Poétique*, trad. citée, p. 457) : « Des louves, c'étaient, / A peine des femmes, / Fracassèrent mon bateau / Que j'avais tiré à terre, / Me menacèrent de gourdins de fer. »

<sup>573</sup> *Völsunga saga*, éd. R. G. FINCH, Edimburgh, Nelson, 1965, chap. 5, p. 7-8. Trad. Régis BOYER et Jean RENAUD (*Sagas légendaires islandaises*, Toulouse, Anacharsis, 2012, p. 42) : « Il fit donc procéder comme elle le proposait, on prit une énorme bûche et on l'abattit sur les pieds de ses dix frères dans une forêt quelque part, et ils restèrent là toute la journée jusqu'à la nuit. Mais à minuit, une vieille louve (*ylgr*) arriva de la forêt jusqu'à eux, là où ils gisaient sous la poutre. Elle était à la fois grande et hideuse. Elle se trouva à mordre l'un deux [jusqu'à la mort]. Puis elle le dévora. Après cela, elle s'en alla. [...] Neuf nuits en tout, cette même louve vint à minuit et les dévora l'un après l'autre, jusqu'à ce que tous fussent morts, hormis Sigmundur qui resta seul. »

<sup>574</sup> *Ibidem*, p. 8. Trad. Régis BOYER et Jean RENAUD (*Sagas légendaires islandaises*, op. cit., p. 42) : « Il est en pour dire que cette louve était la mère du roi Siggeir qui avait pris cette apparence par sorcellerie et par magie. »

Fléaux dévastant un pays, femmes guerrières ou *alter ego* lupin cruel, la diversité de ces garous féminins tient sans doute au fait que l'Irlande et la Scandinavie ont été christianisées plus tardivement qu'un pays comme la France. Cela explique la présence de figures féminines lupines tenant d'une représentation plus païenne. Cependant, la diabolisation des croyances par l'Église ne suffit à expliquer le peu de louves-garoues dans le Moyen Âge français et latin. En revanche, dans le corpus étudié en première partie de cette thèse, nous avons pu constater une opposition récurrente du loup-garou à un personnage féminin.

Par ailleurs, le corpus médiéval du loup-garou présente de nombreuses épouses de maris-garous. Étudier ce personnage, sa relation au varouisme, nous permettra d'approcher le loup-garou sous une problématique du genre. L'étude qui sa suivre s'attachera à montrer que le lien des femmes au garou médiéval est omniprésent sur un plan symbolique et que l'opposition du garou aux personnages féminins révèle un discours portant, d'une part, sur la dissociation des désirs féminins et masculins et, d'autre part, sur l'indépendance du désir féminin.

Au cours des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles sont composés plusieurs textes dont le personnage principal est un loup-garou, un mari aux prises avec l'infidélité de sa femme, laquelle, pour éloigner durablement le monstrueux époux, le métamorphose définitivement en loup grâce à l'aide d'un tiers, souvent son amant ou son futur mari, parfois son père. Il s'agit, en tous les cas, d'un autre homme avec l'aide duquel l'épouse se débarrasse littéralement du légitime époux. Les textes faisant partie de ce corpus exploitent un même schéma narratif<sup>575</sup> et narrent les mésaventures de certains des loups-garous médiévaux sinon des plus populaires de l'époque puisque leur histoire n'est conservée que dans très peu de manuscrits<sup>576</sup>, du moins des plus connus de la critique moderne : le baron *bisclavret* rendu célèbre par Marie de France, le jeune chevalier Melion qui propose lui-même à sa femme de se changer en loup, le roi Gorlagon de la *Narratio* qui pour venger l'affront de la métamorphose contraindra sa

---

<sup>575</sup> BACOU Mihaela, « De quelques loups-garous », in Laurence HARF-LANCNER (dir.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, Paris, ENSJF, 1985, p. 41.

<sup>576</sup> Le lai du *Bisclavret* de Marie de France n'est conservé que dans deux manuscrits, un à la British Library (London, British Library, Harley, 978, f. 131va-133vb | 129va-131vb | 152va-154vb) et l'autre à la Bibliothèque Nationale (Paris, BnF, nouvelles acquisitions françaises, 1104, f. 36ra). Le lai de *Melion* est, lui, conservé dans un seul manuscrit à la bibliothèque de l'Arsenal (Paris, BnF, Arsenal, 3516, f. 343ra-344rd). Nous ne connaissons *Arthur et Gorlagon* que grâce au manuscrit Oxford, Bodleian Library, Rawlinson, B 149, p. 55-64. Du roman de *Guillaume de Palerne*, pourtant populaire puisqu'il a été traduit dans plusieurs langues, nous ne conservons également qu'une seule copie médiévale à l'Arsenal (Paris, Bibliothèque nationale de France, Arsenal, 6565) et un imprimé du XVI<sup>e</sup> siècle. Le peu de manuscrits conservés en ce qui concerne les histoires de loups-garous est étonnant étant donné la popularité du motif. Si l'on accepte de considérer que la référence au *vulgus* que font régulièrement les auteurs savants en parlant du loup-garou n'est pas qu'un artifice et une posture d'auteur héritée d'une longue tradition remontant à l'Antiquité, il est alors tout à fait possible que le loup-garou puisse être considéré comme un être relevant essentiellement de la littérature orale.



femme à manger en compagnie de la tête embaumée de son amant et, enfin, Marrok, le bon chevalier brièvement évoqué par Thomas Malory au gré d'une longue énumération<sup>577</sup> et dont le calvaire lupin dure sept ans.

Les contes médiévaux de loups-garous ont, indique Laurence Harf-Lancner<sup>578</sup>, une trame narrative similaire à celle du conte type AT 449 intitulé « chien du Tsar », très répandu en Europe orientale, et dont les *Mille et une nuits* contiennent une version appelée « Sidi Numman ». Il a également été proposé de faire remonter le lai de *Melion* à un conte oriental nommé, *La Rose et le Cyprès (Gül o Sanaubar)*<sup>579</sup>. Il ne s'agit pas pour nous d'évoquer une relation de type génétique entre ces différents contes, mais force est de constater avec Laurence Harf-Lancner que le conte type AT 449 et les contes médiévaux de loups-garous obéissent à une même structure :

- la situation initiale : une femme infidèle veut se débarrasser de son mari
- le méfait : la métamorphose du héros et son exclusion de la société humaine
- la réparation qui a lieu en deux étapes :
  - l'entendement de l'animal lui vaut d'être recueilli par le roi
  - la reconquête de la forme humaine
- le châtement des coupables

L'intrigue se noue autour d'un trio formé d'un héros victime, d'un agent malfaisant et d'un agent bienfaisant, que l'on retrouve quasiment à l'identique dans les contes médiévaux de bons loups-garous en la personne du mari garou (le héros), de l'épouse (l'antagoniste) et du roi (le bienfaiteur).

Malgré tout, il vaut mieux ne pas considérer ces contes comme un ensemble trop homogène. En effet, dans la typologie structurale proposée par Laurence Harf-Lancner, le méfait désigne non pas le principe du changement de forme mais la métamorphose définitive de l'homme en loup par son épouse, qui, ainsi que le formule Frédérique Le Nan, « provoque une rupture au sein des cycles réguliers de la métamorphose<sup>580</sup> ». Or, cette dernière assertion est vraie pour le lai du *Bisclavret* et pour la *Narratio*, mais ne l'est pas pour le lai de *Melion*,

---

<sup>577</sup> THOMAS MALORY, *Le Morte Darthur*, éd. Stephen A. H. SHEPHERD, New York/ London, Naton & Co, 2004, Livre XIX, Chap. 11.

<sup>578</sup> HARF-LANCNER Laurence, « La métamorphose illusoire, Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales ESC*, 40, 1985, p. 221-3.

<sup>579</sup> MALONE Kemp, « Rose & Cypress », *PMLA*, 42/2, 1928, p. 397-446. Cité par Amanda HOPKINS (éd.), (*Melion and Biclarel, Two old french Werwolf lays*, Liverpool Online Series (Critical Editions of French Texts, 10), 2005) et par Prudence Mary O'hara TOBIN (éd.), *Lais anonymes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Genève, Droz (PRF), p. 295.

<sup>580</sup> LE NAN Frédérique, *Le secret dans la littérature narrative arthurienne (1150-1250) « Du lexique au motif »*, Paris, Champion (NBMA), 2002, p. 232.

puisque'il n'y est jamais question de métamorphose régulière : il faudra donc tenir compte de cette hétérogénéité du corpus.

À ces textes profanes viennent s'ajouter deux vies de saint. La première, la *Vita Gengulfi*, est composée dans la Saxe au X<sup>e</sup> siècle par la chanoinesse Hrotsvita de Gandersheim, et la seconde, la *Vita Ronani* fut rédigée par, ou à l'initiative de, l'évêque de Quimper Bernard de Moélan (1159-1167). Cette *Vita* est donc bretonne et date du XII<sup>e</sup> siècle<sup>581</sup>. Dans la *Vita Gengulfi*, qui est aussi le plus ancien témoin du corpus des bons loups-garous, se lit déjà le même développement narratif que dans les textes profanes<sup>582</sup> ; pourtant nous n'y rencontrons pas de métamorphose en loup. Le méfait consiste tout simplement en l'assassinat du mari par l'épouse adultère. De sorte que la seule référence directe à la tournure lupine dans cette *Vita* est contenue dans le nom du saint : Gengulf, c.-à-d. « celui qui va, ou marche, comme le loup ». Par sa misogynie<sup>583</sup> exacerbée, la vie de Gengulf donne le ton de ce corpus : l'épouse adultère est coupable et bien plus monstrueuse que son époux loup. On le sait, les contes de loups-garous se caractérisent par une mise en cause misogyne systématique du personnage de l'épouse. Considérant qu'il s'agit d'un discours dominant, d'un verni à gratter, il nous semble que c'est, justement, dans l'union de ces trois motifs (adultère, misogynie, tournure lupine) qu'il faut chercher l'importance des personnages féminins dans le corpus médiéval du loup-garou.

Afin de se faire une idée de la place des femmes dans le corpus médiéval du loup-garou, il conviendra donc tout d'abord de confronter les bons loups-garous à différents témoins du conte-type du mari trompé. Il ne s'agit en aucun cas de dresser un inventaire complet des occurrences de ce thème dans les textes médiévaux, mais de cerner ce qui fait la particularité du corpus médiéval des bons loups-garous grâce à la comparaison avec des témoins d'autres horizons linguistiques ou plus tardifs (du moins en ce qui concerne leur mise à l'écrit).

En effet, la plupart des contes médiévaux dont le personnage principal est un garou cocu ne comporte qu'un seul personnage féminin, l'épouse infidèle, tandis que des témoins plus tardifs du conte-type du mari trompé, mais aussi la *Narratio*, en différencient plusieurs. De

---

<sup>581</sup> Sur cette vie de saint, lire : MERDRIGNAC Bernard, « Les loups, saint Guérolé et son double », in Sophie CASAGNES-BROUQUET, Amaury CHAUOU, Daniel PICHOT et Lionel ROUSSELOT (dir.), *Religion et Mentalités au Moyen Âge, Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, PU Rennes (Histoire), 2003, p. 457-465, ici p. 460-2 ; et surtout : Du même, « Le saint et les loups dans l'hagiographie bretonne du Moyen Âge », *Ollodagos*, XVI, 2001-2002, p. 195-229. Le chercheur étudie cette *Vie* en relation avec les motifs B 442 *Helpfull Wolf* et B 279.1 *Saint makes convenant with wolves*.

<sup>582</sup> Sur ce saint : GOULLET Monique, « Les vies de saint Gengoul, époux et martyr », in M. LAUWERS, *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 235-263.

<sup>583</sup> Nous utilisons ce terme par commodité, tout en gardant à l'esprit que son emploi est anachronique pour l'époque que nous traitons.

même, l'époux trompé n'est pas nécessairement le héros du récit. Il est également notable que l'histoire du bon garou médiéval et de sa « mauvaise femme<sup>584</sup> » suffit souvent à former un récit complet tandis que dans les mythes celtes aussi bien que dans les contes tardifs, l'épisode de l'adultère n'est qu'un élément d'un récit plus ample visant souvent à décrire l'accession d'un dieu ou d'un roi à la souveraineté. Les liens qu'entretiennent les bons loups-garous, en particulier Melion et Gorlagon, avec le dieu Lleu Law Gyffes, personnage prépondérant de la mythologie celte, indique qu'avec l'opposition d'un mari-garou et d'une épouse infidèle, nous sommes en présence d'un mytheme. Par ailleurs, les métamorphoses par lesquelles doit passer le cocu dans le conte-type du mari trompé sont souvent multiples, tandis que les garous n'expérimentent que la forme de loup. Il faut donc poser le constat que le corpus des bons loups-garous s'est pendant plusieurs siècles concentré sur le seul motif de l'infidélité féminine pour en faire, avec la métamorphose en loup du cocu, le point d'articulation du récit.

Les textes étant souvent lus à voix haute et en public, le fait de traiter l'histoire d'une tromperie conjugale avec un point de vue très misogyne pose la question de la portée didactique du conte et de la raison de cette misogynie. Portée par les commentaires de scribes élevés par la *docta* ecclésiastique, la misogynie tient dans notre corpus d'un discours connu : filles d'Ève, séduite par le démon, elles portent en elles le péché et sont responsables de la chute du Paradis Terrestre. L'expérience des maris trompés et changés en loup par leurs épouses revêt donc un caractère exemplaire. Certains des auteurs du corpus des bons loups-garous sont des ecclésiastiques, comme Hrotsvita de Gandersheim. Il est possible, selon Carla Rossi, que Marie de France, auteur du *Bisclavret*, soit, elle aussi, une femme d'Église<sup>585</sup>. Par ailleurs, le discours clérical a pu être adopté des auteurs d'horizons divers tant il était répandu.

Cependant, en relayant sur l'infidélité un discours dominant condamnant la fautive, le rédacteur évite d'avoir à prendre position sur un sujet sans doute plus épineux à traiter et que certaines des épouses de loups-garous pointent du doigt, celui d'un désir féminin indépendant de l'époux et dont le choix ne va pas nécessairement en faveur de ce dernier. Gratter ce que l'on considèrera comme un verni misogyne et centrer l'étude du loup-garou sur les personnages féminins nous permet en tous les cas d'accéder à certaines particularités du loup-garou. Dans le corpus de bons loups-garous, c'est au sein d'un couple, dont le composant masculin

---

<sup>584</sup> Nous empruntons l'expression à : MILIN Gael, « Le bon chevalier loup-garou et la mauvaise femme : l'histoire de Sir Marrok dans *La Morte d'Arthur* de Thomas Malory », *Le Moyen Age*, 100/1, 1994, p. 65-80.

<sup>585</sup> Dans *Marie de France et les érudits de Cantorbéry*, Paris, Classiques Garnier (Recherches Littéraires Médiévales 1), 2009, Carla Rossi a récemment proposé d'identifier la poétesse Marie à la sœur de l'archevêque de Thomas de Cantorbéry, Marie Becket, qui devient abbesse de Barking en 1173.

incarne un désir en inadéquation avec un code social, que se prépare l'apparition physique de la créature. Dans les textes qui nous servent de témoins de comparaison, l'inadéquation se traduit par une faute sexuelle, vol d'une épouse ou viol d'une femme. Notre corpus de loup-garou se montre, lui, plus adapté à la littérature courtoise. Ainsi, la faute du chevalier Melion réside dans un vœu d'exclusivité totale de sa partenaire, tandis que le roi Arthur apparaissant dans le récit cadre de la *Narratio* est, lui, trop entreprenant et, surtout, totalement ignorant du désir de son épouse. De l'étude comparative, il ressort que les histoires de loup-garou mettent en scène un personnage masculin qui conçoit que le désir féminin lui est totalement acquis, c'est-à-dire un miroir lui renvoyant qu'il est, certes, un personnage désiré, mais surtout qu'il est l'unique objet de désir. En cela, le loup-garou tient du troubadour, dont la Dame « chantée, louée, célébrée, [...] demeure le miroir dans lequel l'amant se mire<sup>586</sup>. » Le garou-homme opère donc une fusion entre son désir et celui de son épouse, tandis que l'élément féminin tente, au contraire, d'affirmer la dissociation du désir masculin et du désir féminin au sein du couple.

C'est au centre de cette problématique du désir que prend place l'infidélité de l'épouse du loup-garou et les diatribes qu'elle déchaîne. Or, s'interroger sur la place des femmes dans les croyances médiévales aux loups-garous conduit nécessairement à revenir sur l'attitude misogyne de l'instance narrative<sup>587</sup>. À plusieurs reprises, la critique a pointé du doigt la volonté des rédacteurs de notre corpus de faire de l'épouse infidèle du loup-garou une louve, voire même le véritable loup-garou de ce type d'histoires<sup>588</sup>.

Cette affirmation que nous ne contestons pas appelle en revanche deux remarques. Notons tout d'abord que, sous le vernis misogyne faisant de l'épouse un portrait quasi-diabolique, l'analyse morphologique de certains des témoins du corpus montre que la stabilité de la forme humaine du garou est soumise à un interdit de parole. Dans un processus très mélusinien, le loup-garou brise l'interdit en révélant qu'il peut, d'une manière ou d'une autre, devenir loup et cela provoque peu de temps après sa métamorphose. Cela trahit que le mari a, lui aussi, une responsabilité dans les malheurs qui lui arrivent. La remarque selon laquelle le garou-loup n'arrive que par l'épouse n'est donc pas tout à fait justifiée. En revanche, et sans

---

<sup>586</sup> MACHABEY-BESANCENEY Claude, *Le « martyr d'amour » dans les romans en vers de la seconde moitié du douzième à la fin du treizième siècle*, Paris, Champion, 2012, p. 53.

<sup>587</sup> La misogynie des rédacteurs a déjà attiré l'attention de certains critiques : MILIN Gaël, *Les chiens de Dieu. La représentation du loup-garou en Occident (XI<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècles)*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique (Cahiers de Bretagne Occidentale 13), 1993, p. 106-115. Et, du même : « Le bon chevalier loup-garou et la mauvaise femme : l'histoire de Sir Marrok dans *La Morte d'Arthur* de Thomas Malory », *Le Moyen Age*, 100/1, 1994, p. 65-80.

<sup>588</sup> Pour exemple : NOACCO Cristina, *La Métamorphose dans la littérature médiévale française des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, PU Rennes (Interférences), 2008, p. 109 : « le vrai monstre, c'est elle ».

que cela ait été ainsi formulé précédemment, il nous semble que cette remarque concernant la genèse de notre créature révèle une ambivalence du personnage féminin dans son rapport au loup-garou, car si la femme est l'épouse du garou-homme, elle est également, en un sens, la mère du monstre. Au sein de l'entité constituée sur une réciprocité du désir qu'est le couple, l'apparition du garou-loup et l'absence de désir de son épouse sont intrinsèquement liées. Tandis que le désir féminin fuit le couple, le vide créé par cette absence au sein du couple est compensé par le fait que l'époux adopte une tournure lupine. Le garou-loup est donc bien l'incarnation d'une absence ressentie comme monstrueuse. D'un côté, cela montre donc que le garou-loup est la représentation physique de ce qui est considéré comme une monstruosité morale, le désir indépendant de l'épouse, et, de l'autre, une dépendance du garou vis-à-vis d'un désir féminin qui lui est destiné et auquel il semble devoir sa forme humaine.

La femme a donc une place de choix dans les croyances concernant le loup-garou. Mais il ne faut pas croire que les maris soient les seuls touchés par la tournure lupine. En effet, nous verrons dans un troisième temps qu'il existe un corpus médiéval parallèle à celui du mari garou, dans lequel le personnage loup n'est pas l'époux légitime, mais bien l'amant. Beaucoup moins misogyne que le corpus des maris trompés, ce nouvel ensemble de textes est, au contraire, marqué par ce qu'un lecteur moderne pourrait identifier à de l'ironie, absente des malheurs que vivent nos maris-garous. Malgré les différences les caractérisant, ces deux groupements de textes ont un noyau commun. Ils relatent l'opposition d'une épouse exprimant son désir et d'un amant ou d'un mari n'ayant pas les faveurs de ce désir. Ainsi, la pénurie de cas de garous féminins dans le Moyen Âge latin et français peut sans doute s'expliquer, d'une part, par l'opposition récurrente d'une figure garouesque et d'une femme. D'autre part, tandis que la figure du mari garou et cocu s'inscrit dans un processus d'arthurianisation, la problématique de l'indépendance du désir de l'épouse tend, elle, à s'appuyer sur le folklore de la louve que les textes disent maîtresse de ses choix amoureux.

À ce point de la réflexion, nous saurons que le garou existe au féminin, d'un point de vue symbolique. Toutefois, nous n'aurons pas rencontré de monstruosité féminine lupine dans notre corpus. De fait, si le Moyen Âge connaît bien les louves nourricières, telle la louve de Rome, qu'en est-il des louves dévorantes ? S'il est vrai que le loup-garou est présenté dans les textes comme un être souvent solitaire et quasiment toujours de sexe masculin, les auteurs du Moyen Âge s'évertuent à trouver des monstruosité dévorantes féminines, striges ou lamies. Certaines d'entre elles sont parfois considérées comme des parentes du garou et s'en prennent essentiellement aux nourrissons. Un rituel permettant de tenir ces monstres à distance nous permettra de mettre au jour que la dévoration s'inscrit dans une problématique spatiale et

qu'elle s'oppose à la détermination d'un lieu clos qu'il s'agit de protéger, symbole d'un autre espace clos à protéger : le corps du nourrisson.

Que le garou soit un homme ou une femme, la tournure lupine semble donc avoir une dimension féminine et confronte le lecteur à une problématique du désir traduite sur un mode dévorant et engloutissant.

## II. 1 Le (loup-) Garou et le conte du mari trompé

La première étape de notre étude de la place des femmes dans les histoires médiévales de loups-garous consiste à resituer ces récits dans le corpus du conte du mari-trompé. En effet, certains des garous médiévaux les plus notoires, comme le *Bisclavret* ou Gorlagon, ont en commun d'être trompés et métamorphosés par leurs épouses. Par la comparaison de ces garous particuliers avec d'autres témoins du conte du mari trompé, nous tenterons de cerner ce qui fait la particularité du corpus médiéval des maris-garous et cocus. Comme nous le verrons, cet ensemble de textes a restreint l'intrigue à la mésaventure amoureuse du mari, tandis que d'autres témoins l'intègrent à un récit plus ample contant l'accession d'un roi à la souveraineté. Par ailleurs, il ressortira de l'analyse du corpus des bons loups-garous que les personnages féminins ont été réduits à celui, seul, du personnage négatif de l'épouse, qui est, sinon adultère, du moins indigne de confiance pour son mari.

Dans ce premier temps de l'argumentation, il s'agira donc d'isoler les choix narratifs des rédacteurs du corpus des bons loups-garous et de montrer que la misogynie inhérente aux textes qui composent ce corpus n'est vraisemblablement qu'un vernis narratif dû à la structure même du conte du mari trompé.

### II. 1. 1 Une variante caucasienne du conte du mari-trompé : Balai et Boti

Loin de n'être que médiéval, le conte du mari trompé est répandu dans le folklore du XX<sup>e</sup> siècle et Alexander Krappe<sup>589</sup> a en relevé plusieurs variantes ayant, comme la *Narratio*, la particularité de faire précéder l'histoire du mari trompé d'un récit cadre dans lequel une femme donne au héros une quête consistant à apprendre ce qui est arrivé à un couple (*Balai et Boti*, Caucase ; *La Rose et le Cyprès*, Perse). Le point commun à ces textes et à la *Narratio* de notre corpus médiéval est, d'une part, que l'objet de la quête est constitué de la révélation du conte du mari trompé et, d'autre part, que le conteur est le cocu en personne. Ce premier élément de comparaison va nous permettre de souligner une particularité de notre corpus médiéval de bons loups-garous portant sur le rôle des personnages féminins dans notre corpus médiéval.

Il y a en effet souvent plusieurs personnages féminins dans le conte du mari trompé, alors que la plupart des contes médiévaux de bons loups-garous se concentrent sur le seul personnage de l'épouse. Dans la variante caucasienne, une princesse qui n'est pas l'épouse et à

---

<sup>589</sup> KRAPPE Alexander Haggerty, « Arthur and Gorlagon », *Speculum*, 8, 1933, p. 209-222.

laquelle Alexander Krappe a donné le nom de « princesse cruelle<sup>590</sup> » envoie un jeune homme enquêter sur les raisons d'une querelle ayant déchiré un couple. La princesse du récit cadre est dite « cruelle » parce que la quête qu'elle donne au héros est sans retour. En effet, l'époux trahi veille à occire tous ceux à qui il raconte ses malheurs : Sanaubar promet la mort en même temps que la révélation de son histoire, et les flèches dont Balai menace régulièrement le héros<sup>591</sup> en contant la sienne sont, nous le verrons, réputées infaillibles. Selon Alexander Krappe, la princesse cruelle envoie le jeune homme en quête en sachant pertinemment qu'il n'en reviendra pas. Poussant la comparaison, le critique suppose à Guenièvre la volonté d'envoyer Arthur à la mort, puisque, comme dans le conte caucasien, la connaissance de l'histoire du mari trompé signifierait sa mort. Bien que la misogynie particulièrement prononcée du texte en latin rende cette hypothèse plausible, le roi Gorlagon ne promet en aucun cas la mort à son hôte, tout au plus souligne-il, tout comme ses frères, la bêtise du roi Arthur parti en quête des secrets de la psyché féminine. Quant aux intentions de Guenièvre, elles sont tuées par le narrateur.

La variante caucasienne du « mari-trompé » rapportée par Adolf Durr et intitulée *Von Balai und von Boti*<sup>592</sup> se démarque des contes médiévaux de loups-garous à plus d'un titre. Nous y assistons à une multiplication des personnages féminins, le mari trompé y tient une place bien moins importante et n'est pas le héros de l'histoire et, enfin, l'histoire du cocu s'intègre à un récit plus vaste. En effet, le conte du mari trompé est inséré dans un récit cadre contant les épreuves qu'un jeune prince doit réussir pour épouser une princesse. La révélation des mésaventures maritales tient donc d'un processus d'accession à la souveraineté.

La première des épreuves consiste en un combat contre la princesse, thème que l'on connaît au Moyen Âge par le *Nibelungenlied* et l'affrontement entre Siegfried et Brünhild<sup>593</sup>, mais qui n'apparaît pas dans notre corpus. Dans le conte caucasien, les deux aînés du jeune prince ont échoué et sont morts suite au combat contre ladite princesse. Pour la seconde épreuve, il s'agit de trouver la chaussure manquante d'une paire de souliers. Le dernier-né réussit également cette seconde épreuve, mais lorsqu'il rapporte la chaussure manquante la princesse lui pose aussitôt une énigme, dernière épreuve que devra réussir le prétendant : « *Es gibt einen Mann, der heißt Balai und seine Frau heißt Boti, wenn du mir nicht erfährst, was*

---

<sup>590</sup> *Ibidem*, p. 222 : « cruel princess ».

<sup>591</sup> La phrase revient une dizaine de fois. A partir de la troisième, la formule est fixe : « *So wie er weggeht, schieße ich auf ihn.* » (« Dès qu'il part, je lui tire dessus. »)

<sup>592</sup> *Von Balai und von Boti*, in Adolf DURR, *Kaukasische Märchen*, Jena, Eugen Diederich, 1922, p. 70-80.

<sup>593</sup> *Das Nibelungenlied*, éd. et trad. Helmut BRACKERT, Frankfurt am Main, Fischer, 1970, p. 88-108, 7. *Äventiure. Wie Gunther Prünhilde gewan*. Contrairement à ce qu'annonce le titre de l'aventure, c'est Siegfried qui combat Brünhild à la place du roi Günther.



*zwischen ihnen vorgegangen ist, heirate ich dich nicht*<sup>594</sup>. » En quête de cette histoire, le héros continue donc son périple et sauve la progéniture d'une aigle. Reconnaisant, l'animal le fait voyager jusqu'à la demeure de Balai et Boti tout en le mettant en garde contre les risques de mourir.

Contrairement au conte caucasien, qui ne développe pas le thème de la rencontre avec le roi bienfaiteur, et dans lequel l'animal reconnaissant n'est pas le mari-trompé sous forme animale, les contes médiévaux de bons loups-garous ont intégré le thème de l'animal reconnaissant<sup>595</sup>, lequel combine ces deux éléments. Quel en est l'intérêt pour l'intrigue ? Alors que dans le corpus médiéval de bons loups-garous, l'animal reconnaissant et le mari trompé sont un seul et même personnage, les thèmes de l'animal reconnaissant et celui du cocu sont dissociés dans le témoin caucasien du conte du mari-trompé. Il ne s'agit pas, au travers de notre étude, de faire de ces diverses variantes de ces contes des parents directs d'un même récit, ni même de tenter de remonter à un schéma source. L'étude des différences dans le traitement du motif de l'animal reconnaissant nous permet, en vérité, de relever une particularité du loup-garou cocu de notre corpus médiéval. En effet, ces garous dont la spécificité est d'être à la fois héros et animaux reconnaissants peuvent être mis en perspective avec d'autres personnages connus à l'époque médiévale présentant conjointement ces mêmes caractéristiques : les héros pénitents, tels Robert le Diable et le celte Cúchulainn. Ces deux héros se faisant chiens par pénitence ou expiation nous autorisent, nous le verrons, à poser la question de l'existence d'une faute du mari-garou<sup>596</sup>.

### *Le loup-garou, la parole et la dévoration*

Revenons pour l'instant au conte du Caucase afin de mettre en avant le lien unissant la parole et la dévoration, qui dans la *Narratio*, apparaît notamment dans la scène montrant la punition de l'épouse adultère. Pour ce faire, nous mobiliserons également un passage du *Conte du Graal*. Dans le conte caucasien, accueilli par Balai, le héros lui fait part de sa requête, mais son hôte, avant de lui révéler son histoire, propose de manger. Alors qu'il termine son repas, le héros se rend compte d'une étrange mascarade :

„Nun, zuerst wollen wir essen“, erklärte Balai und danach erzähl ich dir, was zwischen mir und Boti vorgefallen ist. Man brachte zu essen und als die beiden fertig

---

<sup>594</sup> *Von Balai und von Boti*, éd. citée, p. 74. Notre traduction : « Il y a un homme qui s'appelle Balai, et son épouse s'appelle Boti. Si tu ne m'apprends pas ce qui s'est passé entre eux, je ne t'épouserai jamais. »

<sup>595</sup> HARF-LANCNER Laurence, « La métamorphose illusoire », art. cité, p. 221-3. Pour le détail, lire en introduction à cette deuxième partie, p. 166-7.

<sup>596</sup> Voir plus loin, II. 1. 2 Les témoins celtes, p. 184-193.

waren, gab Balai den Rest einem Windhund und was der übrig ließ, einer Frau, die schon halb in Stein verwandelt war und hinter der Tür stand. Sie wollte nicht essen, aber Balai nahm die Peitsche und bedrohte sie damit – und sie aß. Unser Held verlor die Geduld und frug, warum er der Frau die Reste des Hundes gebe und was ihre Schuld sei<sup>597</sup>.

De prime abord, le sort réservé au personnage de la femme, fouettée, pétrifiée et nourrie après le chien interpelle. Ce dernier aspect n'est pas, encore une fois, sans rappeler le personnage de Robert le Diable mangeant les restes donnés au chien, animal qui, décidément semble lié à l'idée d'expiation. Par ailleurs, sur un autre plan, l'injonction de Balai est elle aussi révélatrice : il faut manger avant de parler. La fin d'un banquet est propice à la libération de la parole et des secrets<sup>598</sup>, alors que la prise de nourriture y fait obstruction.

De cela, la littérature médiévale connaît un exemple emblématique : le banquet au cours duquel Perceval voit défiler le cortège du Graal. Dans le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, c'est tout d'abord une épée que l'on apporte à Perceval, puis une lance sur laquelle ruisselle une goutte de sang<sup>599</sup>. Enfin, entre deux porteurs de chandeliers s'avance une demoiselle tenant « un graal antre ses deus mains » (v. 3220). N'osant pas passer outre les conseils de son maître qui l'a mis en garde contre l'excès de paroles, Perceval n'ose demander à qui le graal est destiné : « Et li vaslez les vit passer / Et n'osa mie demander / Del graal cui l'an an servoit » (v. 3243-5). L'objet de la Quête, pourtant, passe et repasse devant lui :

A chacuns mes don l'en servoit  
Le graal trespasser veoit  
Par devant lui tot discovert,  
Et si ne set cui l'an an sert.  
Et si le voldroit il savoir,  
Mes il le demandera voir,  
Ce dit il, ainz que il s'an tort,  
A un des vaslez de la cort ;  
[...]  
Ensi la chose est respiticee,  
S'antant a boivre et a mangier. (v. 3299-3311)

---

<sup>597</sup> *Von Balai und von Boti*, éd. citée, p. 76. Notre traduction : « Tout d'abord, nous allons manger, dit Balai, et après je te raconterai ce qu'il s'est passé entre Boti et moi. » On apporta de quoi manger, et lorsque tous deux eurent terminé, Balai donna les restes à un chien de chasse, et ce que ce dernier laissa, il le donna à une femme qui était à moitié changée en pierre et se tenait derrière la porte. Elle ne voulut pas manger, mais Balai attrapa le fouet et l'en menaça – et elle mangea. Notre héros perdit patience et demanda pourquoi il avait donné les restes du repas du chien à la femme et qu'elle était sa faute. »

<sup>598</sup> JAMES-RAOUL Daniel, *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, Paris, Champion (NBMA), 1997. Nous verrons plus tard que le corpus tardif des croyances populaires concernant le loup-garou tend, lui aussi, à établir un lien direct entre l'absorption d'un pain, et le fait que le loup-garou retrouve son humanité. Là-dessus, voir III. 2. 2 Dévorer un fœtus, un placenta ou un pain, p. 438-465.

<sup>599</sup> CHRÉTIEN DE TROYES, *Perceval ou le Conte du Graal*, éd. et trad. Daniel POIRION, Paris, Gallimard (La Pléiade), 2004, v. 3196-3201 : « Et tuit cil de leanz veoient / La lance blanche et le fer blanc ; / S'issoit une gote de sanc / Del fer de la lance an somet / Et jusqu'a la main au vaslet / Coloit cele gote vermeille. »

Ainsi que le montre les deux derniers vers, ce sont, autant que l'injonction du mentor, le boire et le manger qui font obstacle à la révélation.

Le lien entre la parole et la dévoration n'est pas anodin. Dans les contes de bons loups-garous, nous trouvons ce lien dans la *Narratio*, dans la scène du banquet final, et nous verrons qu'il y tient un rôle didactique tout en révélant le rapport mimétique du garou à son entourage.

Après avoir entendu le récit de Gorlagon, Arthur descend enfin de cheval pour s'attabler. Cela fait, le nouvel initié assiste à une scène étrange et s'enquiert de sa signification :

Arturus. Quenam est illa femina contra te opposita facie tristis, humanumque caput sanguine conspersum ante se in disco continens, que etiam tociens fleuit quociens resisti, tociens cruentum caput osculata est quociens tu tue coniugi, dum predicta referres, oscula impressisti<sup>600</sup> ?

Dans le conte caucasien, la description du châtiment de Boti, l'épouse, précède la révélation de l'histoire de son époux, Balai, et cela n'est pas sans rappeler la fin de la *Narratio*, que nous venons de citer, dans laquelle la présentation d'un récipient contenant la tête de l'amant fait suite à l'histoire contée par Gorlagon. Cela montre que, du texte médiéval au conte caucasien, le lien dynamique entre la parole et la vue est inversé. A la différence du texte médiéval, où la scène dans laquelle Arthur questionne le cocu à propos de l'épouse n'arrive qu'à la fin, c'est la question du héros concernant l'épouse pétrifiée qui incite Balai à commencer son histoire : « *Unser Held verlor die Geduld und frug, warum er der Frau die Reste des Hundes gebe und was ihre Schuld sei*<sup>601</sup> ». Il semble, par ailleurs, que la mise en scène du châtiment de l'épouse dans la *Narratio* ait aussi pour but de trahir le rapport mimétique du garou à son épouse. La tête embaumée de l'amant dans laquelle on peut, peut-être, voir une macabre adaptation de certaines figurations du graal<sup>602</sup>, est servie sur un plateau, comme un repas, à l'épouse adultère de Gorlagon et la malheureuse épouse est contrainte d'adopter un comportement mimant celui du roi-garou : pleurer quand il rit, embrasser l'amant mort quand il embrasse sa nouvelle femme.

---

<sup>600</sup> *Arthur et Gorlagon*, §23, in Philippe WALTER (éd. dir.), *Arthur, Gauvain et Mériadoc, Récits arthurien latins du XIII<sup>e</sup> siècle*, Grenoble, Ellug – Université Stendhal, 2007, p. 58. Traduction : « Qui est donc cette femme triste au visage fuyant qui se trouve en face de toi et qui tient devant elle dans un plat une tête humaine aspergée de sang ? Elle a pleuré chaque fois que tu as ri ; elle a embrassé la tête sanglante, chaque fois que, au cours de ton récit, tu as donné des baisers à ton épouse. »

<sup>601</sup> *Von Balai und von Boti*, éd. citée, p. 76. Notre traduction : « Notre héros perdit patience et demanda pourquoi il avait donné les restes du repas du chien à la femme et qu'elle était sa faute. » Voir citation, p. 16 et trad. note 45.

<sup>602</sup> Sur tête coupée du Graal : STERCKX Claude, « Perceval le Gallois, Brân le Méhaigné et le symbolisme du Graal », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 62/3, 1984, p. 463-473.

Selon certains critiques, il est possible de tisser un parallèle entre la *Narratio* et le *Conte du Graal* par le biais du nom du roi-garou et de ses frères. D'origine galloise<sup>603</sup>, les noms des trois frères royaux seraient des appellations celtes du loup-garou<sup>604</sup> faisant, qui plus est, référence à une divinité liée à l'initiation et à la révélation par la parole<sup>605</sup>. Cela s'intègre bien à la problématique de la parole que pose le cortège du graal. Or, le nom de Gorlagon est, selon George Kittredge, apparenté à celui du roi Gurgaran du *Perlesvaus*, un personnage possédant l'épée ayant servi à décapiter Jean le Baptiste et dont le nom apparaîtrait sous les formes Gurgalans, Gurgulain, Gorgalan et Gorgarans<sup>606</sup>. De nombreux chevaliers ont tenté en vain de s'emparer de l'épée et Gauvain tente à son tour l'aventure<sup>607</sup>. Pour récupérer l'épée, Gauvain doit retrouver et rendre au roi Gurgalan le corps de son fils qu'un géant a enlevé et tué. Le roi et ses assistants découpent le corps en lanières, le font cuire dans un chaudron d'eau bouillante et le mangent. Gauvain reçoit l'épée en guise de récompense et le roi païen est baptisé avec son peuple<sup>608</sup>. La révélation est chrétienne. Bien que le contexte soit également celui d'un banquet, cette scène d'anthropophagie rituelle, « préfiguration assez étonnante de la communion eucharistique<sup>609</sup> », n'apparaît pas dans la *Narratio*, où la tête embaumée semble en revanche avoir une vertu apotropaïque et didactique. Elle attire l'attention de l'auditoire sur le péché que représente, pour le clergé médiéval, un adultère clairement diabolisé – l'amant est païen<sup>610</sup>.

L'aventure du *Conte du Graal* dans laquelle apparaît le roi Gurgalan semble confirmer le parallèle entre le roi-garou de la *Narratio* et celui du *Conte du Graal* à travers une scène associant une révélation et un banquet anthropophage. Peut-être aussi faut-il n'y voir qu'une conséquence de noms dont le radical (gurg- /gorg-) évoque la gorge. Par ailleurs, plus encore,

<sup>603</sup> KITTREDGE George Lyman, *Arthur and Gorlagon*, Boston, Gynn & Company Publishers, 1903, p. 202.

<sup>604</sup> *Ibidem*.

<sup>605</sup> Sur le nom celte de Gorlagon et sa résonance mythique : WALTER Philippe, *Arthur, l'ours et le roi*, Paris, Imago, 2008, p. 162-168.

<sup>606</sup> KITTREDGE George Lyman, *Arthur and Gorlagon*, *op. cit.*, p. 203. De nombreux chevaliers ont essayé en vain de s'approprier l'épée et Gauvain tente à son tour l'aventure. Pour avoir l'épée, Gauvain va récupérer et rendre au roi Gurgalan le corps de son fils enlevé par un géant. Le roi et ses assistants découpent le corps en lanière, le font cuire dans un chaudron d'eau bouillante et le mangent. Gauvain reçoit l'épée en guise de récompense et le roi païen est baptisé avec son peuple.

<sup>607</sup> Sur cette épée, lire : BERTHELOT Anne, « L'épée qui décolla saint Jean-Baptiste dans *Perlesvaus : le Haut Livre du Graal* », (*Senefiance* 48) 2002, p. 17-28 ; STERCKX Claude, « Perceval le Gallois, Brân le Méhaigné et le symbolisme du Graal », art. cité, p. 463-473

<sup>608</sup> *Perlesvaus. Le Haut Livre du Graal*, éd.et trad. Armand STRUBEL, Paris, Librairie générale française (Lettres gothiques), 2007, p. 308-317.

<sup>609</sup> MARX Jean, *La légende arthurienne et le Graal*, Genève, Slatkine, 1996, p. 73, note 2. Sur cette scène et le roi Gurgaran, lire aussi : FERLAMPIN-ACHER Christine, « Fausse créance, mauvaise loi et conversion dans *Perlesvaus* », *Le Moyen Âge*, 111, 2005, p. 293-312.

<sup>610</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 34, §7 : « *filius regis pagani* ».

peut-être, que celui du *garou*, le nom du roi Gorlagon, comme celui de son petit frère Gorgol, contiennent comme un écho de celui de la *gorgon(e)*.

Tel le *gorgoneion* sur l'égide d'Athéna<sup>611</sup> ou la tête du gouffre de Satalie du *Livre d'Artus*<sup>612</sup> continuant tous les deux leur œuvre de mort en figeant et tuant ceux qui croisent leur regard, la sentence sanctionnant l'infidélité continue, dans la *Narratio*, de s'appliquer indéfiniment par le biais de la tête embaumée de l'amant. En effet, cette dernière brouille en quelque sorte les frontières du vivant et de la mort pour rappeler sans cesse le péché d'adultère. De manière cyclique, à heure fixe, celle du banquet, la pauvre femme est contrainte de se livrer à un mime macabre avec le mort, miroir négatif du roi Gorlagon qui, lui, s'est remarié. Le temps s'est figé au moment de la faute pour l'infidèle épouse.

La pétrification de l'épouse dans le conte Caucase, l'embaumement de la tête de l'amant dans la *Narratio* indiquent la volonté de donner au châtement de la faute sexuelle un caractère mémorable<sup>613</sup> et trahissent donc une visée didactique, il est vrai inhérente aux contes, et une moralisation de la sexualité féminine qui n'est pas, elle non plus, propre aux histoires de loups-garous. Mais, la monstruosité semble ambivalente. Comme la gorgone Méduse, dont la tête se fait protectrice pour le héros Persée après avoir été mortifère lorsqu'il la combattait<sup>614</sup>, le loup-garou, d'un côté, applique dans le récit un châtement incessant par le mime forcé de l'épouse avec la tête embaumée de son amant, tandis que de l'autre, et d'un point de vue méta-textuel, le loup « protège » les futures amantes par cette mise en scène macabre, qui vaut pour une mise en garde, sinon dissuasive, du moins très explicite. En tous les cas, que ce soit en punissant ou en prévenant, l'homme loup de la *Narratio* est très hostile aux écarts du désir féminin et il reflète sans doute, en cela, la pensée dominante de l'époque.

Si le discours concernant le personnage féminin et sa sexualité est le même dans le conte du Caucase et le texte médiéval, la structure du récit et l'importance même du personnage du mari trompé pour l'ensemble de l'histoire divergent. Dans la plupart des contes de bons loups-garous médiévaux, le récit suit du début à la fin du texte le personnage du mari trompé, qui est aussi le loup-garou, tandis que dans la *Narratio* et le conte du Caucase le texte

---

<sup>611</sup> VERNANT Jean-Pierre, *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette (Pluriel), 1998 ; DÉTOC Sylvain, « La Gorgone Méduse. De l'effigie archaïque à la figure mythique », in Véronique LÉONARD-ROQUES (dir.), *Figures mythiques. Fabrique et métamorphoses*, Clermont-Ferrand, PU Blaise-Pascal, 2008, p. 95-115.

<sup>612</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, *Fées, bestes et luitons*, op. cit., p. 304-311 ; HARF-LANCNER Laurence, POLINO Marie-Noëlle, « Le Gouffre de Satalie : Survivances médiévales du mythe de Méduse », *Le Moyen Âge*, 94, 1998, p. 73-101.

<sup>613</sup> Nous y reviendrons en II. 2. 2 La misogynie dans les contes médiévaux de bons loups-garous, p. 237-246.

<sup>614</sup> Selon Apollodore, Persée pétrifie Phinée et ses sbires, car il lui refuse la main d'Andromède, tout juste libérée, puis le roi Polydectès et sa cour, car ce roi avait voulu s'en prendre à la mère du héros.

débute avec un autre personnage (Arthur, le jeune prince). Ces deux derniers textes dissocient donc les personnages du héros et de l'époux trompé, bien que l'exposition de la *Narratio* joue sur l'infidélité de Guenièvre, non évoquée dans ce texte mais bien connue du public. Comme le loup qui apparaît quand on parle de lui, les époux cocus et métamorphosés, Gorlagon et Balai, ne font leur entrée physique dans le récit qu'au moment de conter l'histoire du mari trompé, laquelle est leur propre histoire.

Nourrissant des doutes sur la fidélité de son épouse, Balai constate qu'elle se lève la nuit et qu'elle sort de la demeure sur un cheval de vent. Il décide alors de la suivre sur un cheval de nuage jusqu'à la tour des Nartes, où Balai assiste à l'union de son épouse et de sept Nartes. Balai tue les Nartes sauf un, qui parvient à s'échapper en laissant derrière lui une jambe coupée par le mari vengeur. Pendant ce temps, Boti fuit, rentre au palais pour s'emparer du fouet magique de Balai :

Sie kam vor mir nach Hause, nahm meine Zauberpeitsche in die Hand und wartete auf mich; kaum war ich im Zimmer, als sie mich damit schlug und dazu sagte: ›Verwandle dich in eine trächtige Hündin‹, und ich ward zur Hündin. [...] Sieben Jahre blieb ich als Hündin bei der Schafherde; im achten schlug sie mich wieder mit der Zauberpeitsche und sagte: ›Jetzt bist du lange genug eine Hündin gewesen, werde jetzt ein Maulesel.‹ Ich wurde ein Maulesel und schleppte sieben Jahre lang Holz für die Hirten. Dann schlug sie mich ein drittes Mal und ich verwandelte mich in einen Habicht. Ich flog gleich nach Hause; nach einiger Zeit kam auch Boti, hing die Peitsche an einem Nagel auf und ging hinaus<sup>615</sup>.

Comme dans la *Narratio* et le lai de *Melion*, c'est par le biais d'un accessoire que s'effectuent les changements de forme, mais contrairement à Gorlagon, Balai reviendra seul à la forme humaine en venant, sous forme d'un faucon, se cogner contre le fouet magique. La structure du récit est donc bien identique, mais la réalisation de l'intrigue diffère.

L'une des différences majeures réside cependant dans la place que tiennent les métamorphoses animales du mari trompé au sein du texte. Dans le conte du Caucase, le récit des métamorphoses est bref et concis, factuel, alors que les contes de loups-garous développent un épisode de vie sauvage en énumérant les déprédations auxquelles se livre le mari tourné en loup<sup>616</sup>. De plus, contrairement aux métamorphoses successives que doit subir le mari dans le conte caucasien, nous ne rencontrons dans les contes de loups-garous médiévaux que la seule

---

<sup>615</sup> *Von Balai und von Boti*, éd. citée, p. 77. Notre traduction : « Elle arriva avant moi au palais, s'empara de mon fouet magique et m'attendit. A peine fus-je entré dans la pièce, qu'elle m'en frappa et dit : « Change toi en une chienne enceinte », et je devins une chienne. Pendant sept ans, je fus une chienne auprès du troupeau de moutons ; la huitième année, elle me donna un nouveau coup de fouet magique et dit : « Tu as été une chienne assez longtemps, deviens un mulet à présent. » Je devins un mulet et je transportais le bois pour les bergers sept ans durant. Alors elle me frappa une troisième fois et me transforma en faucon. Tout de suite, je revins à la maison en volant. Quelques temps après, Boti arriva, accrocha le fouet à un clou et sortit. »

<sup>616</sup> Lire plus haut, en I. 3. 1 Mime et déguisement, p. 139-40.

forme lupine, ce qui laisse supposer, soit que le récit s'est fixé sur la forme canine en oblitérant les autres, soit qu'il a intégré un personnage de garou dans le rôle du cocu. C'est en tous les cas une des particularités de ce corpus médiéval qu'il conviendra d'interroger<sup>617</sup>.

### *La princesse cruelle est démasquée*

Enfin, l'épisode au cours duquel la méchante princesse est démasquée dans le conte du Caucase correspond dans la *Narratio* à la punition de l'épouse infidèle. Dans « De Balai et de Boti », le jeune héros, de retour à la cour du roi, fait le récit de sa rencontre avec Balai, mais la princesse dite cruelle réfute la possibilité qu'elle ait eu lieu : « *Das ist alles erlogen [...] du hast Balai gar nicht gesehen, denn niemand kann seinem Pfeil entgehen. Wie bist du seinem Schuß entkommen*<sup>618</sup>? » Ce passage permet d'ailleurs peut-être d'expliquer les rapides descriptions de certains garous cocus comme de grands chasseurs, tels Melion, modèle de vertu pour ses veneurs<sup>619</sup>, mais aussi Gengoulph. Au X<sup>e</sup> siècle, ce saint burgonde est déjà décrit comme un grand chasseur :

Hic, quem nostra manus coepit iam pingere, sanctus  
Est assuetus iter quadrupedum sequier,  
Sedulo venando lassat quoque membra decora,  
Succumbens cari imperio domini<sup>620</sup>.

Il est possible que nous ayons là un élément topique selon lequel le mari trompé est un chasseur hors pair. Pour ce qui est de l'argumentaire de l'épouse, c'est un pseudo-mensonge qui dans un cas comme dans l'autre est mis en avant. Dans la *Narratio*, le loup, accusé d'avoir agressé le sénéchal (l'amant) et tué l'enfant du roi bienfaiteur s'innocente en allant chercher dans la cave l'enfant royal qu'il est, à tort, accusé d'avoir dévoré<sup>621</sup>. Dans le conte du Caucase, c'est l'amant de la princesse, le Narte survivant et, le détail est d'importance, unijambiste, ainsi que l'enfant que la princesse a eu de lui qui sont cachés dans la cave :

---

<sup>617</sup> Lire plus loin, en II. 3 La louve et son désir : une question de choix, p. 247-279.

<sup>618</sup> *Von Balai und von Boti*, éd. citée, p. 79. Notre traduction : « Tout est inventé ! [...] Tu n'as pas vu Balai, nul ne peut esquiver sa flèche. Comment as-tu pu échapper à son trait. »

<sup>619</sup> Lai de *Melion*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, éd. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA 32), 2011, p. 828, v. 70-76 : « Un jor estoit alé chacier / Melion et si forestier. / Od lui furent si venëor, / Ki l'amerent de bone amor, / Car cë estoit lor liges sire : / Totes honors en lui remire. »

<sup>620</sup> HROTSVITA DE GANDERSHEIM, *Passio sancti Gongolfi martiris*, v. 69-72. *Opera*, éd. Paul von WINTERFELD, Berlin, MGH, 1902, Trad. Monique GOULLET (HROTSVITA DE GANDERSHEIM, *Œuvres poétiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 77) : « Ce saint qu'a entrepris de dépeindre ma main / Avait pour accoutumé de suivre la trace des bêtes / Dans des parties de chasse, où il lassait son corps charmant / Pour complaire aux ordres de son seigneur si cher. »

<sup>621</sup> Sur cette scène dans les contes de bons loups-garous, lire plus haut en I. 3. 1 Mime et déguisement, p. 132-135.

« Wenn du wissen willst, wer lügt », sagte unser Held zum König, « so schau doch in den Keller unter dem Zimmer deiner Tochter, dort muß der sein, dem Balai ein Bein abgehauen hat und der jetzt der lahme Gatte deiner Tochter ist, dort muß auch ihr Sohn sein. Wenn ich gelogen habe, magst du mich töten; wenn ich aber die Wahrheit gesagt habe, so bring diese Hündin um. » Furchtbar erleichte da die Prinzessin. Aber das half ihr nichts; man suchte nach und fand bestätigt, was unser Held erzählt hatte<sup>622</sup>.

Comme dans le lai de *Melion* où le roi d'Irlande soumet sa fille adultère au châtement décidé par Arthur, fût-ce la mort<sup>623</sup>, dans le conte du Caucase le roi punit sa fille en la tuant, tandis que le héros cède le sort de l'amant et de l'enfant<sup>624</sup>. Comme dans *la Narratio* dans laquelle et la femme de Gorgol et celle de Gorlagon trompaient leur mari, l'infidélité féminine se multiplie dans *De Balai et de Boti*, puisque et Boti, l'épouse de Balai, et sa sœur, qui n'est autre que la princesse cruelle du récit cadre, se révèlent infidèles. On notera tout de même que dans le conte du Caucase, les épreuves données par la sœur infidèle et que réussit le jeune prince lui permettent d'accéder à la royauté avec son épouse, un autre personnage féminin rencontré et épousé lors de l'épreuve de la chaussure manquante. La révélation de l'histoire du couple qui s'entredéchire a donc valeur d'initiation et y survivre a une vertu qualifiante en vue de l'accession à la souveraineté.

Les autres contes médiévaux de loups-garous n'ont pas de récit cadre, mais le motif de la princesse cruelle envoyant un jeune homme dans une quête sans retour semble se trouver dans le lai de *Melion*. En effet, l'épouse de Melion, fille du roi d'Irlande, tient à la fois de l'épouse adultère et de la princesse cruelle, elle aussi adultère dans le conte du Caucase. Dans le lai anonyme, la similitude entre l'épouse du héros et la princesse cruelle se révèle dans la seconde chasse au cerf, car, contrairement au lai du *Bisclavret* ou même à la *Narratio*, ce n'est pas tant la métamorphose de Melion en loup par son épouse qui est à l'origine de la disparition du mari qu'une variante de la quête sans retour. Après avoir envoyé son époux chasser le cerf, la fée se retire :

La dame dist a l'escuier :  
'Or le laissons assés chacier.'  
Montee est, plus ne se targa,  
E l'escuier o lui mena.  
Droit vers l'Yrlande, sa contree

---

<sup>622</sup> *Von Balai und von Boti*, éd. citée, p. 79. Nous traduisons : « Si tu veux savoir lequel des deux ment », dit notre héros au roi, « alors va voir dans la cave sous la chambre de ta fille. Il doit s'y trouver, celui à qui Balai a ôté une jambe et qui est à présent l'hôte diminué de ta fille, son fils doit s'y trouver aussi. Si j'ai menti, tu pourras me tuer ; mais si j'ai dit la vérité, alors tue cette chienne ». La princesse pâlit horriblement ; on alla chercher et ce que notre héros avait raconté se révéla assuré. »

<sup>623</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 860, v. 565-568 : « Li rois a sa fille amenee / Al roi Artus l'a presentee / A tote sa volenté faire / Voille l'ardoire, voille desfaire. »

<sup>624</sup> *Von Balai und von Boti*, éd. citée, p. 79.



En est la dame retornee<sup>625</sup>.

La fille du roi d'Irlande disparaît en emportant l'anneau de métamorphose et ôte ainsi à Melion tout espoir de retour à la forme humaine. Pour le héros ayant donné l'anneau, l'aventure sous forme lupine pourrait bien ne pas connaître de fin ni de retour à la forme humaine. Ses mots même suggèrent qu'être contraint de rester sous forme lupine est l'équivalent d'une mort symbolique, puisqu'en donnant l'anneau Melion affirme à son épouse : « Je vos lais ma vie et ma mort<sup>626</sup> ».

L'intérêt de cette étude comparative n'est pas d'essayer d'établir une parenté directe entre le conte caucasien recueilli au XIX<sup>e</sup> siècle et les maris-garous médiévaux. De manière générale, on se gardera de plaquer un récit plus tardif sur des textes médiévaux, et de retracer la genèse du conte de loup-garou médiéval, dont la plupart des témoins sont bretons, à l'aune d'un conte relevé au XIX<sup>e</sup> siècle dans le Caucase. Cependant, la comparaison de l'un et des autres trouve son intérêt en ce qu'elle permet d'insister sur le rôle du féminin du corpus des bons loups-garous médiévaux.

En effet, malgré leurs indéniables ressemblances, le conte caucasien et les contes de bons loups-garous médiévaux se différencient les uns des autres sur la caractérisation des personnages féminins. Le conte *De Balai et de Boti* contient en effet plusieurs personnages féminins :

- la princesse « cruelle » du récit cadre faisant passer les épreuves aux héros,
- l'épouse adultère métamorphosant son mari en animal,
- l'épouse du héros rencontrée lors de l'épreuve de la chaussure manquante qui, elle, est fidèle et a le rôle de la « vraie » princesse.

Or, dès la *Vita Gengulphi*, le corpus médiéval du cocu loup-garou n'admet, en général, qu'un seul personnage féminin : l'épouse adultère. Ce personnage est même multiplié dans la *Narratio*, laquelle comporte plusieurs adultères puisque et l'épouse de Gorlagon et celle de Gorgol, jeune frère du premier, sont infidèles. Comme la princesse cruelle du conte caucasien fait passer des épreuves au jeune prince, la reine du récit cadre de la *Narratio* soumet, elle aussi, Arthur à une sorte d'épreuve en lui faisant remarquer son ignorance en matière de psychologie féminine puisque le roi part en quête de ce qui fait le secret de la féminité. Cependant, le lai de *Melion* et la *Narratio* sont, *a priori*, les seuls contes de loups-garous médiévaux à comporter cette scène. Nous n'affirmons donc pas que tous les contes de loups-garous ont comporté plusieurs personnages féminins qui se seraient fondus dans celui de l'épouse seule : ce-

---

<sup>625</sup> Lai de *Melion*, éd.citée, p. 836, v. 189-194.

<sup>626</sup> *Ibidem*, p. 834, v. 169.

pendant il est possible que le lai de *Melion* et la *Narratio* aient conservé les traces d'un personnage proche de celui désigné comme la princesse cruelle.

L'hypothèse, de travail, d'un possible remaniage des personnages féminins en un seul, l'épouse adultère, nous conduit à avancer deux remarques pour finir. Dans le conte du Caucase, la révélation de l'histoire du mari trompé, objet de la quête sans retour, n'est que le dernier jalon d'une série d'épreuves visant à permettre l'accession du héros à la souveraineté. Le héros quêteur de la *Narratio* étant déjà un roi, puisqu'il s'agit d'Arthur, il n'y a pas utilité de lui faire passer ces épreuves. En optant pour un personnage déjà roi, relater son accession au pouvoir devient caduc et la quête de l'histoire du mari trompé, motivée dans le texte caucasien par cette même accession, ne semble avoir pour raison d'être, dans la *Narratio*, que de servir le propos misogynne. De plus, seule la *Narratio* affirme que l'histoire du loup-garou est le but d'une quête et qu'elle constitue une révélation, le reste du corpus n'étant, en effet, constitué que de l'histoire du loup-garou, du seul thème du mari trompé. La structure du corpus médiéval de bons loups-garous aboutit donc à une mise en avant du propos misogynne en axant le récit uniquement sur l'adultère et la figure du garou.

De plus, il faut remarquer ici l'hétérogénéité du corpus médiéval. À ce titre, on pourra objecter qu'en dehors de la *Narratio*, la multiplication des figures féminines et des métamorphoses du mari est, peut-être, une particularité propre au texte caucasien, aussi nous faut-il continuer d'élargir le corpus en mobilisant des témoins médiévaux du conte du mari trompé ayant des similitudes avec les bons loups-garous afin de rendre compte, d'une part, d'un lien privilégié du cocu et du canidé et, d'autre part, des différentes formes que prend la constellation des personnages, notamment en ce qui concerne les antagonistes.

## II. 1. 2 Deux témoins celtes

Les contes médiévaux de loups-garous ont été rapprochés de certains mythes du domaine celte. Selon Georges Kittredge et Philippe Walter<sup>627</sup>, la trame de ce petit corpus médiéval, et notamment celle de la *Narratio*, a des similitudes avec celle du texte mythologique irlandais appelé *Tochmarc Étaíne* (*Courtise d'Étaíne*) et datant au moins du début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>628</sup>. Étaín, fille d'Ailill, est courtisée par Eochaid Ollathair, le Dagda, et le mari trompé a pour nom Midir ou, dans d'autres récits, Ogme ou Elcmar. Dans l'histoire précédant la *Courtise d'Étaíne*, le Dagda a lui aussi trompé un certain Elcmar avec l'épouse de celui-ci,

---

<sup>627</sup> KITTREDGE George Lyman, *Arthur and Gorlagon*, Boston, Gynn & Company Publishers, 1903, p. 190-195 ; WALTER Philippe, *Arthur, l'ours et le roi*, op. cit., p. 167-8.

<sup>628</sup> Le texte intitulé *Tochmarc Étaíne* est conservé en partie dans le *Lebor na hUidre* (env. 1106), et en entier dans le *Livre Jaune de Lecan* (*Leabhar Buidhe Leacáin*) datant du tout début du XV<sup>e</sup> siècle.

Boand, union illégitime dont est né Aengus. Recueilli par Midir, le jeune homme aveugle son père adoptif par accident, et Midir exigera en guise de compensation que ce dernier passe des épreuves permettant à Midir d'épouser la plus belle femme d'Irlande, Étaín. Selon Christian-J. Guyonvarc'h, Elcmar signifie « grand envieux » ou « grand méchant<sup>629</sup> », mais le celtisant, ainsi que Philippe Walter, proposent « de retrouver la référence au loup (garou), *elc* étant une variante de *olc*<sup>630</sup>, ancien nom indo-européen du loup<sup>631</sup> », qui a par ailleurs disparu des langues celtiques anciennes<sup>632</sup>. Si l'on accepte l'étymologie du nom d'Elcmar en *elc/olc*, « loup », on peut alors affirmer que le mari trompé porte souvent le nom du loup en irlandais.

Par ailleurs, Claude Sterckx a établi des similitudes entre l'histoire du saint Gengulf<sup>633</sup>, curieusement canonisé pour avoir été trompé, puis assassiné par son épouse, et la vie du dieu gallois Llew Law Gyffes. Or, le nom du saint contient celui du loup (*-ulf*), il est donc un mari lupin et cocu. Par le biais de la *Vita Gengulfî* est donc établi un pont entre le dieu Llew et le corpus des maris loups-garous et cocus de la littérature médiévale profane. De fait, plus récemment, Claude Sterckx a consacré un article aux liens entre Llew et Gorlagon<sup>634</sup>. En effet, le critique a isolé un arrière-plan mythique particulier aux contes de loups-garous, d'une part dans le traitement de la punition du couple adultère, mais également par l'étude comparée du personnage du mari-garou et de Llew Law Gyffes, dont la vie conjugale mouvementée est contée dans le *Mabinogi de Math fils de Mathonwy*, conservé dans deux manuscrits de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. Les malheurs conjugaux de Llew, d'abord condamné au célibat par une malédiction maternelle, puis trompé par son épouse, ont également attiré l'attention des celtisants. Ont par exemple été étudiées conjointement les aventures des couples de Llew et du héros Cúchulainn<sup>635</sup>. Elles se révèlent semblables et l'auteur de l'étude, Claude Sterckx, conclut qu'elles sont deux formes d'un même récit pan-celte, l'une galloise, l'autre irlan-

<sup>629</sup> GUYONVARC'H Christian-J., *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris, Payot & Rivages, 1997, p. 68.

<sup>630</sup> Sur *elc/olc* : GUYONVARC'H Christian-J., « Les *volcae* celtiques, l'irlandais *olc* 'méchant, mauvais' et le nom du loup en indo-européen », *Ogam*, 21, 1969, p. 337-350.

<sup>631</sup> WALTER Philippe, *Arthur, l'ours et le roi*, *op. cit.*, p. 168.

<sup>632</sup> GUYONVARC'H Christian-J., *Magie, médecine, op. cit.* p. 68. Selon ce critique (*Ibidem*, note 1), « l'impossibilité linguistique absolue de déterminer, à partir de formes manifestement apparentées, de dégager un archétype indo-européen du nom du loup, est le signe d'un interdit religieux très ancien. »

<sup>633</sup> STERCKX Claude, « Saint Gengoulph cocu et martyr, Lugus christianisé ». *Mythes et Dieux celtes*, Paris, L'Harmattan (Kubaba), 2010, p. 95-115. L'article est une réédition mise à jour d'un article du même titre paru dans *Ludus Magistralis* LXV, 1991, p. 35-39.

<sup>634</sup> STERCKX Claude, « Llew et Gorlagon », in Fleur VIGNERON et Kôji WATANABE, *Voix des mythes, science des civilisations. Hommages à Philippe Walter*, Berne, Peter Lang, 2012, p. 245-255 ; lire aussi : MILIN Gaël, « Pour une ethnologie d'Arthur et Gorlagon », *Kreis*, 2, 1993, p. 163-199.

<sup>635</sup> STERCKX Claude, « Les Malheurs conjugaux de Llew et de Lugh ». *Mythes et Dieux celtes, op. cit.*, 2010, p. 79-93. L'article est une réédition mise à jour d'un article du même titre paru dans *Ollodagos* XII, 1999, p. 227-248.

daise<sup>636</sup>. Fils de Lugh Lámfhada, *i. e.* du Lleu irlandais<sup>637</sup>, Cúchulainn en est tout bonnement un « doublet héroïque<sup>638</sup> ».

Pour notre part, il s'agira de montrer que la constellation des personnages gravitant autour d'un époux-garou ne se limite pas à la présence d'une femme adultère, ni à une intrigue focalisée sur le mari trompé. Les deux témoins celtes que nous allons analyser s'articulent autour d'un même personnage : Cú Rói, le « chien royal ». Directement impliqué dans le premier texte puisqu'il est victime de la machination de son épouse, ce personnage est vengé par un autre mari-garou et cocu dans le second des textes, son frère Conganchnes.

### *Cúchulainn et Cúraoi*

Au-delà d'une intrigue dont certains aspects rappellent les maris garous et cocus, ce premier texte met l'accent sur le comportement animal des héros pénitents, mimant un animal domestique sous la tutelle d'un personnage incarnant des valeurs de référence, et nous incite donc à poser la question de la culpabilité des bons loups-garous se faisant animaux domestiques au service d'un roi.

Les aventures opposant Cúchulainn et Cúraoi présentent pour nous deux points d'intérêt : d'une part, la structure du récit rappelle celle des contes de bons loups-garous médiévaux et, d'autre part, le personnage de l'amant et celui du mari trompé portent tous les deux des noms en « chien » (*Cú*). De plus, nous verrons que le héros ayant un lien avec le loup ou le chien peut être rapproché de certains héros pénitents de la littérature médiévale, contraints de mimer un canidé pour expier un crime, et cela nous conduira à supposer une faute des maris loups-garous. Enfin, la question du point de vue se révélera intéressante, car contrairement aux variantes du conte du mari trompé que nous avons vu jusqu'à présent, le récit fait de la déconvenue amoureuse de Cúraoi se révèle plus proche du personnage de l'amant, Cúchulainn, que de celui du mari, Cúraoi.

Les événements qui nous intéressent sont relatés dans *Oidheadh Chonraoi mhic Dairi* (*Mort de Cúraoi fils de Dairi*). Le personnage éponyme Cúraoi, héros herculéen<sup>639</sup> dont le nom signifie « chien royal », est un roi cocu portant, encore, le nom d'un canidé. Nous retrou-

---

<sup>636</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>637</sup> Sur l'identification de Lugh et de Lleu : LOTH J, « Le dieu Lug, la Terre-Mère et les Luges », *Revue Archéologique*, 2, 1914, p. 205-230

<sup>638</sup> Sur la parenté entre Lleu et Cúchulainn, lire : REES Alwyn, REES Brinley, *Celtic Heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales*, Londres, Thames and Hudson, 1961, p. 52 et STERCKX Claude, « Les Malheurs conjugaux de Lleu et de Lugh », art. cité, p. 82.

<sup>639</sup> Claude STERCKX y voit « une des formes du dieu 'jupitérien' Eochaidh Ollathair » (*Mythologie du monde celte*, Paris, Hachette Livre, 2009, p. 213).

vons à ses côtés les deux personnages constitutifs du trio à la base du conte du mari trompé. L'amant, Setanta, autrement appelé Cúchulainn<sup>640</sup>, joue un rôle prépondérant dans la querelle opposant Cúraoi et l'armée des Ulates. Il est l'instigateur d'un complot ourdi contre Cúraoi. Ce dernier est oublié dans la répartition de butin fêtant la prise par les Ulates de la forteresse de Manannán et se venge en dérobant le butin de guerre. Le héros lésé dans le partage enlève également la fille du vaincu, Bláthnaid, c'est-à-dire « Petite Fleur », qui devient son épouse et dont il a été dit qu'elle était la version irlandaise de la galloise Blodeuwedd<sup>641</sup>, l'épouse de Llew Llaw Gyffes.

Si cette équivalence des épouses ne fait pas nécessairement de Cúraoi un avatar de Llew, il convient de noter que la structure des mésaventures de Cúraoi est similaire à celle des malheurs du dieu gallois, quoique la focale diffère, nous allons le voir, en étant plus proche de l'amant que du mari. Encore une fois, l'histoire du mari trompé est intégrée dans un récit plus vaste et précédée d'une intrigue présentant à nouveau un homme ayant commis une faute envers une femme, ici celle de l'enlever<sup>642</sup>. L'histoire enchaîne avec une variante du conte du mari trompé dont le propos met, cette fois-ci, en avant la ruse de l'amant, Cúchulainn. Celui-ci obtient de Bláthnaid qu'elle trahisse son époux en lui soutirant le moyen de le tuer, la structure est connue. Cependant, Bláthnaid ne se contente pas de prévenir l'ennemi : elle met son mari hors d'état de nuire jusqu'à la confrontation finale, un comportement rappelant fort celui des femmes de loups-garous, œuvrant pour empêcher le retour de leur mari sous forme de loup à la forme humaine. On retrouve donc le thème du complot contre le mari auquel participe l'épouse, à ceci près que l'intrigue est plus proche du comploter que du légitime époux. L'armée des Ulates attaque Cúraoi et une bataille meurtrière a lieu. Le thème de la guerre, central dans l'histoire de Cúraoi, n'est que sous-jacent dans le lai de *Melion*<sup>643</sup> et participe

<sup>640</sup> BEST R. I., « The tragic death of Cúraoi mac Daíri », *Eriu*, II, 1905, p. 18-35. Lire aussi : GWYNN E. J., *The Metrical Dindsenchas* III, Dublin, Hodges / Figgis, 1903-1935, p. 254 ; STOKES, « Dinnsheanchas de Rennes 53 », *Revue Celtique*, XV, 1894-1895, 448-449 ; *Brinna Ferchertne*, éd. Kuno MEYER; *Zeitschrift für Keltische Philologie*, 3, 1901, p. 40-46. Cette dernière version de la mort de Cúraoi est plus critique envers l'épouse du roi. Il s'agit de la vision de Ferchertne, poète à la cour, de la bataille entre Cúraoi et les Ulates. Kuno Meyer date ce poème du X<sup>e</sup> siècle.

<sup>641</sup> MONAGAN Patricia, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, New York, Facts On Files, 2004, p. 48, entrée : « Bláthnat » ; MULLER Sylvie, « De Bláthnaid à Blodeuwedd ou de la femme fleur à la femme adultère », *Ollodagos*, VII, 1994-1995, p. 192-221.

<sup>642</sup> Dans les mythologies indo-européennes, la mauvaise conduite envers une femme (enlèvement, viol) est l'une des trois fautes récurrentes que commettent les guerriers et qui expliquent leur impossibilité d'accéder à la souveraineté : DUMÉZIL Georges, *Heur et malheur du guerrier : aspects mythiques de la deuxième fonction chez les Indo-européens*, Paris, Garnier Flammarion, 1996 ; Lire aussi : BLAIVE Frédéric, STERCKX Claude, *Le mythe indo-européen du guerrier maudit*, Paris, L'Harmattan (Kubaba), 2014.

<sup>643</sup> En effet, Arthur vient unifier les Irlandais dans sa guerre contre Rome. Lai de *Melion*, éd. citée, p. 844, v. 337-342 : « Artus en Yrlande venoit, / Car une pais faire i voloit. / Mellé estoient el país, / Acorder vout les anemis. / Sor les Romains voloit conquerre, / Mener les voloit en sa guerre. »

surtout à l'intégration de la figure du loup-garou dans une chronologie arthurienne<sup>644</sup>. Dans l'*Aided Cúraoi*, sur le point d'être vaincu, Cúraoi cherche son salut dans la fuite, il « se jet[te] à la mer [...] et se no[ie] »<sup>645</sup>. Suite à sa victoire, Cúchulainn retrouve Bláthnaid.

Comme les contes de loups-garous, l'histoire des malheurs de Cúraoi associe une tournure lupine, c'est-à-dire l'apparition physique dans le texte d'un personnage possédant un trait lupin, et le thème de la punition du « voleur de femme », bien que ce rôle y soit joué par le mari, Cúraoi, et non par l'amant, Cúchulainn. Or, ce changement de perspective quasi constant entre l'amant et le mari dans *La mort de Cúraoi* différencie ce texte des autres témoins du conte du mari trompé et nous incite à considérer le corpus des bons loups-garous médiévaux sous l'angle du point de vue et des intentions des narrateurs. La narration y est en effet bien plus proche du personnage de l'époux que de celui de l'amant. De sorte que, d'un texte à l'autre, les mésaventures du mari lupin et cocu oscillent entre une variante de la fiancée volée, pour Cúraoi, et le thème du mari trompé, pour les bons loups-garous. La question du point de vue se pose d'autant plus, nous le verrons, qu'un groupe de textes en ancien français et au ton léger donnent au loup-garou éconduit non plus le rôle du mari, mais celui de l'amant<sup>646</sup>.

En dehors de la structure narrative du récit liant adultère et tournure lupine de l'époux, ce qui nous intéresse dans *La mort de Cúraoi* est également la référence au canidé présente dans les noms des deux protagonistes masculins. Elle est contenue dans le nom de l'époux Cúraoi, on l'a vu, mais aussi dans celui de l'amant Cúchulainn. Si le nom canin du mari cocu s'explique bien, pour quelle raison un des grands héros celtes, Setanta, en est-il venu à porter le nom d'un chien ?

Ce qui amène Setanta à prendre tournure canine est un châtement. En effet, en référence à l'aventure de jeunesse du héros telle qu'elle est racontée dans le *Tain bo Cualnge*, Setanta se voit attribuer le surnom de « Cúchulainn », c.-à-d. « chien de Culann ». Le jeune héros officie en tant que gardien pour le forgeron Culann après en avoir tué le chien<sup>647</sup>. Il porte donc le nom du chien en guise d'expiation. De plus, et comme les bons loups-garous avec leur royal protecteur, Setanta se fait animal domestique au service du forgeron dont il a tué le chien, ce qui constitue une variante du motif de l'animal reconnaissant. Celui-là, nous l'avons vu,

---

<sup>644</sup> VINCENOT Quentin, « Loup-garou et matière arthurienne. La peau du loup-garou : une entrée en matière », in Christine FERLAMPIN-ACHER, Catalina GIRBEA (dir.), *Matières à débat. La notion de matière littéraire dans la littérature médiévale*, Rennes, PU Rennes, 2017, p. 193-212.

<sup>645</sup> STERCKX Claude, « Les Malheurs conjugaux », art. cité, p. 83. Dans les aventures opposant Llew Llaw Gyffes et son épouse, c'est cette dernière qui échappe à son châtement en se jetant du haut d'une falaise. Le motif est donc inversé.

<sup>646</sup> Voir plus loin II. 3 La louve et son désir, p. 263-279.

<sup>647</sup> *Les exploits d'enfance de Cúchulainn d'après la version du Tain bo Cualnge du Livre de Leinster*, trad. Christian J. GUYONVARC'H, *Ogam*, XI, 1959, p. 56-65 et p. 325-336.

n'apparaît pas dans le conte du Caucase<sup>648</sup> et nous autorise un nouveau parallèle entre l'enfance de Cúchulainn et le corpus des bons loups-garous. Or, la littérature en ancien français connaît, elle aussi, une variante du thème de l'animal reconnaissant dans laquelle le héros devient pour un temps animal domestique. Dans le roman éponyme de *Robert le Diable* datant du début du XIII<sup>e</sup> siècle, le héros se voit infliger une triple pénitence afin d'expié ses méfaits sanglants : simuler la folie, être muet, ne prendre pour nourriture que celle qu'il aura volée à un chien. Il n'est pas question de métamorphose effective dans ce roman et pourtant les conséquences de ce châtement sont les mêmes que pour le loup-garou. En effet, Robert ne se contente pas de manger avec le canidé, mais il l'imité en tous points et va jusqu'à dormir sous l'escalier, puis avec le chien du roi<sup>649</sup>. De plus, Robert reçoit comme l'une de ses pénitences d'être muet en toute circonstance<sup>650</sup>. Bien qu'il ne s'agisse que d'un mime, le passage du héros à l'animalité s'accompagne donc, encore une fois, d'une seconde privation, celle de la parole. Le bon garou-loup imite l'homme, Robert le chien, mais tous deux sont privés de parole.

Le chevalier Robert a imploré le pape de l'aider et a pris conseil auprès d'un ermite, sa tournure canine est donc un vecteur de rédemption chrétienne, tandis que celle de Cúchulainn enfant se veut, sinon châtement divin, du moins expiation et réparation. De fait, les deux mimes canins ont le même but : réintégrer la vie de groupe par l'apprentissage des valeurs sociales d'une cour médiévale. Chez Cúchulainn et Robert, le mime canin faisant suite à une faute symbolise donc le retour à un état spécifique permettant le (ré-)apprentissage empirique des valeurs sociales auprès d'un personnage les incarnant. La tournure lupine symboliserait donc ici une sorte d'enveloppe vide au sein de laquelle, par effet de mimétisme, les valeurs incarnées par le roi ou le forgeron sont réactualisées dans le héros<sup>651</sup>. Dans cette optique, le métier du protecteur de Setanta, forgeron, est d'un intérêt tout particulier, puisque de façonneur de matière, il devient celui qui va (re-)façonner le caractère du jeune héros et l'acclimater à son cadre de vie au sein d'un groupe humain.

Montrant que le mari trompé a un rapport avec le canidé également dans des textes issus d'autres horizons linguistiques que l'ancien français, il est enfin remarquable que l'histoire opposant Cúraoí et Cúchulainn tend en effet à lier la tournure lupine avec une faute commise

<sup>648</sup> Voir II. 1. 1 De Balai et de Boti, p. 173-184.

<sup>649</sup> *Robert le Diable*, éd. et trad. Élisabeth GAUCHER, Paris, Champion (CCMA), 2006, p. 170, v. 1450-1 : « Quant saous est, si s'en va loes / Par dessoubz un degré gesir » et v. 1457-60 : « Dalés le chien Robers se couche, / Qui delés une vaute eut couche, / De dessoulz le sainte capielle / L'empereour, qui moult iert belle ».

<sup>650</sup> *Ibidem*, p. 152, v. 1129-35 : « En tous les lieux ou vous serés, / Gardés, quant de ci partirés, / Ne parlés pour riens que voiés, / Mais a tous jours muiaux soiés. / Car se de vo bouce ist parole / Pour nul besoin, saige ne fole, / Vous reserés sers au deable. »

<sup>651</sup> Sur le loup-garou comme créature mimétique, lire en I. 3. 1 Mime et déguisement, p. 128-145.

à l'égard d'une femme<sup>652</sup> que l'on retrouve dans l'histoire de Llew, nous le verrons, et, peut-être, dans le lai de *Melion*. Comme Cúchulainn et Robert le Diable, les héros garous sous forme de loup (*Melion*, *Gorlagon*, le baron *bisclavret*) se mettent sous la protection d'un roi et adoptent un comportement d'animal domestique. Cúchulainn et Robert le Diable se font animal pour expier une faute : la question d'une potentielle faute des bons loups-garous mérite donc d'être posée.

### *Conganchnes et Doelchu, son double canin*

La seconde variante médiévale celte du conte du mari-trompé que nous souhaitons mobiliser provient du Cycle d'Ulster. La *Mort violente de Celtchar* (*Aided Celtchar*) met également en relation, quoique de manière très différente, le mari trompé et le chien, et nous servira de témoin pour montrer encore une fois que la constellation des personnages du conte du mari trompé est plus complexe que ce que laissent penser les textes médiévaux narrant les mésaventures des bons loups-garous.

En effet, tandis que ces derniers réduisent l'implication de l'antagoniste masculin dans le complot contre le mari comme pour mieux pouvoir accabler l'épouse infidèle, dans *Aided Celtchar*<sup>653</sup>, le père de l'épouse est l'élément central de la machination. Comme le suggère son nom, Niab appartient à la gente des êtres surnaturels : « Niab » est en effet une déformation de *niam*, le ciel<sup>654</sup>. Son mariage avec un certain Conganchnes a été arrangé par le père de Niab, Celtchar le gris, dans le but d'approcher ce même Conganchnes pour le tuer. La mort de l'époux étant orchestrée par le père, cela pose la question de la fonction de Niab dans la constellation des personnages.

De plus, dans les contes de loups-garous les femmes sont très actives quand il est question de se débarrasser de leur mari et le conspirateur agit, quand il agit, sur leur conseil<sup>655</sup>. Nous venons de le voir, c'est également le cas pour Bláthnaid et Cúchulainn. Cependant, dans l'*Aided Celtchar* ne figure aucun personnage d'amant et l'épouse ne fait qu'accomplir les volontés de son père. En revanche, le motif central de la conspiration contre le mari est conservé : Niab soutire à sa moitié le moyen de le tuer, ce qui permet à Celtchar de s'en débarrasser.

---

<sup>652</sup> Dans *Robert le Diable*, le comportement violent du héros est également lié à un personnage féminin puisque sa mère a invoqué le diable pour avoir un enfant.

<sup>653</sup> *La mort violente de Celtchar*, trad. Christian J. GUYONVARCH, *Ogam*, X/6, 1958, p. 371-380. Ce texte moyen irlandais est traduit sur l'édition qu'en fait Kuno MEYER (*Death-Tales of the Ulster Heroes*, Dublin, Hodges & Figgis (Todd Lectures Series), 1906, p. 24-31).

<sup>654</sup> *Ibidem*, p. 376, note 15 : « Niab pour *Niam*, d'un vieux vieux-celtique \**nemos* 'ciel', gall. *nef*, bret. *neñv* (mot religieux) ». L'auteur souligne.

<sup>655</sup> Sur le rôle de l'épouse dans les contes de bons loups-garous, lire plus loin, II. 2 L'épouse : un personnage antagoniste, p. 211-246.



ser, mais Niab n'a pas de part active au meurtre et ne fait qu'obéir à l'injonction paternelle. Un antagoniste paternel, une épouse qui ne commet pas d'infidélité, ces deux éléments du récit rapproche Niab de la femme de Melion, comme nous le verrons en traitant des épouses des loups-garous, et l'on notera que, comme dans ce lai, il n'y a dans l'*Aided Celtchar* pas de châtimement à l'encontre de l'épouse.

Dans le corpus de bons loups-garous, le motif du crime, mort ou métamorphose du mari, relève le plus souvent de la volonté d'infidélité de l'épouse, tandis que dans *Aided Celtchar*, l'origine même de la cabale contre Conganchnes trouve une autre origine : il s'agit pour Celtchar, le personnage principal de l'histoire, de débarrasser le pays du fléau qu'est Conganchnes :

Voici cependant la compensation que l'on demanda pour Blai Briuga : libérer les Ulates des trois calamités qui venaient sur eux en ce temps-là. [Conganchnes est l'une d'entre elles].

Alors Conganchnes mac Dedad alla venger son frère, à savoir Cú Rói fils de Daire Mac Dedad. Il ravagea grandement l'Ulster. Les lances et les épées ne le blessaient pas, mais elles rebondissaient sur lui comme de la corne.

« Délivre nous de cette calamité, ô Celtchar », dit Conchobar. « Je le veux bien » dit Celtchar, et il alla converser un jour avec Conganchnes et rusa avec lui en lui promettant sa fille<sup>656</sup>.

Comme le suggère l'extrait, cette tâche lui incombe en expiation d'un précédent meurtre, dont le contexte n'est d'ailleurs pas dénué d'intérêt. Il s'agissait de se venger de l'aubergiste Blai Briuga avec qui sa femme l'avait sciemment trompé. Le texte présente donc une mise en abîme de l'adultère premier de l'épouse de Celtchar le gris, motif qui sous-tend comme un fil rouge la vie et les actions de ce héros jusqu'à sa mort<sup>657</sup>.

Au-delà de l'aspect structurel, le rapprochement de l'*Aided Celtchar* avec le lai de *Melion* s'avère intéressant par la présence commune aux deux textes d'un animal canin comme Double du mari trompé. Du *carn* où gît Conganchnes reviennent trois chiens, trois Doubles du héros mort :

Et ce jour-là, à la fin de l'année suivante, les pâtres étaient du côté du *carn* de Conganchnes, et ils entendirent les bruits de petits chiens dans le *carn*, et ils creusèrent le *carn* et trouvèrent trois petits, à savoir un chien brun, un chien avec de petites tâches et un chien noir<sup>658</sup>.

Du point de vue de la structure du récit, ces chiens apparaissent à la « mort » du héros, laquelle correspond à la métamorphose du héros en loup dans le lai de *Melion* et les autres

---

<sup>656</sup> *La mort violente de Celtchar*, éd. citée, p. 375-6.

<sup>657</sup> Fil rouge que l'on retrouve dans un des contes de loups-garous, *Arthur et Gorlagon*, dans lequel toutes les femmes ou presque commettent l'adultère. À commencer par celui de Guenièvre, implicite dans la *Narratio* mais bien présent dans la légende arthurienne.

<sup>658</sup> *La mort violente de Celtchar*, éd. citée, p. 377.

contes de loups-garous. L'un des trois chiens revenants, Doelchu, est donné à Celtchar et adopte vis-à-vis de son maître un comportement similaire à celui du garou-loup vis-à-vis du roi : celui d'un animal domestiqué. Comme le garou-loup, le chien revenant est l'auteur de nombreux méfaits : commençant par quelques têtes de bétail, les deux fauves s'en prennent vite aux hommes et chacun ravage le pays de son maître de manière systématique, à la manière des génies du terroir<sup>659</sup>.

Enfin, dans *Aided Celtchar* comme dans le corpus de bons loups-garous, c'est sous forme animale que l'époux se venge. Une chasse est organisée afin de tuer l'animal ravageur. Alors que les bons loups-garous en réchappent, Doelchu périt lors de l'assaut, d'un coup de lance assené par son maître. Après avoir tué Conganchnes, Celtchar le Gris en tue donc le double canin. La mort en deux temps, pendant exact de la naissance en deux temps que connaissent de nombreux héros mythiques<sup>660</sup>, peut s'expliquer facilement. Le héros du mythe naît généralement en deux temps. On peut donc penser qu'il n'est donc pas complètement mort tant que le côté sacré, magique, de sa personne n'a pas non plus été tué. Ce qu'il faut retenir cependant, c'est la vengeance posthume du chien, dont le sang empoisonné, comme une ultime métamorphose, ruisselle sur la lance ayant servi à l'occire, atteint Celtchar et tue finalement celui qui est à l'origine de tous les malheurs du héros. Sous une forme canine, le double de Conganchnes accomplit sa vengeance comme le garou-loup se venge de ceux qui ont trompé le garou-homme, car c'est d'abord sous forme animale que le garou des contes de bons loups-garous cherche vengeance. Ainsi, l'épouse du baron *bisclavret* vient rendre visite au roi de passage dans sa contrée, sans se douter que le roi a recueilli son animal de mari :

Quant Bisclavret la veit venir,  
Nuls hum nel poeit retenir :  
Vers li curut cum enragierz.  
Oiez cum il est bien vengiez :  
Li neis li esracha des vis !  
Que li peüst il faire pis<sup>661</sup>?

Nous avons plus haut noté la dimension mimétique du loup-garou. Il y a peut-être dans cet épisode un autre indice que ce monstre est un monstre miroir<sup>662</sup>, puisque le dernier acte du

---

<sup>659</sup> En vérité, Doelchu ne fait que perpétuer le comportement de Conganchnes, qui était de son vivant connu comme l'un des trois fléaux d'Irlande. Cette gradation déprédative à laquelle l'on ne peut nier un aspect stéréotypé est typique des génies du terroir et leurs avatars, tels le Twyr Twitch ou encore Grendel. Sur ce type de déprédations, lire : LECOUTEUX Claude, *Démons et génies du terroir*, Paris, Imago, 1995, p. 93.

<sup>660</sup> Sur la double naissance du héros, lire : RANK Otto, *Le mythe de la naissance du héros*, Paris, Payot, 2000.

<sup>661</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, op. cit., p. 326, v. 232-236.

<sup>662</sup> Sur la dimension mimétique du loup-garou, lire plus haut en I. 3. 1 Mime et déguisement, p. 128-145.

chien mourant est de réfléchir la mort, de renvoyer la mort à son assassin en le tuant d'une goutte de son sang.

Les deux textes issus du domaine celte dont nous venons de traiter, *Aided Celtchar* et *Aided Cúraoi*, bénéficient bien d'une structure et de motifs communs au corpus des bons loups-garous, dont la présence d'un mari au double canin, dindon de la farce dans les deux cas, n'est pas des moindres. La tournure lupine touche donc aussi bien les garous trompés des contes médiévaux que Conganchnes et son double Doelchu ou Cúraoi et Cúchulainn. Cependant, une différence notable se dessine entre les contes de bons loups-garous et les témoins irlandais que nous venons d'invoquer. Les premiers semblent se suffire à eux-mêmes, la *Narratio* mis-à-part, comme si la présence de l'homme loup ou de l'adultère suffisait à justifier le récit comme unité, tandis que les aventures de Cúchulainn, de Cúraoi et de Conganchnes sont insérées dans une histoire plus vaste (la guerre contre les Ulates, la quête de Celtchar) complexifiant le propos et laissant de côté la misogynie.

### II. 1. 3 Lleu et le loup-garou

Les différents témoins du conte du mari trompé que nous venons d'étudier, le conte du Caucase, mais aussi les témoins irlandais narrant les morts de Cúraoi et de Celtchar, montrent une certaine diversité absente du corpus médiéval de bons loups-garous, tant dans la structure narrative que dans la constellation des personnages. Le personnage de l'épouse est celui dont la caractérisation est la plus changeante. Le plus souvent, il s'agit d'une femme adultère occupant une place d'antagoniste, mais nous avons pu remarquer que le ton du narrateur change lorsque le récit se place du point de vue de l'amant. Ainsi, Bláthnaid, certes infidèle à son mari mais adjuvante du héros Cúchulainn, n'est l'objet d'aucun quolibet.

En procédant toujours par la méthode comparatiste, il s'agit à présent d'axer l'étude plus précisément sur les personnages des contes médiévaux de loups-garous afin, d'une part, de déterminer une potentielle faute du loup-garou dans son rapport au désir amoureux et, d'autre part, la responsabilité qu'il a dans ses malheurs amoureux et dans sa propre métamorphose. Pour ce faire, nous prendrons pour élément de comparaison les amours malheureuses du dieu Lleu, dont Claude Sterckx a montré qu'il avait des similitudes avec les bons loups-garous.

De fait, le thème général des aventures de Lleu et des maris-garous est sensiblement le même et reprend la trame du « mari trompé » décrite plus haut : un homme est trompé par sa femme, laquelle cherche à se débarrasser de son mari avec le concours d'un tiers par le biais de la métamorphose du premier en animal, métamorphose qui aura pour conséquence la dis-

parition temporaire du mari de l'espace civilisé. À la fin, le héros est retrouvé, « démorphosé » et le couple adultérin puni. Conformément à la typologie établie par Laurence Harf-Lancner<sup>663</sup>, l'acmé de ce type d'histoires est la « mort » ou la métamorphose du héros en animal, événement marquant la fin de la première partie du récit, tandis que la seconde correspond à ce que l'on peut appeler une quête d'humanité, c'est-à-dire la réintégration du loup *desnaturés*<sup>664</sup> dans le monde des hommes.

Si le conte du Caucase, les histoires de Conganchnes et de Cúraoi tout comme le mythe attaché à Lleu et les contes de loups-garous partagent une similitude morphologique, il peut cependant paraître cavalier de se contenter d'une simple affaire de tromperie conjugale pour fonder une étude comparatiste tant, loin de ne concerner que les maris loups-garous du Moyen Âge, les infidélités conjugales forment ce que l'on peut appeler, sans crainte de se voir taxer de comparatisme débridé, un large pan de la « littérature mondiale et universelle ». Que l'on pense à Ygraine, Pendragon et le duc de Tintagel, à Guenièvre, Lancelot et Arthur ou bien encore Yseult, Tristan et Marc... : le triangle amoureux est courant également dans la littérature médiévale.

Il est, en revanche, remarquable que, dans certains triangles, le personnage de l'amant a une importance capitale, comme Tristan, ce qui n'est le cas ni dans les contes de loups-garous ni dans le *Mabinogi de Math*. En effet, le *Roman de Tristan* de Thomas est vraisemblablement contemporain de la rédaction du lai du *Bisclavret* de Marie de France et, en comparant les deux textes, il semble évident que les narrateurs sont plus prompts à condamner l'indépendance du désir féminin quand le récit est focalisé sur le mari cocu, comme c'est le cas pour nos loups-garous, que dans les cas où l'intrigue suit le cheminement des amants, comme dans le cas de Tristan et Yseult mais aussi, nous l'avons vu de Bláthnaid et Cúchulainn.

Se pose donc la question du point de vue du narrateur et de l'angle sous lequel le triangle est observé. En effet, la focalisation du récit sur le mari ou l'amant a une incidence sur la constellation des personnages, puisque l'épouse passe alors d'antagoniste à adjuvante. Dans un texte où l'épouse n'est pas considérée comme une antagoniste malgré son rôle dans les malheurs de son mari, comme l'*Aided Cúraoi*, la diabolisation de l'épouse n'a pas lieu. De son côté, Yseult la Blonde n'est, elle non plus, jamais diabolisée par Bérout, bien au contraire. Elle n'est pas non plus l'objet de réparties misogynes, sinon de la part, justement, des antago-

---

<sup>663</sup> HARF-LANCNER Laurence, « La métamorphose illusoire », art. cité, p. 221-3 ; et en introduction à cette deuxième partie, p. 167.

<sup>664</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 850, v. 429-30 : « Lors dist Gavains : 'Segnor, veés, / Cis leus est tous desnaturés ! »

nistes. Sa science de l'argument détourné n'est en rien machiavélique mais montre au contraire sa vivacité d'esprit. Au contraire de l'ordalie commandée par Gengulf contre son épouse, le jugement divin qu'Yseut appelle de ses vœux n'est pas considéré comme un blasphème, tant Bérout, mais aussi plusieurs personnages du roman (Dinas, le peuple), sont persuadés de son innocence<sup>665</sup>. En 1964, Moshé Lazar affirme : « Dieu est avec les amants. Il n'est pas avec les maris bernés. Il fait triompher le droit de la *fin'amors* contre la loi sociale et l'éthique religieuse<sup>666</sup>. » En revanche, le vilain nain Frocin et les trois barons félons exerçant, eux, la fonction d'agresseurs, sont systématiquement l'objet de la vindicte de Bérout, et du peuple. Or, dans les contes de bons loups-garous, le discours misogyne dont l'épouse est l'objet se « justifie » par son rôle d'antagoniste.

Pivot central du conte du mari trompé, la scène du méfait est sans doute celle qui est la plus révélatrice de l'importance de cette focalisation, car elle installe l'épouse dans son rôle d'antagoniste. Dans la structure définie par Laurence Harf-Lancner, le méfait est le moment où l'épouse métamorphose son mari en animal avant de fuir. Dans le *Mabinogi de Math* contant le mythe de Lleu, il s'agit de l'assassinat du dieu par Blodeuwedd et son amant, à la suite duquel le dieu se métamorphose en aigle. Les événements menant à la séparation du couple s'enchaînent de la manière suivante : Lleu est blessé à mort, il prend forme d'aigle et quitte ce monde en s'envolant pour un Autre Monde, lequel se révèle également être un lieu bénéfique pour notre héros puisqu'il y redevient humain. Le garou Melion changé en loup part, lui, à la poursuite de sa dame, et ce faisant, pénètre dans un autre monde, l'Irlande. Malgré quelques péripéties, cette terre nouvelle est bénéfique pour le loup, puisque celui-ci y retrouve sa forme humaine et réintègre par là-même la cour d'Arthur, l'espace civilisé. La succession des événements est donc la même dans le mythe que dans les contes de loups-garous, bien qu'elle présente, toutefois, une légère variante : le chevalier est transformé en loup au lieu d'être blessé à mort. Cependant, la métamorphose animale du mari intervient au même moment dans les deux histoires, c'est-à-dire après que l'épouse a soutiré au mari soit le moyen de métamorphoser le héros-garou, soit de tuer le dieu Lleu. Être tourné en loup, animal chthonien et psychopompe, c'est donc mourir, au moins d'un point de vue symbolique.

Dans les textes médiévaux, il semble que lorsque le mari porte un nom explicitement en rapport avec le canidé (Cúraoi, Gengulf), le méfait de l'épouse prend la forme de l'assassinat du mari. Il est donc possible que la métamorphose en loup rétablisse un lien entre le canidé et

---

<sup>665</sup> RAIMBAUT D'ORANGE, éd. RIQUER, *op. cit.*, v. 41-2 : « Veiatz, dompna, cum Dieus accor / dompna que d'amar s'agrada ». Traduction Moshé LAZAR (*Amour courtois et « fin'amors » dans la littérature du XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Klincksieck, 1964, p. 147) : « Voyez, dame, comment Dieu secourt / la dame qui s'adonne à aimer ».

<sup>666</sup> LAZAR Moshé, *Amour courtois et « fin'amors »*, *op. cit.*, p. 146.

un mari trompé quand le nom dudit mari ne le révèle pas. Cependant, une partie de la structure narrative de l'épisode de la métamorphose de Lleu est répandue également dans des textes n'ayant aucun lien avec le loup-garou.

Comme l'a montré Claude Sterckx<sup>667</sup>, on la retrouve dans la version de la mort d'Arthur relatée dans le *Draco Normannicus*<sup>668</sup> que le bénédictin Étienne de Rouen a écrit entre 1167 et 1169 et qu'il dédia à Henri II Plantagenêt, ainsi que dans les *Otia Imperialia* dans lesquelles Gervais de Tilbury rapporte l'histoire d'un porcher de Perch<sup>669</sup> changeant de monde en poursuivant une de ses truies. Le thème est, semble-t-il, constitutif de la mythologie du porc, animal lui aussi psychopompe<sup>670</sup>, et se retrouve dans le *Mabinogi de Math* :

Lorsque le porcher vit apparaître la lumière du jour, il réveilla Gwydion, lequel se leva, s'habilla, sortit avec lui et se posta auprès de l'étable. Le porcher ouvrit l'étable. Aussitôt, la truie s'élança dehors et partit à bonne allure, tandis que Gwydion la suivait. Elle remonta la rivière, et gagna une vallée qu'on appelle Nantlleu ; là elle s'arrêta et se mit à paître.

Gwydion vint sous l'arbre, et regarda ce que la truie était en train de manger. Il vit que la truie mangeait des vers et de la chair décomposée. Il regarda le haut de l'arbre : il vit un aigle au sommet. Lorsque l'aigle se secouait, il laissait tomber des vers et de la chair décomposée, que mangeait la truie. Or Gwydion pensa que l'aigle était Lleu<sup>671</sup>.

Le porc n'apparaît pas comme animal guide dans les contes de bons loups-garous. Cependant, dans le lai de *Melion*, le héros et sa meute sont traqués par le roi d'Irlande et sa fille avec des rois, c'est à dire avec des pièges à porcs : « Les rois dont soelent les pors prandre / environs le bois ont fait tendre<sup>672</sup>. » La corrélation est mince, mais elle a peut-être une importance dans cette similitude structurelle. Le rôle de psychopompe attribué aux deux animaux permettrait d'expliquer ce rapprochement. En revanche, l'animal n'est plus un guide dans le lai de *Melion*, il est devenu proie. Une *Vie de saint Hervé* datée du XIII<sup>e</sup> siècle mais ayant gardé des

---

<sup>667</sup> Sur ce passage du *Mabinogi de Math* et la comparaison entre les trois textes, lire : STERCKX Claude, « Les Antipodes, Avallon et la mort de Lleu », in Catherine BEL, Pascale DUMONT, Frank WILLAERT (dir.) « *Contez me tout* » *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Herman Braet*, Paris, Dudley ; Louvain, Peeters (République des Lettres 28), 2006, p. 307-312.

<sup>668</sup> *Draco Normannicus*, II, Rouen, Omont H., 1884, v. 1161-1171. On peut en lire une traduction dans : GOUTTEBROZE Jean-Guy, « Le passage d'Arthur en Avalon selon l'*Historia Regum Britanniae* et le *Roman de Brut*. Une disparition bien discrète », in Claude LETELLIER et Denis HÜE (dir.), *Le Roman de Brut, entre mythe et histoire. Actes du colloque de Bagnoles de l'Orne (septembre 2001)*, Orléans, Paradigme, 2003, p. 46-68, ici p. 54-5.

<sup>669</sup> GERVAIS DE TILBURY, *Otia Imperialia*, éd. et trad. S. E. BANKS et J. W. BINNS, Oxford, Clarendon Press, 2004, II, 45.

<sup>670</sup> Sur le porc, lire : WALTER Philippe (dir.), *Mythologies du porc, Actes du colloque de Saint-Antoine l'Abbaye (Isère), 4 et 5 avril 1998*, Grenoble, Jérôme Millon, 1999.

<sup>671</sup> *Mabinogi de Math*, in *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, trad. Pierre-Yves LAMBERT, Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 1993, p. 116.

<sup>672</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 842, v. 299-300, voir aussi v. 320, « par deseure les rois lança ».

traces de mythes préchrétiens nous permet d'éclairer ce point<sup>673</sup>. Le saint traque et confond en effet le démon Huccan venu d'Irlande et dont le nom signifie « le petit porc<sup>674</sup> ». Or, Huccan est une démonisation chrétienne du dieu Lugus<sup>675</sup>, pendant gaulois de Llew et connu à l'époque celto-romaine sous l'épithète Moccus, qui signifie « le porc ». Un dernier détail : démasqué, le démon Huccan est précipité dans la mer du haut d'un rocher et subit donc le même sort que le roi Cúraoi, mais aussi, nous le verrons, que Blodeuwedd, l'épouse de Llew<sup>676</sup>. Le motif est déplacé et le porc, que ce soit comme animal guide ou comme proie, n'apparaît plus dans le lai que de manière détournée. Le lai de *Melion* garde malgré tout une trace du porc qui nous donne une preuve de la proximité qui existe entre Llew et Melion.

Le déroulement du méfait peut varier dans notre corpus, mais il aboutit en tous les cas sur l'entrée en scène du personnage bienfaiteur, le roi, qui rencontre le mari changé en animal et lui redonne apparence humaine à la fin du texte. Le point intéressant est que l'arrivée de ce nouveau personnage que nous nommons « protecteur » prive le loup de sa fonction de héros. Le protecteur fait partie de l'entourage proche de Llew et de Melion, comme pour les autres maris garous. Dans les contes de bons loups-garous, c'est un roi, qu'il soit anonyme comme dans le lai du *Bisclavret*, ou bien qu'il s'agisse du roi Arthur dans les lais de *Melion* et de *Bicclarel*, ou encore d'un frère du loup-garou dans la *Narratio*. Le *Vita Gengulfi* ne contient pas de personnage endossant cette fonction, mais on peut considérer que le futur saint est sous la protection de Dieu. Llew est pour sa part assisté d'une figure aux dimensions paternelles. En effet, dans le *Mabinogi de Math*, le dieu est élevé par le druide Gwydion et, vers 1600, le gallois John Jones de Gellilyfdy (c.1578 - c.1658) donne une autre version de l'histoire de Llew<sup>677</sup> dans laquelle celui-ci est explicitement nommé *Huan ap Gwydion*, c'est-à-dire « Fils de Gwydion<sup>678</sup> ». Gwydion est, en vérité, à la fois père du mari, Llew, et de l'amant, Gronw<sup>679</sup>, mais c'est un rapport familial qui ne transparait pas dans le lai de *Melion*.

Suite à la disparition du malheureux mari et alors que Blodeuwedd et Gronw Peffr, le couple d'antagonistes, règnent sur les biens du disparu, le druide Gwydion part à la recherche

---

<sup>673</sup> *Vita Hervei*, éd. Arthur LE MOYNE DE LA BORDERIE, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Émulation des Côtes-du-Nord*, XXIX, 1891, p. 251-304.

<sup>674</sup> MERDRIGNAC Bernard, « Le saint et les loups dans l'hagiographie bretonne du Moyen Âge », *Ollodagos*, XVI, 2001-2002, p. 195-229, ici p. 221.

<sup>675</sup> STERCKX Claude, *Mythologie, op. cit.*, p. 129.

<sup>676</sup> Lire plus loin en page 217.

<sup>677</sup> STERCKX Claude, « Les Malheurs conjugaux de Llew et de Lugh ». *Mythes et Dieux celtes, op. cit.*, p. 80 note 259. Au même endroit, Claude Sterckx précise que le scénario de cette version est « exactement analogue à la version du vénérable *Math ab Mathonwy* et apparaît même moins évhémérisée que celle-là ».

<sup>678</sup> BARTRUM Peter Clement, *A Welsh Classical Dictionary : People in History and Legend up to about A. D. 1000*, Aberystwyth, National Library of Wales, 1993 (éd. en ligne [<https://www.llgc.org.uk>]). Dernière mise à jour par l'auteur en 2003. Consultée le 13/09/2017), p. 419, entrée « Huan ap Gwydion ».

<sup>679</sup> STERCKX Claude, « Les Malheurs conjugaux de Llew et de Lugh », art. citée, p. 91.

de Lleu. Du mythe au texte littéraire, on peut cependant noter de légères différences dans le développement du motif. Tandis qu'Arthur rencontre le loup Melion de manière indirecte, c'est-à-dire au cours d'une chasse où l'animal ayant reconnu le roi se jette à ses pieds pour implorer sa pitié<sup>680</sup>, le druide se met en quête de Lleu en apprenant sa disparition :

La nouvelle [de la disparition de Lleu] parvint à Math fils de Mathonwy. Math en conçut une grande tristesse et du chagrin, mais Gwydion bien plus encore que lui.  
« Seigneur, dit Gwydion, je ne prendrai plus de repos tant que je n'aurai pas de nouvelle de mon neveu.

– Eh bien, dit Math, Dieu soit ta force. »

Gwydion partit et se mit à cheminer ; il sillonna le Gwynedd, puis le Ponys dans toute son étendue<sup>681</sup>.

Les deux hommes retrouvent Lleu au sommet d'un chêne sous la forme d'un aigle décharné, qui, à chaque fois qu'il se secoue, laisse « tomber des vers et de la chair décomposée<sup>682</sup>. » À l'aide de trois *englynion*, trois strophes magiques, le druide fait descendre l'aigle de l'arbre et le « frapp[e] de sa baguette magique et le ramèn[e] dans sa forme première. Personne n'avait jamais vu un homme d'aspect plus misérable il n'avait plus que la peau et les os<sup>683</sup>. »

La fonction du personnage bienfaiteur, redonner à un animal sa forme humaine, est donc identique dans le mythe de Lleu et dans les témoins littéraires que sont les contes de loups-garous. Les rôles de Gwydion et d'Arthur, paternels et protecteurs, se recourent<sup>684</sup>. Dans les deux cas également, la mort/métamorphose du mari trompé s'accompagne d'une instabilité fonctionnelle du couple héros-bienfaiteur, de sorte que le héros menant à bien la quête visant à redonner forme humaine au loup n'est pas le loup lui-même mais son protecteur.

Pour le *Mabinogi de Math*, l'inversion fonctionnelle s'explique par le fait que Lleu disparaît totalement de l'histoire au moment de sa métamorphose et ce jusqu'à ce que Gwydion le retrouve. Le récit est ainsi focalisé sur le personnage du druide endossant pour l'occasion la fonction de héros. Dans les contes médiévaux de loups-garous, c'est lors de la rencontre du loup et du roi-bienfaiteur que les fonctions de héros et d'auxiliaire s'inversent. Une des différences majeures entre le témoin du mythe et ceux de la littérature réside dans le fait que, contrairement à Lleu, les maris-garous continuent d'agir lorsqu'ils sont sous forme animale. Cependant, cela n'empêche pas l'inversion fonctionnelle. Dans la seconde partie du lai de *Me-*

<sup>680</sup> Sur le mime du loup-garou, lire plus haut, en I. 3. 1 Mime et déguisement, p. 128-145.

<sup>681</sup> *Mabinogi de Math*, éd. citée, p. 115.

<sup>682</sup> *Ibidem*, éd. citée, p. 116.

<sup>683</sup> *Ibidem*, p. 117. Il se peut qu'il y ait là un effet de consommation, c'est-à-dire que la peau dévore les chairs, à moins que cela ne soit suggéré que par la traduction.

<sup>684</sup> Dans la version de John Jones de Gellilyfdy, le druide Gwydion est appelé « roi ». Est-ce un hasard ? On sait en tout cas que la fonction de Souveraineté telle que définie par Georges Dumézil unit le pouvoir temporel du roi et la religion (ou la magie).



*lion*, l'attention du lecteur reste focalisée sur le chevalier devenu loup, mais c'est Arthur, l'humain, qui, comme Gwydion, endosse la fonction de héros, tandis que le loup, bien qu'agissant, n'est, lui, qu'un auxiliaire. En effet, la rencontre d'Arthur et du loup ressemble fortement aux scènes analysées par Vladimir Propp dans sa *Morphologie du conte*, dans lesquelles un donateur soumet une épreuve au héros. Le roi voit venir à lui un animal sauvage qui s'adresse à lui en lui demandant grâce [D]. C'est l'épreuve que le donateur, Melion, soumet au héros, Arthur, épreuve que le roi réussit [E] car il reconnaît qu'il ne s'agit pas d'un simple animal et l'épargne. Comme récompense [F], l'animal devient auxiliaire du héros<sup>685</sup>, fonction qui se concrétise dans le fait, par exemple, que le loup aide le roi à reconnaître l'amant et l'épouse adultère. Le garou-loup est donc bien un auxiliaire. Dans *Arthur et Gorgolagon*, le garou aide le roi qui l'a recueilli, Gorgol, à retrouver l'enfant que l'épouse de ce dernier a fait enfermer pour accuser le garou de l'avoir englouti.

L'intrigue donne donc l'impression que le roi aide le loup à redevenir humain, mais l'analyse morphologie indique que c'est en vérité l'animal qui se fait auxiliaire du roi, héros dont la tâche est de redonner forme humaine au loup. Ce schéma est bien visible dans le roman de *Guillaume de Palerne* dans lequel le loup Alphonse, bien qu'important, y est cantonné à un rôle d'auxiliaire de Guillaume. Ce dernier, une fois devenu roi, met tout en œuvre pour redonner sa forme humaine au prince d'Espagne. Le héros de la quête d'humanité n'est donc ni le loup ni Llew, mais le roi ou Gwydion.

Bien qu'elle soit courante dans les contes, en particulier lorsqu'un héros est tourné en animal, l'instabilité fonctionnelle révèle une particularité des contes de loups-garous. Ce corpus exploite en effet l'inversion fonctionnelle en associant les thèmes du héros métamorphosé et celui de l'animal reconnaissant, tandis que le témoin plus tardif du Caucase dissocie les deux thèmes<sup>686</sup> et que le Mabinogi de Math ne contient pas le second. L'association des deux thèmes sert à garder l'attention du lecteur sur le personnage de l'époux-animal en se servant du thème de l'animal sauvage domestiqué pour décrire le retour à l'humanité du mari changé en animal, mais aussi en décrivant sa vie à l'état sauvage. La focalisation est donc constamment rivée sur le personnage du mari-trompé et cela sert les velléités misogynes des rédacteurs.

Enfin, si la structure définie par Laurence Harf-Lancner forme bien le squelette des contes de loups-garous médiévaux, deux des témoins de notre corpus, le lai de *Melion* et la

---

<sup>685</sup> PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, trad. Marguerite DERRIDA, Paris, Points Seuil (Poétique), 1970, p. 57.

<sup>686</sup> Lire plus haut, en II. 1 Le loup(-garou) et le conte du mari trompé, p. 173-209.

*Narratio*, en complexifiant la structure et intègrent une préhistoire à celle du mari trompé. Pour le texte en latin, c'est par le biais d'un récit cadre que l'histoire s'étoffe et pour le lai grâce à l'ajout d'une jeunesse du garou se caractérisant par la formulation d'un vœu et la rencontre avec son épouse. Par ailleurs, si dans lai de Marie et France et la *Narratio*, le personnage du bienfaiteur n'apparaît qu'après la métamorphose du héros en loup, il est présent dès la première partie du lai de *Melion*. Il s'agit à présent de déterminer si ces deux points (rencontre avec l'épouse, présence du bienfaiteur dès le début du récit) permettent d'affirmer un lien particulier entre l'histoire de Lleu et celle de *Melion*.

Comme beaucoup de héros, le dieu gallois naît en deux fois, ce que le mythe met en scène plutôt crûment en affirmant que Lleu n'est pas « terminé » lorsqu'il vient au monde. Aranrhod, fille de Don et donc sœur de Gwydion, est soumise à une épreuve de vertu par Math qui veut en faire sa compagne. Pour prouver sa virginité, elle doit passer par-dessus la baguette magique du roi Math, une expression qui, selon Claude Sterckx, équivaut à « elle a vu le loup » et qui est traditionnelle pour désigner « la mésaventure d'une mère-fille<sup>687</sup> ». Tout ne se passe pas comme prévu pour la déesse :

[Aranrhod] fit un pas par-dessus la baguette, et au même moment elle laissa derrière elle un garçon grand et blond [Dylan]. L'enfant poussa un cri aigu. Après ce cri, elle gagna la porte, mais elle laissa encore quelque chose derrière elle. Avant que quiconque ait pu la regarder deux fois, Gwydion pris la chose, l'enveloppa dans un drap de paille, et la cacha dans un petit coffret au pied de son lit<sup>688</sup>.

À sa naissance forcée par la magie du roi Math, Lleu n'est pas viable, aussi est-il soustrait au monde et remisé dans un coffre fermé, lieu clos aux vertus quasi-utérine jusqu'à maturation<sup>689</sup>. Comme pour le dieu, la naissance du garou Melion a lieu en plusieurs fois. L'ontologie laisse cependant la place au social dans le lai puisqu'il s'agit d'une naissance à la chevalerie. Cela, le lai le met en scène par l'épisode du vœu trahissant une conception d'amour chevaleresque inadaptée à la cour du roi et par la rencontre du chevalier et de son épouse. Certes, ce lien peut paraître un peu trop lâche pour justifier d'un lien de parenté.

Comme de nombreux récits de la littérature médiévale, les deux textes mettent en scène l'isolement d'un héros puis sa réintégration dans l'espace social. Cependant, là où le mythe conte l'accession à la Souveraineté du dieu Lleu, le lai rapporte le réapprentissage de valeurs sociales après avoir été isolé d'un roi et de sa cour. De plus, tandis que le mythe conte le dé-

---

<sup>687</sup> STERCKX Claude, *Taranis, Succellos et quelques autres*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques, 2005, p. 157 n. 114.

<sup>688</sup> *Mabinogi de Math*, éd. citée, p. 107.

<sup>689</sup> STERCKX Claude, « Le Manteau de Gwydion ». *Mythes et dieux des Celtes*, Paris, L'Harmattan (Kubaba – Paris I), 2010, p. 67. Cet article est la reprise de celui paru sous le même titre dans *Ollodagos*, I, 1988-1990, p. 211-214.

samour d'une mère envers son fils, le lai de Melion évoque lui la conception particulière que le garou a du désir amoureux. À travers le chevalier Melion, et par les réactions des femmes au vœu du chevalier, c'est à l'expression d'une conception féminine du désir que nous sommes confrontés. Dans le lai comme dans le mythe, le lecteur est donc face à l'expression d'un désir féminin, celui de la mère et celui de la femme.

Le lai contant les aventures de Melion s'ouvre sur une présentation convenue du héros, un *bachelor*<sup>690</sup> prometteur de la cour arthurienne dont l'éducation, alliant vaillance et courtoisie, paraît complète<sup>691</sup>. Entre 1240 et 1280, dans le *Lai du Baceler*, Baudoin de Condé décrit pour Marguerite de Flandres les valeurs et le comportement que se doit d'avoir intégrés l'apprenti-héros. Il faut avoir fait la preuve de ses capacités guerrières, certes, mais il est tout aussi important de savoir gouverner son cœur :

Et di encore au chevalier  
Qu'il doit son cuer apparellier  
A toutes dames honnerer,  
S'il vuet en honour demorer<sup>692</sup>.

Loin de la misogynie des contes médiévaux de loups-garous, le *bachelor* doit donc se montrer assidu tant dans le métier des armes que dans le respect qu'il doit aux femmes. Revenons à notre garou apprenti-chevalier. Parvenu à un moment clef de son éducation, Melion se prête donc à la coutume du vœu. Contrairement à ce que laissait présager la description stéréotypée en prologue au lai, le vœu que formule le jeune homme montre qu'il n'a pas intégré les codes de la chevalerie en ce qui concerne l'amour courtois :

Il dist ja n'amerait pucele  
Que tant seroit gentil ne bele,  
Que nul autre home n'eüst amé,  
Ne que de nul eüst parlé<sup>693</sup>.

Propre au lai de *Melion* dans le corpus des bons loups-garous, cette situation initiale est pourtant des plus classiques, et révèle que le code de conduite du chevalier en amour n'est pas adapté à la cour. La fonctionnalisation du vœu du jeune homme est intéressante pour la morphologie du récit, car elle révèle ce que Vladimir Propp nomme le manque<sup>694</sup> et qui conduit le héros à quitter le lieu de la situation initiale : le jeune homme n'a pas d'épouse. De fait, la

---

<sup>690</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 824, v. 5.

<sup>691</sup> *Ibidem*, v. 7-10 : « Mout par estoit cortois et prous, / Et amer se faisoit a tos ; / Mout ert de grant chevalerie / Et de cortoise compaignie. »

<sup>692</sup> BAUDOIN DE CONDÉ, *Lai du Baceler. Dits et contes de Baudoin de Condé et de son fils Jean de Condé*, t. 1, éd. Auguste SCHELER, Bruxelles, Victor Devaux et C<sup>ie</sup>, 1866, p. 48, v. 79-82.

<sup>693</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 824, v. 19-22.

<sup>694</sup> PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, op. cit., p. 46-7.

première partie du lai se termine classiquement, en comblant le manque énoncé, par le mariage du *bachelor* et de son épouse rencontrée en forêt<sup>695</sup>.

Élément central du lai de *Melion*, le vœu place le héros loup-garou sous le signe d'un désir problématique : le chevalier exige que le désir de sa potentielle épouse soit entièrement tourné vers lui. S'il est au cœur de bien des errances de chevaliers, l'analyse du rapport du héros au désir amoureux dans le lai de *Melion* va nous permettre de caractériser plus avant le loup-garou comme une créature à la fois mimétique dans son désir et, pour ainsi dire, absente.

Il est notable, qu'avant la rencontre du chevalier-garou et de son épouse, la jeunesse du héros décrit déjà une opposition entre celui-ci et une figure féminine. La teneur exclusive du vœu provoque en effet, d'abord, l'ire des dames de la cour, puis l'exclusion de Melion par les demoiselles entourant la reine du jeu de l'amour courtois : « En ont tenu un parlement : / Dient jamais ne l'ameront<sup>696</sup> ». La sanction infligée au jeune homme par les dames traduit l'importance de la dimension sociale de la chevalerie, mais aussi, bien que cela semble évident, celle de la séduction. Echos de la malédiction pesant sur Lleu et selon laquelle il « ne trouvera jamais de femme de l'espèce qui vit sur cette terre<sup>697</sup> », l'absence de regard et le mutisme, et donc la relation à l'autre, tiennent en effet une place importante dans la colère des dames, car « N'encontre lui ne parleront, / Dame nel voloît regarder, / Ne pucelë a lui parler<sup>698</sup> ». En refusant de parler avec Melion et de le regarder, c'est-à-dire en lui renvoyant, tel un miroir, le silence et l'aveuglement, sorte de repli hors du monde, qu'il attendait de celle qui deviendrait son *amie*, les dames de l'entourage de la reine lui montrent l'impossibilité de tenir une exigence d'exclusivité totale du regard et de la parole dans un espace où se côtoie beaucoup de monde. Ainsi, alors qu'il est physiquement bien là, le garou apprenti chevalier est, en quelque sorte, absent, comme effacé de l'espace courtois. De fait, reflet du désir que l'on a pour lui, le chevalier-garou, rejeté, doit peu après quitter la cour.

De fait, l'attitude des demoiselles met le jeune chevalier dans un état de tristesse avancé, et celle-là inquiète le roi Arthur<sup>699</sup> :

---

<sup>695</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 832, v. 127-32 : « A grant richoise l'espousa / Et mout grant joie en demena. / .XV. jors a li pas duré, / .III. ans le tint en grant chierté, / .II. fiex en ot en ces .III. ans, / Mout par en fu liés et joians. »

<sup>696</sup> *Ibidem*, p. 826, v. 32-3.

<sup>697</sup> *Mabinogi de Math*, éd. citée, p. 111. Dans le mythe, l'interdit est générique, il s'agit d'une humaine, et, dans le lai, il se restreint à l'espace courtois et connu, aux demoiselles de la cour, et donc du royaume d'Arthur.

<sup>698</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 826, v. 34-6.

<sup>699</sup> Certains textes soulignent le souci qu'a le roi Arthur du destin et du bien-être de ses chevaliers. Que l'on se réfère par exemple aux derniers vers que nous conservons du *Conte du Graal*, la tristesse du roi comme celle du peuple devant l'absence du neveu du roi est palpable. CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Conte du Graal (Perveval)*, éd. Félix LECOY d'après la copie de Guiot (BnFr. 794), Paris, Champion (CFMA 103), 1998 (19841), v. 8938-8949 : « Ensi par tote la cité / Mon seignor Gauvain regretoient / La povre gent qui mout l'amoient. / [...] Li rois

Li rois le sot, mout l'en pesa,  
 Mander le fist, a lui parla :  
 [...]  
 « Se tu veus terre ne manoir,  
 N'autre cose que puisse avoir,  
 Sē il est en ma roiauté,  
 Tu l'avras a ta volenté.  
 Volentiers te rehaiteroie,  
 Ce dist li rois, si jo pooie<sup>700</sup>.

Arthur se fait miroir des états d'âme du chevalier (« li rois le sot, mout l'en pesa ») et met tout en œuvre pour que ce dernier retrouve la joie de vivre (« volentiers te rehaiteroie / [...] si jo pooie »). La tristesse du héros contraint à l'isolement traduit une vraie mort sociale pour le jeune chevalier qu'il est, car toute la gente féminine s'est détournée de lui. Les questions du roi sur l'état du chevalier dirigent le diagnostic de la tristesse du *bachelor* vers un accès de *recreantise* : « Melions, fait li rois Artus, / Tes grans sens, qu'est il devenus, / Ton pris et ta chevalerie ? / Di que tu as, nel celes mie<sup>701</sup>? » Mais, si l'on se fonde sur les accusations de *recreantise* frappant Erec après son mariage avec Enide, la cause de ce mal serait l'épouse du chevalier empêchant celui-ci d'aller en aventures en le gardant près de soi. Or, Melion est, au contraire, rejeté par les demoiselles de la cour. C'est l'absence d'interaction qui déprime le jeune chevalier, dépendant, semble-t-il, de l'attention qu'on lui porte.

Comme Enide avait enjoint Erec à retourner sur les routes, Melion, isolé au sein de la cour, est invité par Arthur à partir. Le jeune homme quitte donc la cour pour des terres que lui a données le souverain et s'y épanouit au contact d'épaisses forêts :

Li païs bien li conteça  
 Et la forest, que mout ama.  
 Quant il i ot un an esté,  
 Molt a le païs enamé,  
 Car ja deduit ne demandast  
 Que en la forest ne trovast<sup>702</sup>.

Dans cette forêt, sorte de *locus amœnus* pour le jeune homme rejeté par les demoiselles de la cour, Melion tient déjà du loup. En vérité, l'amour du chevalier pour la sylvie n'est pas un secret et le protecteur de Melion sait ce qu'il fait : « Un castel ai sor cele mer, / En tot ceste siecle n'a son per. / Beax est de bois et de riviere / Et de forest, que mout as chiere<sup>703</sup>. » Ces terres qu'Arthur offre au *bachelor* forment une île (« sor cele mer »). Le sort de Melion, isolé et en exil, rappelle celui des loups-garous celtes contraints de passer plusieurs années à l'écart

---

fu morne et pansis. / Quant il vit sa grant baronie / Et de son neveu n'i vit mie, / Si chiet pasmez par grant destrece. »

<sup>700</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 826, v. 43-54.

<sup>701</sup> *Ibidem*, p. 826, v. 45-48.

<sup>702</sup> *Ibidem*, p. 828, v. 65-70.

<sup>703</sup> *Ibidem*, p. 826, v. 55-58. Nous soulignons.

sur une île<sup>704</sup>. Entre l'eau et la forêt, toutes deux frontières reconnues entre les mondes, ce domaine a tout d'un autre monde. En conséquence, Melion se trouve être l'égal des seigneurs féeriques. Même s'il n'est, contrairement à Lleu, pas l'avatar d'un dieu et bien que son caractère résolument humain soit souvent affirmé tant par les textes que par la critique, l'homme-loup n'en est pas moins, ici, traité dans le récit comme un être surnaturel.

À l'opposé de la civilisation, la sylve est l'espace sauvage par excellence, mais pour le garou Melion, elle devient, à l'inverse de la cour et des demoiselles et bien qu'elle ne soit pas personnifiée, une forme de féminité avec et au sein de laquelle le jeune homme s'épanouit. Comme Lleu, Melion n'est encore qu'une ébauche, non pas d'être humain mais de chevalier, et comme le personnage du mythe, le *bachelor* est soustrait à son monde, la cour. Dans le lai de *Melion*, le thème de l'inadaptation du jeune héros au monde s'est adapté à la littérature courtoise en adoptant une dynamique inverse à celle du mythe de Lleu. Au lieu d'être enfermé dans un coffre pour mener à bien sa gestation, le *bachelor* est éloigné de la cour pour un lieu tout aussi excluant, mais plus ouvert. De coffret, le lieu matriciel est devenu forêt.

Les motifs du coffret et du nourrisson enfermé n'ont pour autant pas disparu du corpus de bons loups-garous, on l'a vu<sup>705</sup>. Placés ailleurs et réorganisés, leur signification pour l'économie du récit a changé. Sous la forme d'une mise en scène de l'enlèvement ou du meurtre de l'enfant du bienfaiteur, ces deux motifs servent chez les bons loups-garous à asseoir un discours misogyne. Dans la *Narratio*, l'enfant du bienfaiteur est enlevé par sa propre épouse et retrouvé, en vie, dans une cave, tandis que dans la *Vita Ronani*, l'antagoniste féminin enferme sa fille dans un coffre dans lequel elle étouffe. Le saint la ressuscitera. Il ne s'agit plus de soustraire un enfant ou un *bachelor* à son monde pour lui permettre de devenir viable ou d'évoluer positivement suite à une malédiction maternelle ou au rejet des demoiselles. Dans le conte en latin et la *Vita*, il y a une remotivation d'un élément de l'intrigue par rapport au mythe de Lleu et au lai de *Melion*. Coffret et nourrisson sont utilisés pour, une fois de plus, montrer la ruse des épouses accusant à tort Ronan et le loup Gorlagon en faisant croire qu'ils ont enlevé et tué un nourrisson. Preuve supplémentaire, si besoin est, que la lecture négative de ces motifs est liée aux intentions des narrateurs envers l'antagoniste féminin, le garou-loup Melion et sa meute ne sont la cible d'aucun commentaire négatif alors qu'ils dévastent le

---

<sup>704</sup> Lire plus haut, en I. 2. 1 Se vertere in lupos, p. 94-109.

<sup>705</sup> Lire plus haut, en I. 3 Faire semblance de Leu, p. 134-5.

pays<sup>706</sup> ; Gorlagon est, à peine, qualifié de cruel lorsqu'il tue et dépece les deux enfants que son épouse a eu avec son nouveau mari<sup>707</sup>.

Dans les contes de bons loups-garous, le monstre loup est formé par un couple, car nous assistons à une dissociation de l'animal, incarné par le mari, et de sa symbolique négative et monstrueuse, incarnée par l'épouse. La *Vita Ronani* et la *Narratio* jouent en effet avec un des thèmes les plus répandus du folklore du loup, celui du loup ravisseur, pour asseoir un discours misogyne en opposant un bon loup, celui qui sauve et qui est le mari légitime, et une mauvaise louve, l'épouse infidèle et coupable, qui accuse un innocent et n'hésite pas, pour ce faire, à sacrifier son propre enfant. Ce scindement de l'animal et de sa symbolique en deux personnages est, en vérité, rendu possible par l'ambivalence dont le loup est, de manière générale, lui-même l'objet. On peut en effet établir un parallèle entre le coffre utérin de Gwydion et l'aspect protecteur que peut revêtir le loup-garou ravisseur qui, tel Alphonse dans *Guillaume de Palerne*<sup>708</sup>, soustrait un nourrisson à une mort certaine en l'emportant dans sa gueule. L'ambivalence de la gueule du monstre, à la fois dévorante et protectrice, permet d'affirmer l'importance symbolique du loup-garou aux seuils de l'existence, puisqu'il peut se faire soit protecteur et, on l'a vu, quasiment maternel et utérin, c'est-à-dire puissance de vie, soit engloutissant et dévorant, et donc puissance de mort. Cela, les contes de bons loups-garous le montrent bien en reportant chacun des deux pôles symboliques sur un personnage différent.

Si tous les contes de bons loups-garous présentent, quoiqu'à des degrés différents, une composante misogyne, il est intéressant de noter, d'une part, qu'à travers le personnage de l'épouse, aussi monstrueux soit-il, ce corpus caractérise un désir féminin bien distinct de celui du mari et, d'autre part, que le garou est, peut-être lui aussi coupable d'une faute sexuelle.

On l'a dit, dans la *Narratio*, l'histoire du mari trompé est précédée d'un récit cadre suivant le roi Arthur parti en quête du secret de la psyché féminine. Or, la situation initiale de ce texte est intéressante par le fait que, comme le conte caucasien, elle présente au lecteur un autre personnage féminin que celui de l'épouse du garou, à savoir l'épouse d'Arthur. Dès l'ouverture du récit cadre, cette dernière reproche au roi Arthur son empressement trop marqué envers elle au cours d'un banquet. Le lieu est inadéquat et la reine ne manque pas de le faire savoir :

---

<sup>706</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 842, v. 276-8 : « Tot le país ont degasté / Homes et femes ocioient / Tote la terre destruoient ». Le passage sur les déprédations de Melion et de sa meute de loups couvre les vers 253 à 294.

<sup>707</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 38, §10.

<sup>708</sup> Sur cette scène, lire plus en I. 1. 3 (Loup)-garou, p. 79-87.

Arturus, in nimian effusus leticiam, reginam sibi considentem infectis brachijs amplexatus est, amplexusque cunctis intuentibus strictissime osculatus est. Ad hec autem illa obstupefacta simulque rubore suffusa, ipsum respexit, et cur se loco et hora insolita osculatus fuisset quesivit<sup>709</sup>.

Repoussant les avances d'Arthur, son épouse met l'accent sur une dissociation du désir masculin et du désir féminin. En effet, à Arthur lui disant qu'il l'enlace parce qu'il l'aime, la reine répond par la question de la réciprocité du désir : « *Si quam asseris me adeo diligas, mentem et voluntatem meam te scire patenter existimas*<sup>710</sup>. » Arthur pense que sa femme lui est acquise, mais la vérité, bien évidemment, est toute autre : « *Arture, falleris sine dubio ; quippe agnoscas te nunquam uel ingenium mentemue femine comperisse*<sup>711</sup>. » Bien que la reine soit anonyme dans ce texte, le lecteur averti pense à Guenièvre, et à son amour pour Lancelot, mais ce dernier n'intervient pas dans la *Narratio*. Dans la morphologie du récit, l'ignorance du roi en matière de psyché féminine constitue, en vérité, le manque marquant la rupture de l'équilibre (supposé) de la situation initiale et indiquant par la même occasion l'objet de la quête que doit entreprendre le héros afin de combler, dans le cas d'Arthur, son ignorance. De fait, prenant son épouse au pied de la lettre, et comme ses chevaliers seraient partis en quête du Graal, Arthur quitte la cour de Carlion à la recherche de cette connaissance qui, selon les mots du roi-garou lui-même, est rare et précieuse : « *Magnum est quod queris, et pauci sunt qui illud agnoscunt, et cum tibi retulero parum inde doctior habebis*<sup>712</sup> ». Dans la *Narratio* comme dans le lai de *Melion*, le rapport tronqué du héros au désir féminin est déclencheur d'aventure.

Que cette problématique du désir soit placée dans le récit en amont de l'histoire proprement dite du mari trompé n'est pas un hasard. Dans le conte du Caucase, l'histoire de *Bal-lai et Boti* est, comme celle de Gorlagon dans la *Narratio*, introduite par une quête de connaissance dont la motivation diverge cependant du conte tardif au texte médiéval. Clef, dans le conte du Caucase, d'une épreuve visant à permettre l'accession du héros à la souveraineté, elle révèle dans la *Narratio* les secrets de la psyché féminine. Pour ce qui est du corpus mé-

---

<sup>709</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 24, §1. Traduction : « Arthur qui se laissait aller à une liesse excessive prit soudain dans ses bras la reine assise à côté de lui. Il l'enlaça, l'étreignit et l'embrassa très fort sous les yeux de toute l'assemblée. C'est alors que la reine, frappée de stupeur et toute rougissante, se tourna vers le roi et lui demanda pourquoi il l'avait embrassée en ce lieu et à cette heure inaccoutumée. »

<sup>710</sup> *Ibidem*, §1. Traduction : « Si tu m'aimes à ce point, pour me prendre ainsi par la main et m'attirer vers toi, c'est donc que tu estimes vraiment connaître ma pensée et mon désir. »

<sup>711</sup> *Ibidem*, §1. Traduction : « Arthur, tu te trompes indubitablement. Admets donc que tu n'as jamais découvert la nature propre ni la pensée de la femme. »

<sup>712</sup> *Arthur et Gorlagon*, p.40, §10. Traduction : « Ce que tu cherches à savoir est important et peu nombreux sont ceux qui connaissent vraiment ce secret ; quand je te l'aurai révélé, tu seras considéré comme un peu plus savant en la matière. » Les frères de Gorlagon qu'Arthur rencontre avant d'arriver chez le garou lui disent la même chose, l'un au §3 (p. 26), l'autre au §4 (p. 30).



diéval, il est possible que la caractérisation du désir féminin mette aussi en avant une faille du protagoniste masculin.

Ainsi, dans le *Mabinogi de Math*, la vie de Lleu est précédée d'une histoire mettant en cause le personnage du protecteur du dieu, Gwydion. Ce texte gallois débute par une présentation du roi Math et nous donne un détail capital pour la survie du monarque celte : « À cette époque, Math fils de Mathonwy ne pouvait vivre que s'il avait les deux pieds dans le giron d'une jeune fille<sup>713</sup> », dont le nom est Goewin. Cette coutume plutôt étrange traduit en vérité qu'il doit exister un lien physique constant entre le roi et son royaume, ce dernier étant personnifié par une vierge<sup>714</sup>. Or, un jour que le roi revient de la guerre, Goewin lui annonce qu'il devra trouver une autre jeune fille : elle a été violée en l'absence du monarque<sup>715</sup>. Celui-ci donne tout d'abord réparation à Goewin en la prenant pour épouse et en lui donnant autorité sur ses domaines, puis il s'attache à punir les coupables qui ne sont autres que ses neveux Gilvaethwy<sup>716</sup> et Gwydion, le druide.

Le châtiment imposé par le roi sera de vivre sous forme animale durant trois ans, la première sous forme de biche et de cerf, la deuxième sous forme de sanglier, la dernière sous forme de loup. Le loup est donc bien, ici, lié à une faute sexuelle. Après les avoir transformés, Math ajoute : « Puisque vous êtes liés l'un à l'autre, je vais vous faire marcher ensemble, et vivre ensemble comme mari et femme ; vous aurez la nature des animaux sauvages dont vous avez la forme, et à la saison où ils ont d'habitude un petit, vous en aurez un vous aussi<sup>717</sup>. » Les trois petits animaux sont tour à tour baptisés par le roi Hychdwn, Hyddwn et Bleiddwn, qui sont des noms dans lesquels le premier élément correspond respectivement au nom de l'animal qui l'a engendré : *hydd* (« le cerf »), *hwch* (« le porc ») et *bleidd* (« le loup »)<sup>718</sup>. Les

---

<sup>713</sup> *Mabinogi de Math*, éd. citée, p. 99.

<sup>714</sup> STERCKX Claude, « Le mythe universel de la mère virginale ». *Mythes et dieux celtes*, op. cit., p. 9-39, ici p. 35.

<sup>715</sup> Selon les mots de Goewin, le délit est double. *Mabinogi de Math*, éd. citée, p. 105 : « Ils m'ont fait violence et t'ont apporté la honte ; on a couché avec moi, et cela dans ta chambre et dans ton lit ».

<sup>716</sup> Ce personnage apparaît dans la tradition arthurienne vernaculaire sous le nom de Girflet. Ce dernier est marqué par une relation de proximité avec Gauvain dans les romans vernaculaires, mais cela ne fait pas pour autant de Gwydion un correspondant de Gauvain, lequel apparaît le plus souvent sous le nom de Walwanus dans la tradition celtique. Là-dessus, lire : GIRBEA Catalina, « De Girflet à Jaufré ou le possible apport provençal dans le devenir d'un personnage arthurien », in Radu TOMA et Norbert DODILLE (orgs.), *L'entre-deux-langues*, Université de Bucarest, Université de la Réunion, Bucarest, les 13-14 mai 2005.

<sup>717</sup> *Mabinogi de Math*, éd. citée, p. 105.

<sup>718</sup> Le second élément est incertain, mais pourrait correspondre soit au diminutif « petit » (Bleiddwn, « petit loup »), soit à l'adjectif gallois *dwn* correspondant à l'irlandais *donn* (« noble »). Voir : *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, trad. Pierre-Yves LAMBERT, Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 1993, p. 364, note 41.

coupables ayant expié leur faute, le roi redonne forme humaine à Gwydion, Gilvaethwy et à leur progéniture<sup>719</sup>.

L'intérêt d'évoquer cet épisode du *Mabinogi de Math* est de montrer que le récit cadre de la *Narratio* comme la jeunesse de Melion, relatant tous deux sinon une faute sexuelle du moins l'expression d'un désir problématique, ne sont pas dénués de sens dans le contexte du conte du mari trompé. La *Narratio* paraît en effet avoir conservé la dissociation du personnage du récit cadre caractérisé par une faute sexuelle (Arthur) et du personnage du mari trompé (Gorlagon), comme c'est le cas dans le mythe de Lleu, tandis que le lai de *Melion* a superposé le personnage au désir inadéquat et celui du mari trompé. Dans les deux textes littéraires médiévaux, la partie du récit précédant l'histoire du mari trompé s'explique donc. Présente dans différents témoins du corpus, cette histoire précédant et motivant celle du mari garou et cocu n'apparaît pas dans le lai du *Bisclavret*. On pourrait donc penser que Marie de France a, elle, fait le choix de ne pas l'intégrer et de reporter entièrement la faute sexuelle sur le personnage de l'épouse. En cela, le lai du *Bisclavret* rejoindrait alors un témoin hagiographique du corpus, la *Vita Gengulphi*, laquelle se concentre également sur la seule histoire du mari trompé. Cela pourrait aller dans le sens de la poétesse d'écrire un lai exemplaire.

\* \* \*

Centrée sur le personnage féminin, l'approche comparative du corpus médiéval des contes de bons loups-garous nous permet d'affirmer d'une part que le mari trompé a, très souvent, un lien avec le canidé, chien ou loup, mais également que la figure du garou est parfois scindée sur les deux composants du couple : au mari, l'animal, à l'épouse le monstre. L'allégation affirmant l'absence de loup-garou féminin au Moyen Âge est donc fausse.

Par ailleurs, axer l'étude sur le personnage féminin des contes médiévaux de loups-garous révèle qu'avant d'être l'instrument du complot contre le mari, l'élément féminin met en lumière une faille du héros, dans le lai de *Melion* et la *Narratio* par exemple. Ainsi, si l'infidélité de l'épouse et son rôle actif dans la métamorphose servent les propos misogynes des rédacteurs, l'histoire de l'homme loup traduit également l'impossibilité du garou d'aimer selon un code établi. L'expression de ce désir inadéquat se manifeste chez l'homme soit par le refus d'aimer, comme dans le lai de *Melion*, soit, au contraire, par un empressement trop marqué et ignorant du désir réel de son épouse comme pour Arthur dans la *Narratio*. Ce qui caractérise le désir garouesque est sans doute également sa dimension mimétique, car le vœu de

---

<sup>719</sup> Nous avons donc ici un exemple de garou nés sous forme lupine, et prenant forme humaine par la suite. On note à nouveau que l'enfant d'un parent ayant commis une faute naît « anormal ».

Melion et le comportement du personnage d'Arthur dans la *Narratio* indiquent que le loup-garou ne peut aimer une femme qui ne lui soit pas entièrement dévouée, et qui est donc un miroir ou un Double de lui-même. Nous verrons en effet plus loin que c'est à elle qu'il doit la stabilité de sa forme humaine.

Cette dimension du récit axée sur le désir, et qui ne met pas en valeur le héros loup-garou, disparaît cependant derrière l'accumulation de stéréotypes misogynes. Il faut donc à présent chercher ce qui a poussé les narrateurs des contes de bons loups-garous à réduire l'élément féminin à un rôle d'agresseur qui n'est, comme le montrent les différences de traitement que l'on peut observer entre Yseut, Naab et la femme de Melion, pas systématique dans les histoires de maris trompés. Cela prouve qu'au-delà d'un respect de la tradition narrative garouesque, notre corpus est marqué par l'existence d'une subjectivité narrative.



## II. 2 L'épouse comme personnage antagoniste

Plusieurs des textes ayant servi de témoins de comparaison dans le chapitre précédent ont une structure plus complexe que celle des contes médiévaux de loups-garous et la constellation des personnages y est également plus étoffée. Nous avons pu remarquer que le personnage dont le traitement est le plus variable d'un texte à l'autre est celui de l'épouse. Il convient donc à présent de nous pencher plus avant ce personnage, que les contes médiévaux de bons loups-garous considèrent comme l'antagoniste du récit, sans lequel ni l'infidélité ni la métamorphose n'arriverait. Analysant le rôle donné à ce personnage, les critiques ont pu résumer la pensée des rédacteurs d'un lapidaire : « le vrai monstre, c'est elle<sup>720</sup> ». Il est vrai que la répartition des rôles prête à le penser. En effet, dans ce corpus, le personnage *a priori* monstrueux « est confirmé dans son rôle de protagoniste positif, tandis que celle qui aurait pu devenir sa victime innocente devient la perfide antagoniste<sup>721</sup> ».

La diabolisation de la femme est si présente dans ce corpus des bons loups-garous que la question se pose de savoir si la misogynie touche toutes les femmes s'opposant aux loups-garous. Comme le montrent les textes du domaine celte (*Aided Celtchar* et *Aided Cúraol*) cités dans le chapitre précédent, ce n'est, en vérité, pas le cas et certains textes du domaine français vont aussi dans ce sens. En effet, Gautier de Coincy ne saurait diaboliser sainte Cristine tenant tête à son père Urbain qu'elle nomme « garou<sup>722</sup> » ni la Vierge protégeant les chrétiens sur le pont gardé par des loups-garous<sup>723</sup>. On pourrait penser que c'est grâce au contexte religieux dans lequel le garou est une figure du diable et de l'hérétique que le personnage féminin est épargné, mais, dans les *Évangiles des Quenouilles*, aucun commentaire misogyne ne vient agrémenter le récit qu'une des filandières fait de sa rencontre avec un garou qui se révèle être son mari :

Mais parlons de ces leus warous, qui n'est riens si dangereux que leur encontre. Car mon mary que j'ai espousé et que tel l'ai souppechonné passé a .xxxvi. ans, m'en fait perdre maint beau somme. Je ne sçay que penser, ne nul remede n'ay trouvé fors un seul. C'est de mon chat qui par[t] nuit en amours, car il me deffend contre tel peril et se met au devant de iceulx, et a toute heure deffend son ami<sup>724</sup>.

---

<sup>720</sup> NOACCO Cristina, *La Métamorphose dans la littérature médiévale française des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, PU Rennes (Interférences), 2008, p. 109.

<sup>721</sup> LACHIN Giosuè, « Bisclavret, Melion, Gorgolagon », in *L'immagine riflessa, I lais e l'arte del racconto*, Edizioni dell'Orso II, 1993, p. 254. Cité et traduit par Cristina NOACCO, *La Métamorphose op. cit.*, p. 109.

<sup>722</sup> GAUTIER DE COINCI, *La vie de sainte Cristine*, éd. Olivier COLLET, Genève, Droz, 1999. Voir la citation plus haut en I. 1 les noms du loups-garou, p. 75.

<sup>723</sup> GAUTIER DE COINCI, *D'un archevesque qui fu a Tholete* (Livre I, Miracle 11). *Les Miracles de Nostre Dame*, t. 2, éd. Frédéric KOENIG, Droz, Genève, 1970, v. 545-548. Pour la citation, voir plus haut, p. 73.

<sup>724</sup> *Les Évangiles des Quenouilles*, éd. Madeleine JEAY, Paris, Jean Vrin ; Montréal, PU Montréal, 1985, p. 142.

Bien qu'elle ne touche pas toutes les femmes s'opposant à des loups-garous, la misogynie s'exerce bien dans le corpus des bons loups-garous. Reflétant un discours dominant partagé aussi bien par des hommes que par des femmes, la misogynie présente dans cet ensemble de textes est, certes, l'expression d'un jugement moral sur l'adultère féminin, mais elle s'explique aussi à travers le rôle d'antagoniste que tient l'épouse, personnage négatif de l'histoire dont le héros-garou est la victime. En ce sens, la misogynie est ici également un vernis narratif, que nous nous proposons de gratter.

Pour ce faire, nous poursuivrons, dans un premier temps, la comparaison entamée précédemment entre Melion et Lleu, tout en axant le propos sur le personnage de l'épouse. Nous venons de voir que les contes de bons loups-garous évoquent une dissociation au sein du couple du désir masculin et du désir féminin, et que cela met en lumière une faute du héros. Il convient à présent d'analyser plus avant cette faute en nous penchant sur le vœu amoureux que formule le chevalier Melion au début de son lai. Dans un second temps, nous reviendrons sur trois scènes décisives dans l'intrigue des contes de bons loups-garous : l'infidélité de l'épouse, l'interrogatoire que fait subir l'épouse à son mari et la punition des amants. Cela nous permettra, d'un côté, de comprendre la relation que le garou, monstre mimétique, entretient au désir amoureux. De l'autre, nous pourrons ainsi déterminer la responsabilité du mari dans sa propre métamorphose et montrer que chacun des deux composants du couple, le mari et l'épouse, incarne une part du loup-garou.

## **II. 2. 1 malédiction et vœu d'exclusivité amoureuse : réécriture d'un motif**

La structure particulière du lai de *Melion*, bien plus proche de l'histoire de Lleu que ne le sont les autres contes de loups-garous, nous autorise à penser, d'une part, que Melion a avec ce dieu gallois un véritable lien et, d'autre part, que le texte littéraire est une version courtoise d'un mythe associé à Lleu ou à quelque autre avatar du dieu. Or, l'analyse que nous avons entamée au chapitre précédent d'un parallèle structurel entre le lai de *Melion* et la vie de Lleu présentée dans le *Mabinogi de Math* nous a permis d'en apprendre un peu plus sur la « psychologie » du loup-garou en ce qui concerne son rapport problématique au désir féminin.

Fort de ce constat, poursuivre la comparaison des deux histoires, celle du garou *bachelor* et celle du dieu gallois, en portant notre regard tour à tour sur trois épisodes distincts du lai (rencontre du mari-garou et son épouse, « faute » du loup-garou et chasse au garou-loup), nous permettra de déterminer le motif, autre que l'adultère, sur lequel se fonde l'inimitié entre le héros loup-garou et les personnages féminins, à savoir que le loup-garou est l'incarnation d'un désir absent.

## *La rencontre du loup-garou et de son épouse*

Propre au lai de *Melion*, la scène de la rencontre entre le garou et son épouse n'apparaît pas dans les autres témoins du corpus médiéval des bons loups-garous. Pourtant, malgré son caractère unique, la rencontre du chevalier-garou et de son épouse connaît un développement très classique et participe surtout, nous le verrons, à l'intégration de notre créature à la littérature arthurienne<sup>725</sup>. De plus, cette partie du récit commune au lai et au mythe gallois reste très générale et ne suffit pas à justifier un parallèle plus approfondi entre les deux textes. C'est, en vérité, par sa justification que la rencontre du garou-chevalier et de son épouse est intéressante. Fruit, dans le *Mabinogi de Math*, d'une malédiction maternelle et épreuve d'accession à la Souveraineté, la rencontre du héros avec une femme surnaturelle se justifie, dans le texte littéraire en ancien français, comme étant la conséquence indirecte d'une faute commise par le jeune loup-garou à la cour du roi Arthur.

Une fois de plus, le lai de *Melion* se démarque donc des autres témoins du corpus médiéval des bons loups-garous par la narration de la rencontre du garou et de son épouse<sup>726</sup>. En soit, la scène n'a, cependant, rien d'original, puisque la chasse au cerf au cours de laquelle a lieu ladite rencontre est un poncif de la littérature romanesque du Moyen Âge et le vecteur par excellence de l'apparition des fées-amantes<sup>727</sup>. De fait, quoique très rationalisée, la dame que rencontre Melion après avoir été chassé de la cour tient des fées. Elle est la fille du roi d'Irlande ; sa blondeur et son ascendance irlandaise, bien qu'il s'agisse là d'une description attendue et stéréotypée, l'apparente à Yseult<sup>728</sup>. La femme de Melion vient d'une île. Or, l'île est une des apparences que peut prendre l'Autre Monde de la tradition celte<sup>729</sup>. Jeanne-Marie Boivin note par ailleurs que c'est autour du personnage de la fille du roi d'Irlande que « les

---

<sup>725</sup> Lire plus loin, en II. 3. 1 Loups-garous arthuriens et critique de la *fin'amor* ?, p. 248-263. Lire aussi VINCENT Quentin, « Loup-garou et matière arthurienne. La peau du loup-garou : une entrée en matière », in Christine FERLAMPIN-ACHER, Catalina GIRBEA (dir.), *Matières à débat. La notion de matière littéraire dans la littérature médiévale*, Rennes, PU Rennes, 2017, p. 193-212.

<sup>726</sup> Lai de *Melion*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, éd. et trad. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA 32), 2011, p. 827-830, v. 70-97.

<sup>727</sup> Il suffit de se référer, pour exemple, aux lais de *Guigemar*, de *Lanval* ou encore de *Graëlent*. Sur le cerf comme double animal de la fée, voir : LECOUTEUX Claude, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge, une histoire du Double*, Paris, Imago, 2005, p. 84-5, et HARF-LANCNER Laurence, *Les Fées au Moyen Âge*, Genève, Slatkine (NBMA), 1984, p. 255. Par ailleurs, on voit que dans *Melion* s'oppose deux merveilles mais aussi deux merveilleux, celui de la chasse au cerf et de la fée, tout à fait intégrés au texte de divertissement, et celui de l'homme fauve, bien plus effrayant.

<sup>728</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 830, v. 109. Cf. la note à ce vers, p. 831 : « L'héroïne anonyme de *Melion*, qui surgit subitement sur le chemin du héros comme toutes les fées des lais, semble aussi être un avatar d'Yseult, la blonde et l'Irlandaise ».

<sup>729</sup> STERCKX Claude, *Mythologie du monde celte*, Paris, Hachette Livre, 2009, p. 152 : « L'au-delà des eaux est aussi fréquemment représenté par une ou des îles. Il s'agit parfois d'îles réelles révérees comme telles. »

liens de l'Irlande avec l'Autre Monde se cristallisent dans la littérature romanesque<sup>730</sup>. » Tout comme Melion, Lleu a une épouse surnaturelle. Blodeuwedd est en effet littéralement créée à partir de différentes fleurs :

« Eh bien, dit Math, employons, tous les deux, notre magie et notre sorcellerie, pour lui créer une femme à partir de fleurs. »  
Il [Lleu] avait alors la taille d'un homme et c'était le jeune homme le plus accompli qu'on eût jamais vu.  
Ils [Math et Gwydion] prirent alors des fleurs de chêne, de genêt et de reines-des-près, et avec cela suscitèrent, par la magie, la fille la plus belle et la plus parfaite du monde. On la baptisa selon le baptême qu'on pratiquait à l'époque, et on l'appela Blodeuwedd<sup>731</sup>.

Son aspect végétal transparait jusque dans son nom puisqu'il signifie « aspect, visage de fleurs<sup>732</sup> », comme celui de son équivalente irlandaise Bláthnaid qui signifie, on l'a vu, « Petite Fleur ». Le motif de la rencontre lors d'une chasse est présent également dans le mythe, mais déplacé : Blodeuwedd fait la rencontre de son amant alors que ce dernier est à la poursuite d'un cerf.

Dans le lai comme dans le mythe, ce qui motive la rencontre du héros et d'une femme surnaturelle est un événement ayant similairement abouti à l'impossibilité du héros de rencontrer une femme de la sphère que l'on pourrait dire « normale ». En effet, en créant la femme-fleur, Gwydion et Math cherchent à contrer une des malédictions infligées par Aranrhod à son fils Lleu. Les deux premiers sorts lancés par la déesse contre son fils ont été levés<sup>733</sup>, mais elle réitère sa malédiction une troisième et dernière fois : « Je vais lui jeter un sort, dit-elle, par lequel il ne trouvera jamais de femme, de l'espèce qui vit sur cette terre à présent<sup>734</sup>. » On peut noter une certaine parenté entre cette malédiction, excluant toute rencontre de Lleu et d'une femme humaine, et le vœu d'idéal féminin formulé par Melion que son intransigeance empêche, là encore, d'avoir une amie à la cour d'Arthur. Lleu est lié par une malédiction maternelle, tandis que, par son vœu, Melion entraîne les demoiselles « ki la roïne servoient<sup>735</sup> » à lui interdire leur compagnie. Pour Melion comme pour Lleu, le refus prend donc la forme d'un interdit portant sur la possibilité même d'une rencontre entre le héros et une femme

---

<sup>730</sup> BOIVIN Jeanne-Marie, « Le Mythe irlandais dans la littérature du Moyen Âge », in Laurence HARF-LANCNER, et Dominique BOUTET (dir.), *Pour une mythologie du Moyen Âge*, Paris, ENS, 1988, p. 138.

<sup>731</sup> *Le Mabinogi de Math, fils de Mathonwy*, in *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Âge*, trad. Pierre-Yves LAMBERT, Paris, Gallimard (Nrf, L'Aube des Peuples), 1993, p. 112.

<sup>732</sup> WILLIAMS Ifor, *Pedeir Keinc y Mabinogi*, Cardiff, Gwasg Prifysgol Cymru, 1951, p. 283. Cité par HILY Gaël, *Le dieu celtique Lugus*, Rennes, CRBC – Université Rennes II (Tir), 2012, p. 176.

<sup>733</sup> La première malédiction consistait dans le fait d'empêcher Lleu d'avoir un nom et la deuxième de lui interdire le port des armes.

<sup>734</sup> *Le Mabinogi de Math*, éd. citée, p. 111.

<sup>735</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 826, v. 30.



« normale ». Or, ce vœu et le rejet qui en découle semblent être la preuve que le jeune loup-garou du lai de *Melion* commet une faute.

### *La faute du loup-garou*

Du point de vue de la structure narrative du lai, le refus du héros de s'unir à une femme de la cour constitue, il est vrai, une facilité expliquant et son départ et sa rencontre avec une femme surnaturelle. Cependant, le vœu du héros est d'un certain intérêt pour la compréhension du loup-garou. Là où le mythe développe le thème des malédictions empêchant l'accès du dieu à la souveraineté<sup>736</sup>, le lai de *Melion*, comme le récit cadre de la *Narratio*, confronte en revanche le lecteur à l'expression d'un désir incompatible avec la vie à la cour et la chevalerie.

Le sens à donner à cette scène du vœu et au rejet des demoiselles ne tient pas de l'évidence. Une lecture misogyne du rejet dont font preuve les demoiselles à l'égard du vœu d'exclusivité tendrait à souligner la luxure des femmes ne pouvant se contenter d'un seul homme. Cependant, la critique a suggéré que l'amour excessif de Melion pour la femme qu'il imagine amenait « à s'interroger sur la viabilité d'un tel fantasme et, peut-être, au-delà, sur les limites de l'idéal littéraire de l'amour absolu et excessif<sup>737</sup>. » Il convient en tous les cas de dissocier, d'un côté, l'intention dont le rédacteur investit l'épisode du vœu et, de l'autre, la réaction des demoiselles, de la fonction qu'ils occupent l'un et l'autre dans la morphologie du récit. De fait, propos du rédacteur et morphologie du récit ne portent pas le même regard sur cette scène qui, comme la *Narratio*, oppose dès la situation initiale du lai un garou et un personnage féminin, le groupe des demoiselles. Dans un cas comme dans l'autre, c'est donc le rapport d'un héros à une réalité extérieure qui est interrogé. Obnubilé par son propre fantasme, le garou ne laisse aucune place au désir féminin pour exister indépendamment du sien.

En effet, du point de vue des demoiselles de la cour de Carlion, le jeune Melion est, de par son vœu d'exclusivité les excluant de sa sphère amoureuse, l'incarnation d'un homme n'ayant pas de désir pour elles. Cette matérialisation d'une absence de désir est, sinon véritablement monstrueuse, du moins suffisamment inquiétante pour qu'elle fasse de celui qui incarne cette absence l'objet d'une hostilité généralisée. Le *bachelor* se retire tout d'abord de la sphère des échanges sociaux (il ne parle ni ne se bat plus) puis, on l'a vu, est fortement incité

---

<sup>736</sup> Les malédictions que lance Arianrhod portent chacune sur une des trois fonctions décelées par Georges Dumézil, et visent donc explicitement à empêcher l'accession de Lleu à la Souveraineté. En effet, la malédiction empêchant son fils de trouver un nom est liée à la première fonction, celle lui interdisant de porter des armes, la deuxième (la Guerre), et enfin, celle l'empêchant de trouver une femme, la troisième fonction (la fécondité). Lire : HILY Gaël, *Le dieu celtique Lugus*, Rennes, CRBC – Université Rennes II (Tir), 2012.

<sup>737</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 831, note 1.

par Arthur à quitter les lieux. Son absence de désir pour autrui aboutit donc directement à son absence physique de la cour. Cela témoigne de la réflexivité du désir, mais trahit également que dans ce domaine, le personnage loup-garou est avant tout un être absent.

De plus, nous avons évoqué plus haut l'existence potentielle d'une faute du mari loup-garou. La première partie du lai de *Melion* suggère, justement, que le *bachelor* se rend coupable d'un méfait. En effet, le vœu d'un idéal féminin que formule Melion l'enferme dans la sphère de l'irréalisable puisqu'il ne faut pas transiger avec ce vœu : « A icel jor lor veu faisoient, / E sachiés bien k'il le gardoient<sup>738</sup> ». L'intransigeance du vœu en fait un interdit, une forme d'ordre à respecter. Or, selon la *Morphologie du Conte* de Vladimir Propp, l'un des pivots de l'articulation du conte folklorique est le moment où « le héros se fait signifier une interdiction<sup>739</sup> » et qu'il en arrive à la transgresser. Melion respecte scrupuleusement son interdit, certes, mais cela ne change rien à l'économie du récit. En effet, plus avant dans la *Morphologie du conte*, nous apprenons que « l'ordre ou la proposition » est « la forme inversée de l'interdiction<sup>740</sup> » et que, d'un point de vue fonctionnel, « l'ordre exécuté (**δ2**) correspond [...] à l'interdiction transgressée (**δ1**)<sup>741</sup> ». Morphologiquement, ce vœu que Melion [**δ2**] respecte scrupuleusement correspond à l'ordre exécuté et donc à [**δ1**] une interdiction que le *bachelor* aurait transgressée. C'est également ce que suggère le lai : « Cil Melions un en voa / Que grant mal li atorna<sup>742</sup> ». Si, comme le remarque Laurence Harf-Lancner<sup>743</sup>, le méfait des contes de bons loups-garous est généralement constitué de la métamorphose du mari en loup par sa femme, l'analyse morphologique du lai de *Melion* rend perceptible la faute du mari loup-garou, laquelle équivaut à une rupture d'interdit.

Si d'un point de vue narratif, l'attachement du *bachelor* à son idéal traduit une vision tronquée de l'amour chevaleresque, la lecture morphologique de la première partie du lai de *Melion*, installe, déjà, le personnage féminin (le groupe des demoiselles) marquant son désaccord avec le héros dans la fonction d'antagoniste et sert ainsi le propos ultérieur en préparant au traitement misogyne du personnage de l'épouse. En effet, le méfait [A] perpétré par l'antagoniste est un élément de la structure ayant pour conséquence de faire quitter au héros le lieu de la situation initiale. Or, le rejet du héros par les demoiselles provoque justement son éloignement de la cour et doit donc être considéré comme le méfait commis par des demoi-

---

<sup>738</sup> *Ibidem*, p. 824, v. 15-6.

<sup>739</sup> PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, op. cit., p. 37-8.

<sup>740</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>741</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>742</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 824, v. 17-8.

<sup>743</sup> HARF-LANCNER Laurence, « La métamorphose illusoire. Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales ESC*, 40, 1985, p. 208-226, ici, p. 219.

selles que la morphologie du récit ancre donc dans une fonction d'antagoniste dès l'introduction du lai. Cela constitue un nouveau parallèle entre le lai anonyme et le *Mabinogi de Math*, dans lequel les malheurs amoureux de Lleu sont pour ainsi dire « préparés » par un autre antagoniste féminin, la mère du dieu.

Enfin, trahissant encore la proximité du lai anonyme et du mythe gallois la punition de l'épouse infidèle du dieu se retrouve en échos chez le garou *bachelor*. Cependant, là encore, du mythe au lai, la place et la fonction de certains des éléments de récit diffèrent et installent encore un peu plus l'épouse du loup-garou dans sa fonction d'antagoniste.

Blodeuwedd et ses suivantes fuyant la vindicte de l'époux se jettent dans les eaux du haut d'une falaise. Seule l'épouse-fleur en réchappe. Le bain forcé de Blodeuwedd dans sa fuite se retrouve dans plusieurs versions celtiques et rappelle la chute de Cúraí trompé par Bláthnaid dans la mer<sup>744</sup>. Voici la version du *Mabinogi de Math* :

Quand Blodeuwedd apprit qu'ils arrivaient, elle prit ses suivantes avec elle et gagna les collines ; passant de l'autre côté de la rivière Kinvael, elles voulurent rejoindre une cour qui étaient dans les collines. Mais elles ne pouvaient marcher qu'en regardant derrière elles, tellement elles avaient peur. Et, sans s'en rendre compte, elles tombèrent dans l'étang et se noyèrent toutes, sauf la seule Blodeuwedd<sup>745</sup>.

On pourrait penser que le bain forcé n'a pas d'équivalent dans les contes de bons loups-garous. Cependant, si l'on prend en compte que les êtres surnaturels sont liés à un lieu particulier, les fées à l'eau et les hommes loups à la forêt, l'épisode du bain apparaît bien mais transposé entièrement et adapté pour le loup-garou. Sa place dans la structure, l'endroit où se jouent le drame et le personnage survivant diffèrent. En forêt, Melion et ses loups sont pris en chasse par l'épouse et son père, avant même que le loup n'ait rencontré son bienfaiteur :

Tot sont detrancié e ocis,  
Un tos seus n'en escapa vis,  
Fors Melion, qui escapa :  
Par deseure les rois lança.  
En un grant bois s'en est alé,  
Par engien lor est escapé<sup>746</sup>.

Comme Blodeuwedd, Melion est le seul à réchapper du massacre. La situation est la même ; il s'agit de représailles. Le lieu du massacre est la forêt, non plus un étang, mais la forêt est au loup ce que l'eau est à l'épouse surnaturelle, son milieu naturel.

Chapitre obligatoire des traités de chasse médiévaux<sup>747</sup>, la chasse au loup en forêt, réapparaît également dans les autres témoins du corpus de bons loups-garous. Dans le lai de *Me-*

---

<sup>744</sup> Lire plus haut, en II. 1. 2 Deux témoins celtiques, p. 188.

<sup>745</sup> *Le Mabinogi de Math*, éd. citée, p.117.

<sup>746</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 844, v. 317-322.

*lion* et la *Narratio*, le texte rationalise : le garou-loup survit grâce à son intelligence. Conserver son intelligence quelle que soit la forme adoptée est, en effet, un des traits principaux du garou<sup>748</sup>. Pour ce qui est de la structure de la chasse au garou, elle est semblable à celle des chasses contre Blodeuwedd et Cúraoí : un groupe s'en prend à un autre groupe mené par un être surnaturel à la tournure animale, que ce soit dans la forme ou dans le nom. Ayant fui vers ce qui semble être son élément naturel (eau ou forêt), l'être surnaturel est le seul survivant de la chasse.

Les ressemblances entre le lai anonyme et le texte gallois ne semblent pas dues seulement aux points communs que développe nécessairement une structure narrative commune. Cependant, si les malheurs de Llew et de Melion se ressemblent, il ne faudrait pas oublier que le mythe et le témoin littéraire du conte du mari trompé ont développé des traits bien à eux. Certes, la constellation des principaux personnages est quasiment identique, mais certains épisodes sont propres à l'un des deux textes. La vie sauvage du loup Melion peut, on l'a vu, trouver un équivalent dans celle de Gwydion purgeant le viol de Goewin, mais l'attitude servile du loup vis-à-vis du roi est propre aux contes de loups-garous ayant développé une variante du motif de l'animal reconnaissant que ne connaissent ni Balai ni Llew. À l'inverse, la confrontation entre le héros et le faux héros est plus développée dans le mythe gallois mettant en scène le combat de Llew contre Gronw, alors qu'elle ne revêt dans le lai anonyme que très peu d'importance. Enfin, dans le *Mabinogi de Math*, la punition du couple adultère comporte et un combat entre le héros et le faux héros et la punition de l'épouse. Il y a là encore la volonté de canaliser le propos sur le couple du garou et de sa femme, comme le confirme la sentence moralisatrice clôturant le lai<sup>749</sup>. Quoi qu'il en soit, le *Mabinogi de Math* partage avec la plupart des contes de bons loups-garous la même hostilité à l'égard de l'épouse infidèle se traduisant de façon récurrente par une misogynie très prononcée dans les textes garouesques. Il convient donc à présent de s'interroger sur la raison d'être, ou l'infidélité, de ces diatribes contre l'épouse.

## II. 2. 2 la misogynie dans les contes médiévaux de bons loups-garous

Devançant les accusations de sorcellerie de quelques siècles, les contes de bons loups-garous affirment d'une seule voix que ce sont les femmes, et plus encore les épouses, qui transforment leur mari en loup. À l'encontre de ce personnage, les rédacteurs cultivent incon-

---

<sup>747</sup> Lire plus haut, en I. 1 les noms du loup-garou, p. 71-72.

<sup>748</sup> L'information revient souvent, par exemple dans le lai de *Melion*, éd. citée, p. 838, v. 218 : « sens et mémoire d'ome avoit ».

<sup>749</sup> Lire en II. 2. 2 La misogynie dans les contes de bons loups-garous, p. 218-246.

testablement une verve accusatrice s'exprimant, certes, dans les commentaires extérieurs à l'intrigue, mais aussi dans l'élaboration de certains épisodes, comme la révélation du secret du loup-garou qui prend l'allure d'un véritable interrogatoire. Le motif canalisant une grande partie des commentaires misogynes est, sans aucun doute, celui de l'adultère de l'épouse. C'est, effectivement, un élément charnière de cet ensemble de textes puisque l'infidélité amoureuse de l'épouse est la cause de la volonté de se débarrasser du mari et de la métamorphose de ce dernier. De fait, si l'on adopte un point de vue chrétien, l'infidélité tient de la diablerie et, donc, de la monstruosité : interdite par l'*Exode*<sup>750</sup>, elle est sanctionnée de mort par le *Lévitique*<sup>751</sup>.

La monstruosité de l'acte déteint vraisemblablement sur l'épouse. À côté du loup-garou, l'épouse serait donc un deuxième monstre à l'œuvre dans ce corpus. Comme nous l'avons suggéré, il nous semble plus juste d'affirmer que le loup-garou est incarné, ici, par chacun des membres du couple, le mari en prenant la part animale, l'épouse la part monstrueuse.

Dans les contes médiévaux de bons loups-garous, l'épouse est secondée par un personnage auxiliaire auquel Vladimir Propp donne le nom de « faux héros ». Personnage aux contours flous, il est souvent l'amant de l'épouse, parfois son père, comme dans l'*Aided Celtchar* et le lai de *Melion*. Lorsque le faux héros est un père, le motif de l'adultère disparaît. Or, si l'*Aided Celtchar*, est neutre dans son traitement du personnage de l'épouse, le lai de *Melion* persiste, lui, à donner à celle-là le rôle d'antagoniste. Le personnage du faux héros et son rapport à l'épouse connaissent quelques incohérences dans le lai de *Melion*. Or, celles-ci nous permettront de montrer que ce lai se démarque encore du corpus des bons loups-garous, car il tend à dépeindre l'épouse comme victime de son sort, comme une fiancée volée. Malgré cela, et quoique de manière plus effacée, le lai se fait lui aussi le relais de certains reproches contre l'épouse.

Cependant, on l'a dit, le sort de l'épouse et les commentaires misogynes dont elle est l'objet n'ont rien de surprenant si l'on considère qu'elle occupe la fonction d'adversaire. Ce qui frappe, en revanche, est la constance avec laquelle ce personnage est cantonné au rôle d'antagoniste, et ce même dans le lai de *Melion*. Nous allons à présent tenter de savoir ce que cela révèle de l'économie générale du conte médiéval des bons loups-garous en revenant sur

---

<sup>750</sup> Exode 20, 14 : « Tu ne commettras point d'adultère » et 20, 17 : « Tu ne convoiteras point la maison de ton prochain, et tu ne désireras point sa femme, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, ni aucune des choses qui sont à lui. »

<sup>751</sup> Lévitique 20, 10 : « Si quelqu'un abuse de la femme d'un autre, et commet un adultère avec la femme de son prochain, qu'ils meurent de mort, et l'homme adultère et la femme adultère. » Ce paragraphe prend place au milieu d'une énumération de comportements sexuels tous condamnés de morts.

trois scènes importantes de l'intrigue : l'infidélité de l'épouse, l'interrogatoire que fait subir l'épouse à son mari et la punition des amants.

### *Infidélité et faux-héros*

À un premier niveau de lecture, la métamorphose du garou en loup est motivée par la volonté de l'épouse de se débarrasser de son mari. L'épouse du garou est donc directement mise en cause dans les malheurs du mari et l'apparition du garou-loup placée d'emblée au cœur d'une problématique du désir amoureux. Dans la *Narratio*, la femme de Gorlagon est ainsi décrite : « *Huic autem regi erat vxor valde decora, sed quia pulchra vix inuenitur casta, ipsa suo decore nimis est sibi affecta perniciose*<sup>752</sup>. » Ce premier portrait du personnage révèle, dès son entrée en scène, les intentions du narrateur à son égard et comme venant justifier ce propos dépréciatif, le désir d'aventure de l'épouse, d'aventure amoureuse, est explicitement annoncé dans les qui suivent :

Diligebat enim quendam iuuenem, filium cuiusdam regis pagani, cuius amorem amori sui domini preferens, *operat et studium dederat* ut suum coniugem alicui discrimini traderet quo iuuenis posset licite cupitis potiri amplexibus<sup>753</sup>.

En mettant l'accent sur la préméditation de l'adultère (*operat et studium dederat*) et en affirmant le paganisme de l'amant (*filium regis pagani*) ainsi que la mise en danger de l'époux, la *Narratio* donne ainsi le ton qui prévaut dans la plupart des témoins du corpus du garou cocu qui, profanes comme religieux, diabolisent l'épouse infidèle.

Il n'est pas étonnant que les textes hagiographiques de notre corpus, la *Vita Gengulfi* et la *Vita Ronani*, présentent tous les deux une vision très négative de la femme. Ils sont en cela un relais du discours clérical dominant.

Dans la *Vita Ronani*, qui présente avec les contes de bons loups-garous bien des similitudes alors que le varouisme n'y est qu'évoqué<sup>754</sup>, l'antagoniste est une sorcière nommée Keban s'en prenant au saint Ronan, qu'elle trouve bien trop populaire. Elle accuse d'abord Ronan d'avoir voulu détourné son mari, puis d'avoir tenté de la séduire elle, et propage enfin la rumeur que le futur saint est un loup-garou. Pour fonder ses dires, Keban n'hésite pas à sacrifier sa propre fille. Elle est donc la véritable « méchante » de cette hagiographie. Dans la *Nar-*

---

<sup>752</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 34,§7. Traduction : « Or ce roi avait une épouse, une fort belle épouse, mais parce qu'il se rencontre rarement une beauté chaste, celle-ci par sa grâce devait causer la perte de son mari. »

<sup>753</sup> *Ibidem* : « En effet, elle s'était prise d'affection pour un jeune homme, fils d'un roi païen, préférant son amour à celui de son mari. Elle avait appliqué ses soins et ses efforts à mettre son époux en danger, afin de pouvoir jouir impunément des étreintes fort convoitées du jeune homme. »

<sup>754</sup> MILIN Gaël, « La *Vita Ronani* et les contes de loups-garous aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Le Moyen Age*, 97/2, 1991, p. 259-273.

*ratio*, plusieurs commentaires soulignent également la fourberie féminine et l'épouse du loup, accusant son mari de l'infidélité qu'elle s'apprête à commettre, y est dite, pour exemple, trompeuse et fourbe<sup>755</sup>, voire même *versipellis*<sup>756</sup>. Ce dernier texte est le témoin littéraire où la femme est la plus malmenée par les commentaires misogynes, alors que le personnage du protecteur et le loup-garou y rivalisent de cruauté.

Au-delà des commentaires misogynes, dans la *Vita Gengulfi*, la chanoinesse Hrotsvita de Gandersheim exprime son point de vue par le choix du nom donné à l'épouse, Ganea, qui désigne en latin classique tout simplement une taverne, un bouge, voire même une orgie<sup>757</sup>. Ainsi que le montre Claude Lecouteux, le terme *ganea* est employé plusieurs fois aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, c'est-à-dire à l'époque à laquelle la chanoinesse de Gandersheim compose la *Vie de Gengulf*, pour gloser l'ancien nom de la sorcière en vieil allemand *hagazussa*<sup>758</sup> en *meretrix*, c'est-à-dire « putain<sup>759</sup> ». Le discours clérical est limpide et met sur le même plan infidélité conjugale féminine et prostitution.

Les textes en langue vernaculaire de notre corpus de contes médiévaux n'échappent pas non plus à ce traitement dépréciatif de la femme et ce alors qu'ils n'affirment pas tous son adultère, ou bien qu'il n'est pas le ressort principal du récit.

En effet, contrairement à ce que l'on peut lire encore récemment<sup>760</sup> il n'est pas question d'infidélité dans le lai de *Melion*. Mieux, dès 1964, après avoir montré que Marie de France ne condamnait pas l'amour en dehors du mariage, Moshé Lazar réfute avec véhémence le fait de voir dans l'adultère la cause du châtement de l'épouse et le ressort principal du lai du *Bisclavret* : « La femme est-elle punie à cause d'un amour coupable ? Même si elle avait aimé son voisin, Marie ne lui aurait pas infligé un tel châtement, car [...] Marie ne condamnait pas l'amour en dehors du mariage. Si la femme s'adresse à son voisin pour la sauver, c'est plus

---

<sup>755</sup> Arthur et Gorlagon, éd. citée, p. 48, §16 : « *illa fraudulenta et subdolositate plena* ». Traduction : « prête à tromper et pleine de fourberie ».

<sup>756</sup> *Ibidem*, p. 46, §15. Pour la citation, lire en I. 1 *Versipellis*, p. 51.

<sup>757</sup> GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin Français*, éd. Pierre FLOBERT, Paris, Hachette, 2000, entrée « *ganea* ».

<sup>758</sup> LECOUEUX Claude, « Hagazussa-Striga-Hexe », *Études Germaniques*, 38, 1983, p. 162 : *ganeorum, deuoratricum hazissun, hazisso vel guldi*, X<sup>e</sup> siècle (Gl. 2.499.9) ; *ganea hazzis*, XI<sup>e</sup> siècle (Gl. 4.144,37 ; *Glossae Salomonis*) ; *ganeorum hazeso*, glose un passage de la *Psychomachia* de Prudence.

<sup>759</sup> *Ibidem*, p. 163 : « Des témoignages cités, il ressort sans aucun doute qu'un des sens de *hagazussa* est *meretrix, hure*. »

<sup>760</sup> Par exemple, chez SERGENT Bernard, *L'origine celtique des lais de Marie de France*, Genève, Droz (PRF CCLXI), 2014, p. 106 : « Dans *Melion*, tout arrive à cause d'un caprice alimentaire, puis sexuel, de la femme, puisque le « caprice alimentaire » lui permet de se débarrasser de son mari en l'envoyant courir après un cerf, et puisqu'elle se tourne aussitôt vers l'écuyer pour en faire son amant. » Il n'est jamais dit dans ce lai, et c'est un cas à part, que l'écuyer est l'amant de l'épouse. Gaël MILIN souligne que l'épouse de Melion, ne commet pas l'adultère et que ce dernier n'est pas même suggéré (*Les Chiens de Dieu, op. cit.*, p. 110) ; et Francis DUBOST a noté la suture artificielle entre le début du récit et le moment où l'épouse de Melion est ancrée dans son rôle d'antagoniste, qu'aucun adultère ne vient justifier (*Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècles), l'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Honoré Champion, 1991, p. 559).

par crainte que par amour pour lui. Elle ne l'aime pas d'ailleurs. Marie prend soin de nous en avertir [761]. Comment a-t-on pu voir dans lai l'amour coupable puni ? Si la femme est châtiée, c'est pour un crime bien défini : la trahison. L'amour n'est pas en cause ici<sup>762</sup>. » La fin moralisante du lai de *Melion*, posant, elle aussi, une question de confiance, semble donner raison au chercheur :

Melion dist : « Ja ne faldra,  
Que de tot sa feme kerra,  
Qu'en la fin ne soit malbaillis :  
Ne doit pas croire tos ses dis<sup>763</sup>! »

Le chevalier Melion est dit *malbaillis* (v. 589) et le terme est déjà employé par Marie de France, qui parle par ailleurs d'une véritable trahison de l'épouse : « Issi fu Bisclavret trahiz / E par sa femme maubailiz<sup>764</sup> ». Au XV<sup>e</sup> siècle, Thomas Malory dit encore « *betrayed*<sup>765</sup> ». Il s'agit, selon Melion, d'une question de confiance (« ne doit pas croire tos ses dis », v. 590) à laquelle le verbe « malbaillis » donne des airs de sentence juridique : l'épouse est une parjure. Si l'atmosphère du lai avait été plus légère, on aurait presque pu croire tout droit tirée d'une fable la morale du lai de *Melion* dans laquelle, honteux et cocu, le chevalier jure, mais un peu tard, qu'on ne l'y reprendra plus<sup>766</sup>. Quoiqu'il en soit, en l'absence d'adultère, la fin moralisante du lai de *Melion*, lequel est, dans son ensemble, pourtant beaucoup moins vitupérant que les autres témoins du corpus de contes, montre la nécessité de cantonner l'épouse à un rôle d'antagoniste.

En vérité, dans cette morale du lai anonyme que l'auteur de *Renard le Contrefait* reprend plus tard dans l'histoire de Biclarel (« Mes de ce trop a blamer fist : Qu'il crut se que sa fame dist<sup>767</sup> »), se lit une inversion de deux vers d'*Eliduc* : « Trahie m'ad, ne sai que deit. / Mut est fole ki humme creit<sup>768</sup>! ». Répandue, semble-t-il donc, dans les querelles amoureuses

---

<sup>761</sup> MARIE DE FRANCE, lai du Bisclavret, éd. citée, p. 316, v. 107-8 : « Ele ne l'aveit unc amé / Ne de s'amur s'aseüré ».

<sup>762</sup> LAZAR Moshé, *Amour courtois et « fin'amors »*, op. cit., p. 194.

<sup>763</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 862, v. 587-590.

<sup>764</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 318, v. 125s.

<sup>765</sup> THOMAS MALORY, *Le Morte Darthur*, éd. Stephen A. H. SHEPHERD, New York / London, Naton & Co, 2004, Livre XIX, chap. 11.

<sup>766</sup> De fait, en parallèle à ce corpus de garous trompés, le XIII<sup>e</sup> siècle connaît une monstruosité lupine nommée Chicheface, avide de dévorer les femmes dévouées à leurs époux. La pauvre, maigrissime, jeûne depuis bien longtemps, mais elle se voit très vite affublée d'une compagne, la Bigorne, ripaillant des maris qui, bien plus nombreux, se sont laissés aller à faire les volontés de leurs épouses. MÉNARD Philippe, « Le dit de Chicheface, à l'origine d'une tradition folklorique », in Dominique VIGNAU (dir.), « *Imprimer au cœur d'homme fermeté d'espérance* », *Moyen Age et Renaissance, Hommage au Professeur François Rouy*, Nice, Publications de la Faculté de lettres, 1995, p. 75-90.

<sup>767</sup> *Melion and Biclarel, Two old french Werwolf lays*, éd. et trad. Amanda HOPKINS, Liverpool Online Series (Critical Editions of French Texts, 10), 2005, p. 84, v. 17-8.

<sup>768</sup> MARIE DE FRANCE, Lai d'*Eliduc*, éd. citée, p. 626, v. 1083-4.



rapportées par les lais, la rhétorique utilisée par les rédacteurs des contes de bons loups-garous n'a rien d'original et tient vraisemblablement d'un discours rodé et stéréotypé. Reflétant la pensée dominante de l'époque, le discours misogyne semble être de circonstance et constitutif du motif de l'adultère ou simplement de la place de l'épouse dans ce type de récits.

Quoi qu'il en soit, les élans misogynes des rédacteurs ne peuvent cacher que le mari est lui aussi mis en cause dans l'échec de sa relation conjugale. Melion, on l'a vu, est un jeune *bachelor* dont la conception du désir amoureux est problématique. Dans la *Narratio*, l'accent est mis sur la faiblesse de caractère de l'époux-garou. Il est dit en effet « *nimis leuis et inconstans nimiumque*<sup>769</sup> ». La jeunesse de Gorgol, second mari trompé du conte latin et jeune frère de Gorlagon<sup>770</sup> est, elle, bien soulignée : c'est un « *rex [...] euo iuuenili*<sup>771</sup> ». Est donc souligné, sinon une certaine immaturité, du moins un caractère trop peu affirmé. Chez le changeur de forme, l'incarnation physique semble aussi inconstante que le caractère. On ne peut pas dire que le personnage d'Arthur soit un jeune roi dans la *Narratio*, mais le plus jeune frère de Gorlagon insiste sur sa bêtise : « *Stultitia ventilas*, ainsi parle Gorgol, *sapientem te actenus reputabam*<sup>772</sup> ». S'agit-il simplement pour ces personnages, et les rédacteurs à travers eux, de moquer le mari trompé et d'affirmer l'évidence de l'inconstance féminine ? La critique à l'égard de l'époux trouve en tous les cas un sens si l'on se souvient que l'enjeu de la révélation du conte du mari trompé est, dans d'autres textes, l'accession du héros à la souveraineté.

Or, dans le lai de Melion, la relation adultérine entre l'épouse et l'écuyer accompagnant cette dernière en Irlande n'est jamais évoquée<sup>773</sup>. En vérité, la présence de ce personnage fuyant avec l'épouse juste après la métamorphose de Melion en loup n'est pas motivée. Dans les autres témoins du corpus, le rôle du faux héros est le même dans le lai anonyme que dans cette citation du lai anonyme. Il accompagne l'épouse :

Montee est [l'épouse], plus ne se targa,  
E l'escuier o lui mena.  
Droit vers l'Yrlande, sa contree,  
En est la dame retournee<sup>774</sup>.

---

<sup>769</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 36, §8. Traduction : « trop léger et inconséquent ».

<sup>770</sup> Il faut croire que comme le varouisme, le fait d'être trompé est atavique. Le motif de l'adultère filé est, on s'en souvient, déjà présent dans l'*Aided Celtchar*, où c'est après avoir assassiné l'amant de sa femme que Celtchar doit, pour expier ce premier crime, tuer Conganchnes.

<sup>771</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 40, §11.

<sup>772</sup> *Ibidem*, p. 28, § 3. Traduction : « [Arthur], tu respires la sottise. Je te croyais jusqu'aujourd'hui empli de sagesse. »

<sup>773</sup> Comme le remarque très justement Francis DUBOST (*Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale*, op. cit., p. 559).

<sup>774</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 836, v. 191-194.

Cependant, lorsque le loup retrouve le couple en accompagnant Arthur chez le roi d'Irlande, le texte affirme : « Mais Melion a regardé : / Enmi la sale ravisa / Celui ki sa feme en mena. / Bien sot la mer estoit passés / Et en Yrlande estoit alés<sup>775</sup>! » Melion voit donc celui qui emmena sa femme, et non pas celui que sa femme emmena. À moins qu'il ne s'agisse d'une erreur du copiste ayant confondu le cas sujet (*ki*) et le cas régime (*ke*) du pronom relatif, on ne sait plus à ce moment du récit lequel des deux personnages a enlevé l'autre. Le lai de *Melion* semble donc osciller entre deux traditions, celle de la femme infidèle commune aux contes de loups-garous et celle de la fiancée volée dans laquelle l'épouse est, contre son gré, soustraite au héros et mariée à un autre homme comme, par exemple, dans *Amadas et Ydoine*<sup>776</sup>. La misogynie présente dans le corpus des bons loups-garous nous incite à pencher pour le thème de l'épouse infidèle plutôt que pour celui de la fiancée volée. Dans les deux cas de figure, la disparition de l'élément féminin du couple est concomitante de la folie ou de la métamorphose de l'élément masculin, comme si, dans l'entité que forme le couple, il fallait compenser le manque créé par l'absence de la femme, par la folie monstrueuse de l'homme. Encore une fois, le loup-garou se fait monstruosité de l'absence.

Quoi qu'il en soit, dans le lai de *Melion*, l'incertitude quant au rôle à donner au faux héros se poursuit puisque, plus tard, l'écuyer cuisiné incriminera l'épouse et racontera comment « la dame l'ot mené, / comment de l'anel le toucha, / Et en Yrlande l'en mena<sup>777</sup>. » Bien que nécessaire pour le respect de la versification, l'utilisation de pronoms plutôt que des noms de Melion (touché par l'anneau) et de l'écuyer (emmené en Irlande) rend le discours incertain. Le référent n'est pas clair et un lecteur découvrant l'histoire pourrait penser que le mari transformé et l'écuyer sont une seule et même personne. Par ailleurs, comme pour brouiller les pistes un peu plus, l'écuyer du lai de *Melion* ne participe pas à la métamorphose du chevalier en loup contrairement au prétendant de l'épouse du *bisclavret*<sup>778</sup>. N'étant ni l'amant ni le bras armé de l'épouse, l'écuyer n'a, dans le lai de *Melion*, aucun des rôles attribués aux compagnons de l'antagoniste dans ce corpus. Il pourrait alors être un écho de l'écuyer ou du sénéchal que les fées laissent parfois à leur compagnon mortel pour le seconder<sup>779</sup> et qui disparaît avec la dame surnaturelle lorsque l'interdit permettant l'union du mortel et de la fée est brisé,

<sup>775</sup> *Ibidem*, p. 854, v. 486-490.

<sup>776</sup> C'est suite à l'annonce du mariage d'Ydoine avec le comte de Nevers qu'Amadas est pris d'une folie garouesque. Lire plus haut, en I. 3. 1 Mime et désuïsement, p. 143-144.

<sup>777</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 856, v. 516-518.

<sup>778</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 316, v. 120-124 : « Puis li cunta cumfaitement / Ses sire ala et k'il devint. / Tute la veie kē il tint / Vers la forest li enseigna ; / Pour sa despuille l'enveia. »

<sup>779</sup> Pour exemple, le lai de *Graelent*, dans lequel la fée envoie au chevalier un messager pour le seconder (*Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, op. cit., p. 798), v. 364-368 : « Je sui messages vostre amie. / Cest destrier par moi vos envoie, / Ensemble o vos velt que je soie. / Vos gages vos aquiterai, / De vostre ostel garde prendrai. »

mais l'écuyer qui suit la fée dans le lai de *Melion* n'a eu aucun rôle auparavant puisqu'il apparaît subitement au moment de la fuite de l'épouse<sup>780</sup>.

Malgré tout, si la présence de ce personnage n'est pas véritablement motivée dans le lai de *Melion*, l'incertitude quant à son rôle reste intéressante. En effet, dans le lai anonyme, l'épouse a plusieurs auxiliaires : l'écuyer, certes, mais également le roi d'Irlande, son père et personnage auprès duquel celle-ci cherche refuge lors de sa fuite. Comme les amants des autres épouses de maris-garous, le roi d'Irlande joue un rôle dans la tentative de meurtre du mari trompé, car il organise une battue au loup et sa fille tient à y participer<sup>781</sup>. Par ailleurs, le fait que le personnage secondant l'épouse soit le père de celle-ci rapproche le lai de *Melion* de l'*Aided Celtchar*, où ce n'est pas un amant que nous retrouvons au côté du personnage féminin, mais bien son père<sup>782</sup>, et cela pose la question d'une volonté d'intégrer le lai anonyme à une tradition, à une matière du garou fait cocu par son épouse.

En effet, bien que l'épouse soit l'unique cible des quolibets des rédacteurs, la figure de l'antagoniste est, en vérité, constituée d'un noyau fixe, le personnage féminin, et d'un élément variable, père ou amant. L'antagoniste est donc double. Dans le *Mabinogi de Math*, l'épouse de Lleu, Blodeuwedd, et l'amant de cette dernière, Gronw Peifr, sont des personnages plus développés, puisque grâce aux différents textes (*Mabinogi*, *Dinsdenshas*) il est possible de déterminer par exemple jusqu'aux liens familiaux qui unissent Lleu et Gronw<sup>783</sup>. Dans les contes médiévaux de loups-garous, en lieu de famille, on trouve une relation de seigneur à vassal. Les antagonistes y sont des personnages à peine décrits, le plus souvent anonymes et seule leur fonction importe. Dans le *Bisclavret*, l'amant est un baron épris de la dame depuis longtemps et à qui elle accorde ses faveurs après avoir appris la double vie de son mari<sup>784</sup>. Dans *Arthur et Gorlagon*, l'amant devient le fils d'un roi païen (*filium regis pagani*<sup>785</sup>). Peut-être faut-il voir dans cette paganisation l'influence des chansons de gestes ? Le fait que l'amant soit païen confirme en tous cas la perspective édifiante du conte latin et sous-entend que la fidélité est une valeur chrétienne. La *Narratio* retrouve en cela la *Vita Gengulfi* et la

---

<sup>780</sup> Lors de la première chasse, celle où le chevalier Melion rencontre sa future épouse, un écuyer accompagne le *bachelor*. Il est difficile de déterminer s'il s'agit de celui qui accompagne l'épouse dans sa fuite, et cela n'a, de toute façon, pas d'influence sur le déroulement de l'histoire.

<sup>781</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 842-3, v. 295-330. Pour la décision de la fille du roi, v. 303-4 : « Sa fille dist avoec vendra / Et la chace des leus verra ». En vérité, la situation n'a rien d'extraordinaire dans la littérature médiévale. Ainsi, au tout début du roman d'*Erec et Enide*, la reine Guenièvre accompagne le roi Arthur et sa cour à la chasse. Cependant, dans le lai de *Melion*, l'épouse du garou sait qu'elle chasse un loup humain, car lorsqu'on lui apprend qu'un des loups a réchappé à la battue, elle sait qu'il s'agit du plus dangereux d'entre eux : « Sa fille dist c'est li plus grans / Encor les fera tos dolanz », v. 329-30.

<sup>782</sup> Lire plus haut, pages 190-193.

<sup>783</sup> Gronw est fils de Gwydion, donc un « frère » de Lleu. Lire plus haut en II. 1. 3 Lleu et le loup-garou, p. 197.

<sup>784</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 316-318, v. 103-134.

<sup>785</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 34, §7.

misogynie des rédacteurs dressant un portrait quasi-diabolique de l'épouse n'y est, en tous les cas, pas étrangère.

La fonction d'antagoniste est donc double et occupée par un couple, qu'il s'agisse d'une épouse et de son amant, comme dans l'*Aided Cúraoí* et la plupart des contes de bons loups-garous, ou bien d'une épouse et de son père, comme dans l'*Aided Celtchar*. Le lai de *Melion*, lui, superpose sinon les deux traditions, du moins les deux cas, puisque nous avons deux antagonistes hommes aux côtés de l'épouse. Tandis que le père de celle-ci joue un rôle actif dans le complot contre le chevalier-loup comme celui de Niab dans l'*Aided Celtchar*, le second personnage, un écuyer, semble devoir sa présence à la nécessité d'intégrer le lai anonyme à une tradition littéraire faisant de l'épouse du garou une coupable, et ce alors même que l'épouse de *Melion* ne commet pas d'infidélité. De plus, l'importance du personnage secondant l'épouse change de texte en texte en fonction de la perspective adoptée. Cúchulainn et *Celtchar*, amant et père d'épouse, sont en effet des personnages centraux alors que dans les contes de bons loups-garous, l'auxiliaire de l'épouse, qu'il soit père ou amant, est, on l'a vu, très effacé. Il n'a plus de nom et semble n'être présent que pour justifier l'adultère, et donc le discours contre une épouse réduite son rôle d'antagoniste.

Le lai de *Melion* montre que même en l'absence d'adultère, le discours misogyne, lui, reste, de sorte qu'on peut le considérer comme un élément traditionnel du conte du mari trompé, comme un motif à part entière dont la présence dans le conte est attendue. Témoin particulier de notre corpus, ce lai anonyme réduit pourtant les interventions misogynes aux réactions de certains personnages, celles du chevalier, mais aussi du père de l'épouse apprenant qu'elle a fui son époux. La cour, elle, intervient en faveur de la dame, tout comme l'instance normative du texte, le roi Arthur, et le narrateur ne fait aucun commentaire sur la fuite en Irlande. Les élans misogynes semblent motivés pour les besoins d'un verni narratif affirmant l'infidélité et la culpabilité de l'épouse du garou, et ce alors que ce texte fait le constat d'un désir inadéquat du héros. Cette contradiction fait du lai de *Melion* un témoin particulier du corpus des bons loups-garous.

De manière plus générale, on peut affirmer que des mythes aux textes littéraires médiévaux, l'identité du couple antagoniste, l'épouse et son auxiliaire, s'est perdue, comme pour mieux pouvoir axer le récit non pas sur des personnages mais sur le sujet même de l'infidélité féminine ou pour formuler les choses de manière un peu anachronique, sur un désir féminin indépendant. En effet, à travers les diatribes contre l'épouse infidèle, les narrateurs suggèrent la monstruosité du désir féminin existant en dehors du couple mari/épouse, comme une sorte de nouvelle créature qui disparaît du lieu normé qu'est le couple légitime à l'image du garou

disparaissant cycliquement hors-les-murs pour être loup. Comme le loup-garou, le désir féminin se fait donc, selon les narrateurs, monstrueux dans ses moments d'absence.

### *Trahison, révélation et interdit*

Monstrueuse moralement, ce à quoi le Moyen Âge latin donne le nom de *versipellis*<sup>786</sup>, la femme infidèle transforme son époux en loup. Celui-ci devient donc physiquement ce qu'elle est moralement, comme en un procédé mimétique. Cependant, malgré l'insistance avec laquelle la critique écrit que l'épouse est seule responsable de la métamorphose de son mari en loup, il convient de discuter cette culpabilité que l'on nous présente comme exclusivement féminine.

Pour ce faire, nous procéderons en deux temps. Nous adopterons tout d'abord le point de vue<sup>787</sup> de l'épouse afin de savoir ce qui, outre l'adultère, motive la volonté de cette antagoniste de se débarrasser de son époux. Ce sont en effet les absences répétées du mari-garou qui incitent l'épouse à lui en soutirer les raisons. Le dialogue auquel donne lieu cet interrogatoire mène tout droit à la métamorphose du mari en loup et justifie, selon les rédacteurs, les accusations misogynes. A ce stade de l'étude du loup-garou médiéval, il nous paraît important de voir au-delà de ce que nous considérons comme une couche superficielle du récit et de passer outre les intentions imputées à l'épouse, lesquelles nous semblent participer de ce ton misogyne dont font preuve les contes de bons loups-garous en faisant constamment du personnage féminin un antagoniste qu'il est facile de taxer de tous les vices. Aussi, dans un second temps, nous adopterons à nouveau la méthode formulée par Vladimir Propp dans sa *Morphologie du conte merveilleux* suivant laquelle il convient de dissocier les intentions des personnages accomplissant une action de la fonction qu'occupe cette même action dans la morphologie structurant le récit<sup>788</sup>. De fait, l'analyse morphologique de la scène de la métamorphose du mari en loup, scène qui constitue, nous l'avons déjà dit, le méfait des contes médiévaux de bons loups-garous, nous mènera à confirmer que le garou a lui aussi un rôle à jouer dans son propre changement de forme.

---

<sup>786</sup> Lire en I. 1. 1 *Versipellis*, p. 41-55.

<sup>787</sup> Sur l'importance du point de vue dans l'écriture du merveilleux, lire FERLAMPIN-ACHER Christine, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, Paris, Honoré Champion (NBMA 66), 2003.

<sup>788</sup> PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, *op. cit.*, p. 99 : « La volonté des personnages, leurs intentions, ne peuvent être tenues pour des signes consistants quand il s'agit de la définition des personnages. Ce n'est pas ce qu'ils veulent faire qui est important, ce ne sont pas les sentiments qui les animent, mais leurs actes en tant que tels, définis et évalués du point de vue de leur signification pour le héros et pour le déroulement de l'intrigue ».

Si nous adoptons le point de vue de l'épouse du bon loup-garou, il nous apparaît qu'elle s'inquiète des absences répétées de son époux. En effet, l'un des loups-garous emblématiques du Moyen Âge de langue française, le *bisclavret*, se change en loup périodiquement :

Il amot li e ele lui,  
Mes d'une chose ert grant ennui,  
Qu'en la semeine le perdeit  
Treis jurs entiers, qu'el ne saveit  
U deveneit nē u alout,  
Ne nuls des soens nient n'en sout<sup>789</sup>.

Marie de France nous présente l'aspect cyclique de la métamorphose du point de vue d'une épouse incommodée par l'absence récurrente de son mari dont elle ne sait « u deveneit nē u alout » (v. 27). Dans la *Vita Ronani*, Keban se plaint elle aussi des absences de son mari qu'elle accuse de passer trop de temps avec le saint qu'elle accuse de lycanthropie<sup>790</sup>. Dans la *Narratio*, la forme humaine de Gorlagon est liée à un arbre situé dans un jardin secret que le roi-garou visite plusieurs fois par jour. Cela éveille la curiosité de l'épouse :

Que regem prefatum pomirij ortum die totiens ingredi aduertens, causamque scire cupiens, illum quidem sepius inde percuntari proposuit, sed numquam ausa fuit. Tandem vero die quadam dum rex venatu serius redisset, et solito virgultum solus intrasset, ipsa adhuc ieiuna non amplius hoc sibi celari ferens, vt moris est femine omnie noscere velle, ipsum regresssum et iam discumbentem fraudulenta subridendo interrogat cur totiens cotidie etiam tunc usque ad uesperam ieiunus ortum adisset<sup>791</sup>.

Quoique le narrateur face ici de l'épouse un monstre d'hypocrisie, le propose est le même que dans le *Bisclavret* : ce sont les absences répétées du mari qui incitent l'épouse à l'interroger. Le phénomène ne se limite pas aux contes de bons loups-garous. En effet, quand les *Évangiles des Quenouilles* réaffirment au XV<sup>e</sup> siècle le caractère cyclique du changement de forme, c'est encore du point de vue d'une épouse constatant l'absence de son mari, puisque que la voisine d'une des conteuses affirme au sujet de son mari qu'« elle le perdoit souvent en yver entre le Noel et la Chandeleur<sup>792</sup> ».

---

<sup>789</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 310, v. 23-28.

<sup>790</sup> *Vita Ronani*, éd. Charles DE SMEDT, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum qui asservantur in B.N. Parisiensi*, t. 1, Bruxelles, Schepnes, 1889, p. 438-458, ici p. 443-4.

<sup>791</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 34, §7. Traduction : « Elle avait remarqué que le roi entraît plusieurs fois par jour dans ce plaisant jardin et elle désirait en connaître la raison. Elle se proposa maintes fois de l'interroger sur ce point et mais elle n'osait jamais le faire. Un jour, le roi revint assez tard de la chasse. Fidèle à son habitude, il entra seul sous les frondaisons, toujours à jeun. Cette femme ne pouvait plus supporter la cachotterie (puisque c'est le propre d'une femme de vouloir tout connaître). Elle demanda avec un sourire hypocrite à son mari, qui venait de rentrer et s'apprêtait à manger, pourquoi chaque jour et même plusieurs fois dans la journée, quelquefois en restant à jeun jusqu'au soir, il se rendait dans le jardin. »

<sup>792</sup> *Les Évangiles des Quenouilles*, éd. Madeleine JEAY, Paris, Jean Vrin ; Montréal, PU Montréal, 1985, p. 143. Pour la citation complète, lire en I. 2. 2 L'humanité du loup-garou ?, p. 116.

Ainsi, du point de vue de l'épouse, la métamorphose répétée de l'homme en loup est caractérisée par une absence récurrente de l'époux. Le discours misogyne cache donc un élément d'importance pour la compréhension du loup-garou médiéval. Au-delà d'une banale trahison conjugale, nous voyons ressortir une caractéristique fondamentale de la figure du loup-garou : son absence ontologique. Or, cette absence et les doutes qu'elle fait naître chez l'épouse donnent lieu à l'un des épisodes exacerbant le plus le discours misogyne : l'interrogatoire du garou par son épouse.

Dans plusieurs des textes constituant le corpus des contes de bons loups-garous (*Narratio, Vita Gengulphi*, lai du *Bisclavret, Biclarel*), la métamorphose définitive de l'époux en loup est précédée d'un dialogue au cours duquel l'épouse cherche tout d'abord à connaître les raisons des absences de son époux avant de lui soustraire la manière de le transformer en loup, ou, dans le cas de la *Vita Gengulphi*, de le tuer. Avec ce dialogue, l'intention du narrateur est évidente : faire ressortir le caractère trompeur de l'épouse.

Cette scène, dans laquelle l'épouse cherche à apprendre de la bouche de son mari comment s'en débarrasser n'est pas propre aux contes de loups-garous. Dans le *Mabinogi de Math*, Blodeuwedd soutire à son mari le moyen de le tuer afin de pouvoir vivre avec son amant. Contrairement au texte allemand, la mise en scène du texte gallois trahit la volonté de mettre l'accent sur la perfidie de la femme-fleur. Un soir, elle refuse obstinément de parler à Lleu, celui-ci s'en inquiète :

- Que t'arrive-t-il ? demanda-t-il, es-tu malade ?
- Je pense à toi, dit-elle, comme toi tu ne penserais jamais à moi : je m'inquiète en pensant à ta mort, si jamais tu t'en allais avant moi. [...] Pour l'amour de dieu, et pour moi-même, ne voudrais-tu pas m'expliquer de quelle façon tu pourrais être tué ? Car je me souviendrais mieux que toi de ce qu'il faut éviter.
- Je te le dirais volontiers, dit-il, [...] <sup>793</sup>.

Dans le *Mabinogi de Math*, la morphologie du récit est la même que dans les contes de loups-garous : une femme | soutire | à son mari | son point faible. | Il en meurt | par l'intervention d'un tiers. De même, l'intention de l'épouse, à nouveau antagoniste, est identique : se débarrasser du mari.

Cependant, dans ce corpus des maris-garou et cocus, la manière dont la scène est amenée nous en révèle autant sur les intentions des rédacteurs que sur celle des épouses. En effet, au XIII<sup>e</sup> siècle, en Allemagne, nous retrouvons cette scène de l'interrogatoire dans le *Nibelungenlied*<sup>794</sup>, avec une différence de taille : les rôles sont inversés. Kriemhild, l'épouse, y est pré-

---

<sup>793</sup> *Mabinogi de Math*, éd. citée, p. 114.

<sup>794</sup> *Das Nibelungenlied*, éd. Helmut BRACKERT, Frankfurt am Main, Fischer, 1997.

sentée comme une victime du complot qui se trame contre son mari, Siegfried. Aborder ce dialogue fixant le destin du héros nécessite un retour en arrière dans l'intrigue :

Dans le *Nibelungenlied*, Brünhild est reine d'Islande. Vierge combattante, elle épousera seulement l'homme qui réussira à la vaincre. Le roi des Burgondes, Gunther, souhaite la prendre pour épouse. Siegfried lui déconseille le voyage : il n'est pas assez puissant pour remporter les épreuves qu'impose la reine, et toute défaite est punie de mort. Gunther demande alors au héros de l'aider à vaincre Brünhild. Siegfried enfle la cape d'invisibilité (*tarnkappe*), qui, en plus de camoufler celui qui la porte, ajoute la force de douze hommes à celle de son porteur et suit Gunther sur le lieu des épreuves. Aidé de son invisible compagnon, Gunther gagne et emmène la reine d'Islande à la cour des Burgondes pour l'épouser. Mais Brünhild connaît Siegfried depuis longtemps et se doute de la mascarade dont elle a été dupe. Lors de la nuit de noce, elle affirme vouloir réitérer le combat qui a eu lieu. Gunther, le vrai cette-ci, perd, bien entendu et on le retrouve, le lendemain, suspendu au plafond de sa chambre à coucher... Quelques temps après, pour une question de préséance, une querelle éclate entre Brünhild et l'épouse de Siegfried, Kriemhild. Cette dernière humilie publiquement la reine des Burgondes en affirmant que ce n'est pas son mari qui l'a vaincu, mais bien Siegfried, et qu'elle n'était pas vierge lors de son mariage.

Lors de la quinzième *Âventiure*<sup>795</sup>, Hagen, souhaitant venger l'affront fait à sa dame, rend visite à Kriemhild et, prétextant vouloir protéger le héros pourtant réputé invincible, mène Kriemhild à révéler l'emplacement de sa seule et unique faiblesse du héros. Siegfried a acquis l'invincibilité en se baignant dans le sang du dragon Fafnir, mais une feuille de tilleul venue se poser sur son épaule empêche le sang du dragon de s'appliquer à cet endroit, qui devient, pour ainsi dire, son talon d'Achille.

Le titre de cette quinzième *Âventiure* du *Nibelungenlied*, « *Wie Sîfrit verrâten wart*<sup>796</sup> », met l'accent sur la trahison (*verrâten*) commise envers Siegfried, et nous retrouvons en cela les propos des rédacteurs des contes de bons loups-garous affirmant, nous l'avons vu, que le mari-garou a été trahi (*malbaillis, betrayed*) par son épouse<sup>797</sup>. Cependant, le roman allemand se différencie des contes de bons loups-garous dans l'intention que le narrateur impute à l'épouse. Lors de la scène au cours de laquelle elle révèle le point faible de Siegfried à Hagen, le seul adjectif qualifiant Kriemhild est *edel*<sup>798</sup>, *i. e.* « noble », tandis que le serviteur de Brünhild est lui nommé *Hagene, dër ûngetriuwe man*<sup>799</sup>, *i. e.* « homme sans loyauté », « félon ». Quelques strophes plus loin, le narrateur nous dit qu'elle a été trompée : « *si wânde den*

---

<sup>795</sup> Dans le *Nibelungenlied*, le mot *Âventiure* sert à séparer ce qui pourrait correspondre à des chapitres.

<sup>796</sup> *Das Nibelungenlied*, éd. citée, p. 194. Trad. Danielle BUSCHINGER et Jean-Marc PASTRÉ (*La Chanson des Nibelungen, La plainte*, Paris, Gallimard (Nrf, L'Aube des Peuples), 2001, p. 236) : « Comment Siegfried fut trahi. »

<sup>797</sup> Voir, dans ce chapitre, la sous-partie intitulée *Infidélité et faux héros*, p. 220-227.

<sup>798</sup> *Das Nibelungenlied*, éd. citée. L'adjectif revient par deux fois, dans une tournure identique, strophes 894 et 896 : « *daz edel wîp* ».

<sup>799</sup> *Ibidem*, strophe 911.



*hêlt vristen : ez was ûf sînen tôt getân*<sup>800</sup> ». Il insiste, deux strophes après, comme pour s'assurer que le lecteur ne se méprenne pas sur les intentions de l'épouse : « *dô wânde ouch des diu frouwe, ez solde im vrume sîn : / dô was dâ mit verrâten der Kriemhilde man*<sup>801</sup>. » Immédiatement après, la culpabilité de Hagen est affirmée en des vers par lesquels le narrateur implique sa subjectivité (*ich*) :

ich wæne immer recke deheiner mêr getuot  
sô grôzer meinræte sô dâ von im ergie,  
dô sich an sîne triuwe Kriemhilt diu kûneginne lie<sup>802</sup>.

L'hyperbole épique jouant, Hagen devient l'incarnation même de la trahison (*sô grôzer meinræte*). Siegfried, lui, est assassiné au cours d'une chasse lors de l'*Âventiure* qui suit. Après la mort de Siegfried, le long chant qu'est le *Nibelungenlied* dépeint une Kriemhild vengeresse, allant, pour accomplir sa vengeance, jusqu'à sacrifier les enfants qu'elle a eu d'un nouveau mari. Kriemhild est aussi responsable de l'extermination des Burgondes ; mais, aussi cruelle soit Kriemhild, le propos de cette quinzième *Âventiure* est clair : elle n'a pas trahi Siegfried.

Malgré une similitude structurelle dont le pivot est le complot contre le mari en vue de l'assassiner, le *Nibelungenlied* diffère du mythe celte et des contes médiévaux de bons loups-garous dans l'intention que les seconds imputent à un personnage féminin de vouloir se débarrasser de son époux.

En effet, dans une variante du motif de la femme de Putiphar, l'épouse du loup-garou tente d'imposer une inversion des rôles et dit soupçonner un adultère pour pousser son mari à révéler les raisons de ses absences répétées. Dans le lai du *Bisclavret*, la femme prête à tort au chevalier une liaison adultère :

Kar me dites u vus alez,  
U vus estes, u conversez !  
Mun escient que vus amez,  
Et si si est, vus meserrez<sup>803</sup>.

Marie de France ne dit pas s'il s'agit d'une vraie crainte ou d'un artifice rusé. En revanche, le rédacteur de la *Narratio*, plus prompt à dresser un portrait accusateur de l'épouse, a déjà sou-

<sup>800</sup> *Ibidem*, strophe 903. Trad. Danielle BUSCHINGER et Jean-Marc PASTRÉ (*La Chanson des Nibelungen, op. cit.*, p. 239) : « Elle s'imaginait sauver la vie du héros ; c'est sa mort qu'elle préparait. »

<sup>801</sup> *Ibidem*, strophe 905. Trad. Danielle BUSCHINGER et Jean-Marc PASTRÉ (*La Chanson des Nibelungen, op. cit.*, p. 239) : « La dame s'imaginait que c'est pour le bien de Siegfried, et c'est ainsi que fut trahi l'époux de Kriemhild. »

<sup>802</sup> *Ibidem*, strophe 906. Trad. Danielle BUSCHINGER et Jean-Marc PASTRÉ (*La Chanson des Nibelungen, op. cit.*, p. 239) : « Je pense que jamais plus guerrier ne commettra trahison aussi grande que celle ourdie ici par Hagen, alors que Kriemhild s'en était remise à sa loyauté. »

<sup>803</sup> MARIE DE FRANCE, *Lai du bisclavret*, éd. citée, p. 312, v. 49-52.

ligné son sourire hypocrite (*fraudenta subridendo*, p. 34, §7) et sa volonté d'adultère lorsqu'elle s'enquiert des absences de son mari. Il est vrai qu'elle recourt au chantage pour arriver à ses fins et qu'elle menace de se laisser mourir de faim tant que Gorlagon n'aura pas révélé son secret :

Illa [...] inconueniens suspicata scilicet illum in orto rem solitam habere cum adultera, "Omnia" exclamat "celi obtestor numina me nunquam amodo connesturam, donec mihi causam indicabis", confiestimque surgens a mensa thalamum callida adijt simulata egritudine. Lecto per triduum nihil omnino cibi sumens decubuit<sup>804</sup>.

L'accusation d'infidélité et un jeûne de trois jours libèrent la parole de l'époux que la peur de révéler son secret rend muet. Comme pour se laver de tout soupçon, l'homme avoue se transformer en loup<sup>805</sup>. Redoutant d'être considéré comme un monstre moral, l'époux-garou avoue être un monstre physique.

Par ailleurs, la scène de l'interrogatoire montre encore une fois que le lai de *Melion* est un témoin particulier du corpus des bons loups-garous. En effet, dans ce lai, la métamorphose de l'homme en loup est bien précédée d'un dialogue, mais c'est à sa propre demande que Melion est tourné en loup. Pour ce faire, il donne à sa femme son anneau de métamorphose. Plus haut, nous avons, déjà, pu relever une particularité du lai anonyme concernant le rôle qu'il donne au personnage de l'épouse. Un flou quant à la distribution des rôles dans la scène décrivant le départ de la fée après la métamorphose de Melion en loup voyait le lai osciller entre le thème de la femme adultère, courant dans les contes de bons loups-garous, et celui de la fiancée volée, voyant la fiancée mariée contre son gré à un autre que le héros et que l'on retrouve par exemple dans *Amadas et Ydoine*. En plus, donc, de ce détail, l'absence d'interrogatoire où l'épouse soutire au mari comment se débarrasser de lui, la culpabilité du personnage féminin n'est plus affirmée par l'intrigue du lai de *Melion*.

Du don de l'anneau de Melion à son épouse au vol des vêtements par les antagonistes des autres contes de loups-garous, les intentions des personnages divergent donc de texte en texte montrant l'intérêt de ne pas considérer ce corpus comme un ensemble totalement homogène. Pourtant, la culpabilité de l'épouse dans la métamorphose est, elle, affirmée de façon constante. L'exemple du *Nibelungenlied* nous montre qu'il est important de dissocier les intentions d'un personnage accomplissant telle action, de la fonction qu'a son action dans la

---

<sup>804</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 34, §7 : « L'impudente soupçonna de toute évidence que son mari avait dans le jardin une relation adultère très assidue : « J'en prends le ciel à témoin ! Dorénavant, je ne mangerai plus tant que tu ne m'auras pas expliqué cette affaire ! » s'exclama-t-elle. À l'instant même, elle se leva de table. Comme elle était rouée, elle se rendit dans sa chambre et simula un profond chagrin. Pendant trois jours, elle ne prit absolument aucune nourriture et resta alitée. »

<sup>805</sup> L'artifice n'est pas propre aux histoires de loups-garous. En effet, dans *Erec et Enide*, Enide révèle son « secret », la rumeur circulant à la cour de la *recreantise* d'Erec, au moment où celui-ci l'accuse d'adultère.

morphologie du récit. Ainsi, nous l'avons vu, Kriemhild n'a nullement l'intention de nuire à Siegfried en révélant son point faible. Pourtant, vu sous l'angle de la morphologie du récit, elle est, à ce moment de l'histoire, une auxiliaire de l'antagoniste qu'est Hagen, et sa révélation une préparation à l'accomplissement du méfait qu'est, morphologiquement, le meurtre de Siegfried. L'analyse morphologique de la scène du méfait dans les contes médiévaux de bons loups-garous va montrer, d'une part, que le garou est lui-même la cause de sa propre métamorphose et, d'autre part, que le seul point commun à tous les textes du corpus des bons loups-garous en ce qui concerne la scène « d'interrogatoire » est, justement, le fait que le garou-homme révèle sa faculté de se faire garou-loup.

La scène de dialogue précédant la métamorphose du mari en loup diffère notamment, on l'a vue, par le fait que l'épouse du baron *bisclavret* vole les habits du loup-garou, tandis que l'épouse de Melion se voit donner l'anneau de métamorphose par le loup-garou en question. Si cela marque une différence du point de vue des intentions des personnages féminins, les actions en elles-même, le don et le vol, occupent en vérité la même fonction dans la structure de l'histoire : elles correspondent toutes deux, selon la typologie établie par Laurence Harf-Lancner, au méfait. Dans son analyse morphologique des contes, Vladimir Propp décompose le méfait [A] en plusieurs points numérotés de 46 à 51 ayant les valeurs suivantes :

- 46. personnage remplissant la fonction [d'agresseur]
- 47. forme du méfait
- 48. objet de l'action de l'agresseur
- 49. possesseur ou père de la chose ou de la personne enlevée
- 50. motivation et but du méfait
- 51. forme de la disparition de l'agresseur<sup>806</sup>.

Prenons pour exemple le lai de Marie de France, dont on a pu lire qu'il était le plus abouti des contes de bons loups-garous. Il est, au moins, celui des textes de ce corpus qui présente la structure la plus simple pour l'enchaînement de l'interrogatoire et de la métamorphose. Dans le lai du *Bisclavret*, la scène du méfait [A] se décompose comme suit : [46] l'épouse et son amant [47] volent [48] les vêtements [49] du baron [50] pour l'empêcher de se dé-morphoser. Il manque le dernier élément, [51] la fuite de l'agresseur. Ce point est reporté sur le garou, dont la première action, une fois devenu loup, est de fuir vers la forêt.

Par ailleurs, selon l'analyse morphologique, le méfait que commet l'épouse prend [47] la forme d'un vol, celui des habits, et n'est donc pas tant de changer son mari en loup que

---

<sup>806</sup> PROPP Vladimir, *Morphologie du conte, op. cit.*, p. 149.

d'empêcher ce dernier de revenir à la forme humaine. Le détail a son importance et nous y reviendrons en temps utile<sup>807</sup>.

Si elle se révèle intéressante pour la caractérisation du méfait proprement dit, l'analyse morphologique de la scène du méfait dans le lai du *Bisclavret*, ne nous apprend en revanche rien sur le rôle que joue le mari-garou dans sa propre métamorphose. Cependant, le chercheur russe affirme que l'épisode du méfait [A] est toujours précédé d'une scène au cours de laquelle le héros passe outre un interdit qui a été signifié :

- le héros se voit signifier une interdiction [y]
- L'interdiction est transgressée [δ]
- L'agresseur tente de tromper sa victime [η]
- La victime se laisse tromper et aide ainsi son agresseur [θ]
- L'agresseur nuit au héros ou à un des membres de sa famille (*le méfait*) [A]<sup>808</sup>

Ainsi, le méfait de notre corpus de bons loups-garous est motivé par un autre élément du récit dans lequel le héros de notre corpus de bons loups-garous, le mari, a son rôle à jouer.

Reprenons l'exemple du baron *bisclavret*. Pressé par son épouse de dire ce qu'il fait lorsqu'il est absent, le baron énonce lui-même un interdit portant sur une révélation [y] : « Mal m'en vendra si jol vus di, / Kar de m'amur vus partirai / E mei meïsmes en perdrai<sup>809</sup> ». Peu de vers après, le baron révèle qu'il est *bisclavret*. Ce faisant, il brise l'interdit qu'il vient d'énoncer [δ] : « Dame, jeo devienç bisclavret, / En cele grant forest me met<sup>810</sup> ». Dans un second temps, son épouse cherche à savoir « S'il se despuille ou vet vestuz<sup>811</sup> » sous forme de loup, puis, enfin, où il cache ses vêtements, « Di mei, pur Deu, u sunt voz dras<sup>812</sup> ». Le baron se refuse tout d'abord à le lui dire : « Dame, ceo ne dirai jeo pas<sup>813</sup>. » S'agit-il d'un nouvel interdit [y] ? Quoiqu'il en soit, le baron ne tarde pas, encore une fois, à révéler cet autre secret [δ]. Par deux fois, donc, le mari loup-garou passe outre une interdiction qu'il s'impose : révéler et qu'il est un *bisclavret* et où il cache ses vêtements. Quant à l'épouse, puisqu'elle souhaite empêcher le retour à la forme humaine du baron, c'est avec l'intention de le tromper [η] qu'elle lui soutire ces informations. Le mari révèle l'emplacement des habits à son épouse et aide ainsi l'agresseur [θ] à commettre le méfait, c'est-à-dire, rappelons-le, à empêcher le retour du garou à la forme humaine.

<sup>807</sup> Sur les habits du loup-garou, voir plus loin en III. 1. 1 Pudeur et nudité du changeur de forme, p. 322-335.

<sup>808</sup> PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, op. cit., p. 37-42.

<sup>809</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 312, v. 54-56.

<sup>810</sup> *Ibidem*, v. 63-64.

<sup>811</sup> *Ibidem*, p. 314, v. 69.

<sup>812</sup> *Ibidem*, v. 71.

<sup>813</sup> *Ibidem*, v. 72.

L'analyse structurelle du lai du *Bisclavret* montre donc que le méfait [A] fait suite à la révélation de son secret par le baron [δ] : c'est un loup-garou. Sur ce secret pesait un interdit de la parole formulé par le garou lui-même [y]. Il est probable que le *bisclavret* rompe un second interdit : celui de révéler de l'emplacement de ses vêtements lorsqu'il est sous forme de loup [δ]. Quoiqu'il en soit, dans le lai du *Bisclavret*, le mari-garou a bien sa propre responsabilité dans le méfait.

On pourrait penser que c'est un cas isolé, mais la structure des événements menant au méfait se retrouve dans la *Narratio*. Nous avons laissé le roi Gorlagon aux prises avec son épouse, qui, l'ayant accusé d'adultère, se met à jeûner. Trois jours plus tard, la situation n'a pas évolué :

Tercia autem die videns rex mentis ipsius obstinaciam, timens ne huius rei causa mortis discrimen incurreret, dulci eam precari et ortari cepit affamine ut surgeret et comederet, dicens rem esse secretam quam nulli unquam ausus confiteri fuisset<sup>814</sup>.

Le secret dont Gorlagon n'a jamais osé parler est une forme adoucie de l'interdit [y] portant encore une fois sur la parole. Poussé par les accusations et le jeûne auquel son épouse refuse de mettre fin, le roi brise son silence et révèle et qu'il est un garou [δ] et comment il change de forme [δ]. Le jeûne et les accusations de l'épouse servaient donc à tromper Gorlagon [η] qui aide son agresseur en révélant ses secrets [θ]. La scène du méfait proprement-dit a lieu peu après : le garou est tourné en loup [A] quelques jours plus tard. Dans le texte latin, l'épouse joue, on l'a vu, un rôle actif dans la métamorphose en usant de la baguette magique (une branche d'arbre) pour transformer son mari. Là-dessus, la *Narratio* diffère du lai : il n'est pas fait mention de vêtement et l'agresseur ne disparaît pas.

En revanche, si l'on décompose la scène du méfait proprement dit, il est notable à nouveau que [47] la forme du méfait ne porte pas tant sur la métamorphose que sur un événement y menant. Profitant de l'absence du roi Gorlagon parti à la chasse, son épouse pénètre dans le jardin secret du roi et arrache une branche de l'arbre auquel il rend visite tous les matins. Quand Gorlagon revient de la chasse, l'épouse se jette sur lui la branche à la main, et elle change son mari en loup. Morphologiquement, on a donc : [46] l'épouse [47] arrache [48] la tige de l'arbuste [49] du roi [50] pour changer ce dernier en loup. Malgré quelques variations, la structure est donc sensiblement la même dans le lai de Marie de France et dans la *Narratio*. On notera cependant que si l'intention des épouses est la même, [50] le but du méfait, diffère : il s'agit dans un cas de changer l'homme en animal, et dans l'autre d'empêcher la possibilité

---

<sup>814</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 36, §8 : « Le troisième jour, le roi comprit l'opiniâtreté de sa femme. Craignant de la voir mourir à cause du secret qu'il dissimulait, il la pria et l'exhorta par de douces paroles, de se lever et de se nourrir. Il lui avoua que c'était un secret qu'il n'avait jamais osé révéler à qui que ce soit. »

d'une métamorphose à rebours, de faire de l'animal un homme. C'est un détail, mais il explique peut-être le ton plus agressif de la *Narratio* envers l'épouse. Faire changer quelqu'un de forme indique un rôle actif dans le méfait que ne suppose pas forcément celui du vol des habits.

Dans le lai de *Melion*, qui ne comporte ni intention d'adultère ni scène d'interrogatoire, la situation au cours de laquelle la métamorphose a lieu est, nous l'avons vu, très différente. Étant à la chasse avec son mari, l'épouse du chevalier formule le désir de manger d'un cerf levé par Melion et ce dernier se propose de se laisser changer en loup par elle grâce à un anneau de métamorphose qu'il a en sa possession [δ]. Ayant fait de l'homme un animal [A], l'épouse laisse son mari prendre en chasse le cerf qu'elle convoite, mais, contre toute attente, elle part pour l'Irlande sans attendre le retour du loup. Bien que le contexte et les intentions des personnages soient propres à ce lai, nous avons bien là la scène du méfait que l'on peut décomposer de la manière suivante : [46] l'épouse [47] reçoit [48] l'anneau de métamorphose [49] du chevalier [50] pour pouvoir le changer en loup, puis [51] elle fuit vers l'Irlande pendant que le loup chasse le cerf.

Encore une fois, nous voyons l'intérêt de dissocier les intentions des personnages en agissant de la fonction que revêt leur action dans l'économie du récit. La morphologie nous montre que la structure est bien la même dans le lai de *Melion* et le lai de Marie de France, et ce malgré l'absence d'interrogatoire et les incohérences logiques que la critique a voulu relevé dans le texte anonyme. Quelles que soient les intentions de l'épouse dans ce texte, elle occupe dans la constellation des personnages la place [46] d'antagoniste accomplissant le méfait. A propos d'incohérence logique, l'analyse structurelle du lai anonyme montre également que, même si elle n'est pas motivée par les intentions logiques du personnage, la fuite de l'épouse de Melion s'explique en vérité tout naturellement par le fait qu'elle correspond au dernier élément constitutif du méfait, [51] la fuite de l'agresseur. Mieux, le lai de *Melion* est le seul texte présentant la structure complète du méfait [A]. Quant à la révélation des pouvoirs de l'anneau de métamorphose, elle a une fois encore la fonction d'outrepasser un interdit [δ] puisqu'elle est suivie de la scène du méfait [A].

Précédant l'apparition physique du garou-loup, seule la révélation par laquelle le garou-homme outrepassa un interdit verbal [δ] – la révélation de sa part lupine – est un élément commun à tous les textes du corpus des contes médiévaux de bons loups-garous. De même, la scène de l'interrogatoire et la formulation par le héros de sa propre mort précèdent sa mise en

scène par Blodeuwedd dans le *Mabinogi de Math*<sup>815</sup>. Cette succession narrative par laquelle les paroles de l'époux décrivant sa métamorphose se réalisent dans la suite du récit par le vecteur de l'épouse se retrouve systématiquement dans la morphologie des contes de bons loups-garous. Autrement dit, sur le plan morphologique, ce qui motive la métamorphose est le fait que l'époux brise l'interdit de parole portant sur la part lupine de son être. Le loup-garou a donc bien sa part de responsabilité dans sa propre métamorphose.

Dans notre corpus médiéval de contes du mari trompé, l'époux est donc tout aussi la cause de sa propre métamorphose ou de sa mort que son épouse. Cette dernière n'est finalement que le vecteur par lequel le verbe (le loup, la mort) formulé par l'époux devient chair, pour le loup, ou acte, pour la mort. Dans les deux cas, l'absence ontologique et cyclique du garou est entérinée physiquement et définitivement. Cependant, malgré le rôle du garou dans sa propre métamorphose, qu'il y ait adultère ou non, que l'épouse ait cherché à savoir comment tourner en animal son époux ou que celui-ci le révèle de lui-même, l'analyse morphologique montre que l'épouse occupe toujours la place du [46] personnage remplissant la fonction d'agresseur. De fait, un consensus règne chez les rédacteurs des contes médiévaux de bons loups-garous matérialisant le monstre misogynne pesant sur notre corpus : l'épouse est une antagoniste, c'est par elle que le garou devient loup et puisqu'elle est coupable, il faut donc la punir.

#### *Adultère et punition des antagonistes*

À propos de la triple punition de l'épouse dans le lai du *Bisclavret*, Edgard Sienaert a remarqué qu'elle correspondait à la « triple faute commise par la femme qui a manqué d'amour envers son mari, qui l'a condamné à vivre hors de la société des hommes et qui n'a pas hésité une seconde à rendre irréversible cette décision en épousant en secondes noces son complice<sup>816</sup> ». De fait, dans les contes médiévaux de bons loups-garous, le châtement des antagonistes présente trois traits constants : l'isolement de l'épouse, le caractère mémorable du châtement et, enfin, l'ablation d'un membre. Le bannissement de l'épouse montre que le châtement infligé par le loup-garou se veut équivalent à celui qu'il a enduré, tandis que l'ablation d'un membre tend à donner au châtement une dimension mémorable et au conte un caractère exemplaire<sup>817</sup>. Nous verrons donc, d'un côté, que le châtement tient, encore, du mimétisme que

---

<sup>815</sup> *Mabinogi de Math*, éd. citée, p. 114-5.

<sup>816</sup> SIENAERT Edgard, *Les lais de Marie de France, du conte merveilleux à la nouvelle psychologique*, Paris, Champion (Essais), 1978, p. 91.

<sup>817</sup> Œil pour œil, dent pour dent, Lleu applique lui aussi ce qui ressemble à une loi du Talion : il tue Gronw Peifr qui a tenté de le tuer et puisqu'il a été changé en oiseau change sa femme en chouette. Lleu devient oiseau après

le garou entretient envers son épouse et, de l'autre, qu'il révèle également que l'infidélité féminine représente une forme de mort de l'époux, du moins dans l'esprit du mari trompé et donc, vraisemblablement, dans ceux des rédacteurs de ces contes médiévaux. La scène du châtement des amants met donc en lumière une sorte d'incarnation problématique du garou, lequel est décrit comme un être dont la stabilité de la forme humaine semble dépendre d'un désir féminin qui lui serait destiné.

La *Narratio* donne un avant-goût de ce qui peut attendre les antagonistes du corpus des bons loups-garous. Le motif de l'adultère y est dédoublé et touche aussi l'épouse du personnage occupant la place de celui que nous avons nommé plus haut « protecteur », à savoir le roi prenant le loup sous sa tutelle et qui n'est autre que le jeune frère de Gorlagon. Très sévère, Gorgol fait écarteler puis brûler son épouse, tandis que l'amant est écorché vif puis pendu<sup>818</sup>. La mort de l'épouse infidèle semble conforme à la structure de certains contes du mari trompé. Ainsi, on s'en souvient, dans le conte du Caucase intitulé *De Balai et de Boti*, le roi tue la princesse cruelle qui n'est autre que sa propre fille<sup>819</sup>. Cependant, contrairement à ce que laisse penser les deux exemples cités ci-dessus, l'épouse du garou trompé survit souvent au châtement.

De fait, l'épouse infidèle est souvent chassée et bannie de la cour ou du lieu que réintègre son époux. Cette exclusion est présente dans le *Mabinogi de Math*, où Blodeuwedd fuit et tombe d'une colline dans un étang. À la fin du lai de *Melion*, l'épouse est reniée par son garou de mari<sup>820</sup>. Dans le lai du *Bisclavret*, elle est bannie de la cour que vient de réintégrer le chevalier<sup>821</sup>. Au début du lai, le vœu de Melion avait provoqué son exclusion de la cour par les demoiselles de la reine<sup>822</sup>. La situation s'est donc inversée, mais le propos est identique : l'exclusion sanctionne un comportement social et sexuel inadapté : refus d'aimer pour Melion, adultère pour son épouse.

En vérité, ce rapport d'exclusion qu'implique le retour du garou-homme à la cour est déjà présent au moment de la métamorphose de l'homme en loup. L'épouse de Melion fuit après avoir changé son mari en loup, nous en avons parlé<sup>823</sup>, tandis que dans d'autres cas l'époux fait loup cherche refuge en forêt. Ainsi, dans la *Narratio*, le roi changé en loup évolue

---

avoir été blessé à mort, mais le *Mabinogi*, ne précise pas si ce changement de forme est le fait du dieu une conséquence du coup qu'il a reçu.

<sup>818</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 50-2, §17.

<sup>819</sup> *Von Balai und von Boti*, in Adolf DIRR, *Kaukasische Märchen*, Jena, Eugen Diederich, 1922, p. 79.

<sup>820</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 860, v. 585-6 : « Ne le volt il onques reprendre / Ains le laissast ardoir u pendre ».

<sup>821</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 332, v. 305-6 : « La femme ad del païs ostee / E chaciee de la cuntree. »

<sup>822</sup> Voir plus haut, en II. 2. 1, Malédiction et vœu d'exclusivité amoureuse, p. 212-218.

<sup>823</sup> Voir plus haut, en II. 2. 2, le sous chapitre « Trahison, révélation et interdit », p. 227-237.



dans l'espace sauvage et la forêt, tandis que le couple adultère prend possession des biens du mari :

Regina igitur, vero legitimo fugato, iuuenem predictum absque mora accerciuit, regni gubernacula, ei tradidit, vxorque eius effecta est. Lupus uero interiores siluas ad quas fugerat per biennium frequentans se lupe agresti coniuxit, duosque ex illa catulos progeniuit<sup>824</sup>.

Le chassé-croisé constant entre l'épouse et son garou de mari suggère que ces deux personnages ne peuvent partager un même lieu. La *Narratio* semble faire exception puisqu'à la fin du récit l'épouse de Gorlagon continue de vivre sous le même toit que le roi-garou, mais le mime macabre auquel elle est contrainte de se livrer l'exclut du champ social. L'épouse ne semble pas pouvoir partager le même lieu que son mari venant de se métamorphoser.

L'opposition entre le garou et son épouse s'exprime donc également à travers une dimension spatiale, une exclusion mutuelle se renouvelant à chaque changement de forme. Cependant, le bannissement final de la femme infidèle prend un sens particulier. En effet, au Moyen Âge, la vie de loup est une métaphore de la marginalité et le loup symbolise celui qui vit comme un hors-la-loi<sup>825</sup>. En excluant l'épouse de la cour, il s'agit donc, pour le garou, d'infliger une peine équivalente à celle qu'il a endurée.

Le châtement que souhaite infligé le chevalier Melion procède du même état d'esprit mimétique. Ayant récupéré son anneau, il souhaite métamorphoser sa femme en loup. Arthur et la cour s'interposent et empêchent garou-homme d'infliger le châtement<sup>826</sup> :

Melions dist : « Jel toucherai  
De la pierre, ja nel lairai ! »  
Artus li a dit : « Non ferés !  
Por vos beaus enfanz le lairés. »  
Tot li baron l'en ont proié ;  
Melion lor a otroié.

Mansuétude de l'auteur ? Nécessité courtoise ? On pourrait penser que l'évolution du héros doit connaître un arrêt du comportement mimétique, mais le lai de *Melion* est le seul témoin du corpus à présenter cette absence de châtement. De plus, tout en réaffirmant le rôle du roi et de la cour comme incarnation des valeurs chevaleresques, l'auteur ne peut en vérité pas s'empêcher une dernière pique contre l'épouse. Il n'est, en effet, pas question de se montrer

---

<sup>824</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 38, §10 : « La reine, donc, après la fuite de son mari légitime, fit venir aussitôt le jeune homme dont j'ai parlé. Elle lui confia le gouvernement du royaume et l'épouse. Quant au loup, il vécut pendant deux ans au fin fond des bois vers lesquels il avait fui. Il s'unit à une louve et eut d'elle deux louveteaux. »

<sup>825</sup> JACOBY Michael, « Wargus, Vargr, Verbrecher, Wolf, eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung », *Acta Universitatis Upsaliensis* 12 (Studia Germanistica Upsaliensia), 1974.

<sup>826</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 860, v. 569-574.

miséricordieux vis-à-vis de l'épouse, mais il s'agit d'éviter à ses enfants de devenir orphelins (« Por vos beaus enfanz le lairés », v. 574).

Dans le corpus des bons loups-garous, le châtement prend souvent l'aspect d'une ablation physique infligée à l'un des membres du couple antagoniste et traduisant la volonté de rendre la faute visible. Le châtement de l'adultère se doit en effet d'être mémorable. Cela, le *Mabinogi de Math* en rend également compte :

Gronw prit alors une pierre et la plaça entre lui et le coup. Lleu le frappa de sa lance, qui traversa la pierre de part en part, et transperça Gronw de même en lui brisant l'échine. [...] La pierre est encore là, percée d'un trou au bord de la rivière Kinvael ; on l'appelle encore aujourd'hui « la pierre de Gronw »<sup>827</sup>.

La mort de Gronw prend place au sein d'une légende toponymique, indiquant, sans doute, une version tardive du mythe. Cependant, le fait que l'on doive pouvoir se souvenir du châtement transparaît bien dans le *Mabinogi*, quoique la mutilation physique soit reportée sur une pierre, « mutilée » à la place de l'humain.

Dans les contes de bons loups-garous, les maris s'en prennent directement à leur épouse. Pour exemple, le *bisclavret* arrache le nez de son épouse, laquelle doit finir sa vie sans son appendice olfactif<sup>828</sup>. C'est un châtement équivalent à la transformation qu'a subie le garou. En effet, quand bien même le parallèle entre la métamorphose et l'ablation du nez n'est pas explicite dans le lai de Marie de France, il est notable que l'épouse devient par cette punition l'égale de son mari. En effet, tandis que la monstruosité du garou tient d'une absence ontologique, on notera que c'est par l'absence d'une partie du corps qu'est punie l'infidélité de l'épouse, qui n'est donc, physiquement, plus totalement entière.

Dans les croyances, le varouisme est atavique : on est loup de père en fils<sup>829</sup>. Or, dans le lai du *Bisclavret*, certaines des femmes de la descendance de l'épouse portent elles aussi cette tare physique et naîtront sans nez<sup>830</sup>. Afin d'en gonfler le caractère mémorable, Marie de France ajoute donc à la visibilité du châtement un trait atavique. Philippe Walter y voit un châtement d'ordre mythique tel, pour exemple, celui frappant Œdipe de boiterie et de cécité<sup>831</sup>, tandis que Jacques Ribard pense y lire des réminiscences bibliques<sup>832</sup> et il évoque la transmission du péché originel commis par Ève et qui rejaillit sur toute la gent féminine. Sans exclure

<sup>827</sup> *Mabinogi de Math*, éd. citée, p. 118.

<sup>828</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 326, v. 232-236.

<sup>829</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous*, op. cit., p. 127-133.

<sup>830</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 332, v. 310-314 : « Puis unt esté bien cuneü / E del semblant e del visage : / Plusurs des femmes del lignage, / C'est veritez, senz nes sunt neies / E sovent ierent es-nasees. »

<sup>831</sup> MARIE DE FRANCE, *Lais*, trad. Philippe WALTER, Paris, Gallimard (Folio), 2000.

<sup>832</sup> RIBARD Jacques, « Le *Bisclavret*, une figure de l'homme ? ». *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, Paris, Champion, 2001, p. 95-106.

celles de nos prédécesseurs, nous proposons une autre explication : Marie de France a transposé l'atavisme garouesque sur la lignée de son épouse. Cela va d'ailleurs tout à fait dans le sens d'un châtement mimétique.

Le rédacteur de la *Narratio*, lui, est plus retors : le roi-garou, Gorlagon, fait décapiter l'amant et embaumer la tête :

Cruentum quoque caput, quod illa femina mihi ex aduerso residens in disco ante se amplexatur, illius iuuenis extitit cuius amore tantam in me exercuit nequiciam. In propiam namque reuersus ymaginem eam vita donans, hac sola dumtaxat pena puniui, ut semper illius caput pro oculis habeat, et me aliam sibi subductam osculante coniugem, ipsa eadem oscula imprimat cuius gracia illud nefas commiserat<sup>833</sup>.

La punition d'adultère par décapitation n'est pas un motif isolé<sup>834</sup>, mais, dans la *Narratio*, elle revêt un aspect mémorable et dissuasif, exemplaire. La tête embaumée et rendue imputrescible de l'amant, devient l'équivalent d'une relique, à laquelle son épouse est obligée de rendre une sorte de culte macabre.

Il est intéressant de noter qu'en dépit des sévices divers qui lui sont infligés, la survie de l'épouse est parfois utilisée par les rédacteurs pour faire valoir une certaine mansuétude du héros. Ainsi, l'épouse de Melion n'est « que » répudiée, celle du *bisclavret*, n'est « que » mutilée. Il en est de même dans la *Narratio* :

Ille autem paganum regem [l'amant] capitali sententia dampnauit ; reginam a suo coniugio tantum amouit, sed vitam quam non meruerat pro sua ingenita clemencia ei indulsit<sup>835</sup>.

Le rédacteur souhaite ainsi affirmer une clémence naturelle du roi (*ingenita clemencia*) contrastant avec l'esprit retors de la femme (*mentem et ingeniem femine*), décrit à la fin du même paragraphe. En guise de mansuétude, la survie de l'épouse sert la misogynie et va, en vérité, dans le sens d'une exemplarité du propos, quasi didactique, mettant en avant, par une pédagogie de la peur, l'interdit qui pèse sur l'infidélité féminine.

Autre manière de rendre le châtement visible dans notre corpus de bons loups-garous, la mutilation pour infidélité peut aussi se traduire par une ablation de la main. Puisque l'on

---

<sup>833</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 59, §23. Traduction : « La tête sanglante que cette femme devant moi serre si fort entre ses bras dans un plat, c'est la tête de ce jeune homme pour l'amour duquel elle a commis son forfait envers moi. En effet, après avoir repris mon apparence humaine, je lui ai accordée la vie sauve. Je ne l'ai condamné qu'à cette seule peine : avoir toujours devant les yeux la tête de son ancien amant et, lorsque j'embrasse ma propre épouse (en fait, celle qui la remplace), devoir donner les mêmes baisers à celui pour qui elle a commis son crime. »

<sup>834</sup> De nombreux exemples chez : LECOY Félix, « Un épisode du *Protheselaus* et le conte du mari trompé », *Romania*, 76, 1955, p. 475-518.

<sup>835</sup> *Arthur et Gorlagon*, éd. citée, p. 58, §22 : « On condamna le roi païen [l'amant] à la peine capitale et on ne fit que répudier la reine, lui laissant, en vertu d'une clémence naturelle, une vie qu'elle n'avait pas méritée. »

coupe généralement la main du parjure<sup>836</sup>, cela tend à donner une dimension juridique et au conte du mari trompé s'ajoutant à l'exemplarité du châtement, et rappelle que la fidélité conjugale est inscrite dans les textes de lois.

Un des témoins hagiographiques des contes de bons loups-garous, la *Vita Gengulphi*, reflète bien ce point. Soupçonnant l'adultère de son épouse, Gengulf s'en remet au jugement divin et il oblige sa femme à plonger la main dans une source pour prouver son innocence : l'eau bout et brûle la main de la femme. Gengulf coupe la main et l'entoure d'une peau de vache avant de la jeter à l'eau<sup>837</sup>. Le conte médiéval de loup-garou se nourrit de motifs piochés çà et là. En tant qu'accessoire révélateur de luxure, la fontaine bouillonnante connaîtra une belle postérité littéraire dans la geste arthurienne. On pense bien sûr à la fontaine de Barenton, mais surtout à celle dont Galaad le Chaste calme les eaux bouillonnantes en y plongeant la main. Exemple, ce châtement relève aussi du mythe. En effet, le mythanalyste celtisant Claude Sterckx a mis en évidence des ressemblances entre Ganea et la déesse celte Eithne Bóinn, ou Boand<sup>838</sup>, en particulier pour ce qui concerne l'ablation de la main. Eithne est l'épouse de Neachtan Elcmar qu'elle trompe avec le frère de celui-ci, le Daghdha. Or, l'ordalie réservée à Ganea présente des similitudes avec la punition infligée à Eithne Bóinn venue auprès d'une source qui était sous le coup d'un interdit. Nul ne doit approcher de l'endroit sans avoir soif sous peine d'être mutilé et aveuglé :

Inconsidérément, elle fit ainsi trois fois le tour de la source : trois vagues en jaillirent et causèrent sa mort.  
Toutes trois l'agressèrent et défigurèrent la femme au beau teint : la première lui prit un pied, la deuxième l'un de ses beaux yeux, la troisième l'une de ses mains.  
Elle courut vers la mer pour tenter d'échapper à ces mutilations : qu'aurait-elle pu faire d'autre<sup>839</sup> ?

De son côté, Gengulf n'a de cesse de venir en aide aux mutilés tout au long de sa pieuse vie :

Saepe Iob atque viri normam tractando beati  
Ipse manus manco, pes fuit et podagro,  
Se necnon orbo cautum praebat ocellum,  
Exemplum cunctis nobile dans populis<sup>840</sup>.

<sup>836</sup> DEHOUX Esther, UELTSCHI Karin, « La main du parjure », in Maité BILLORE et Myriam SORIA (dir.), *La trahison au Moyen Âge. De la monstruosité au crime politique (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Actes du colloque de Lyon (juin 2008), Rennes, PU Rennes, 2009, p. 319-329.

<sup>837</sup> HROTSVITA DE GANDERSHEIM, *Passio sancti Gongolfi martiris*, éd. citée, v. 61-64

<sup>838</sup> Sur la comparaison entre le sort de Ganea et celui de Eithne Bóinn, lire : STERCKX Claude, *Mythologie du monde celte*, Paris, Hachette Livre, 2009, p. 259.

<sup>839</sup> *Dindsenchas de Boand*, éd. Edward John GWYNN (*The Metrical Dindsenchas*, t. 3, Dublin, Hodges and Figgis, 1913, p. 26-30), p. 30, v. 57-65. Traduction Claude STERCKX, *Mythologie*, op. cit., p. 175.

<sup>840</sup> HROTSVITA DE GANDERSHEIM, *Passio sancti Gongolfi martiris*, éd. citée, v. 61-64. Traduction Monique GOULLET (HROTSVITA DE GANDERSHEIM, *Œuvres Poétiques*, op. cit., p. 77) : « Il adopta souvent la sainte loi de Job : / Se faisant du manchot la main et du boiteux le pied, / Devenant pour l'aveugle un œil précautionneux, / Il montrait devant tous un glorieux exemple. »

Perte des yeux, de la main et du pied : derrière la glorification chrétienne, on peut lire en filigranes les mutilations subies par Eithne Bóinn. De plus, comme Blodeuwedd dans le *Mabinogi de Math*<sup>841</sup>, Eithne se jette à l'eau pour échapper au châtement. Elle devient un fleuve d'Irlande, la Boyne.

La punition d'Eithne Bóinn revêt, là encore, un caractère mémorable puisque les *Dindsenchas* métriques affirment que les deux noms de la rivière Boyne sont « Bras de l'épouse de Nuadha et sa Jambe<sup>842</sup> ». Nuadha est un surnom de l'époux d'Eithne Bóinn, Neachtan Ealcmar<sup>843</sup>. L'époux trompé porte donc à nouveau le nom du loup, puisqu'Ealcmar contient, on l'a vu, le nom indo-européen du loup, *olc*<sup>844</sup>. De plus, l'époux d'Eithne Bóinn se révèle lui aussi estropié. En effet, Nuadha est dit *airgeadlámh*, « à la main d'argent » et est connu notamment parce qu'il porte une prothèse en argent à la place de son poing tranché. C'est donc un dieu manchot.

Couper la main est un châtement répandu dans la littérature médiévale<sup>845</sup> et on rencontre un manchot dans au moins un texte de notre corpus de loups-garous, la *Vita Ronani*. Quand Ronan meurt en exil, son corps est rapatrié et trois comtes se disputent la dépouille. Ils tentent de se départager par une épreuve qui pourrait bien être l'écho d'un rite de portage. Afin de ramener le corps au pays, chacun des trois comtes essaie en effet de le soulever pour le mettre sur le chariot et seul le troisième réussit<sup>846</sup>. « Autre motif traditionnel, poursuit Gaël Milin, c'est le plus faible qui remporte l'épreuve [...] : une blessure reçue à la guerre prive le comte de Cornouaille de l'usage de son bras droit<sup>847</sup>. » En précisant que le bras fut perdu au combat, l'auteur désamorce le soupçon de parjure et justifie que le manchot, en vertu du principe de la mutilation qualifiante, est le seul à pouvoir soulever le corps et à avoir, donc, les faveurs du saint. Le merveilleux chrétien se superpose aux données païennes<sup>848</sup>, mais l'on notera tout de même que c'est l'éclaté qui a les faveurs d'un saint aux fortes connotations lupines, ce qui

---

<sup>841</sup> *Le Mabinogi de Math*, éd. citée, p. 117 : « Quand Blodeuwedd apprit qu'ils arrivaient, elle prit ses suivantes avec elle et gagna les collines ; passant de l'autre côté de la rivière Kynvael, elles voulurent rejoindre une cour qui était dans les collines. Mais elles ne pouvaient marcher qu'en regardant derrière elles, tellement elles avaient peur. Et, sans s'en rendre compte, elles tombèrent dans l'étang et se noyèrent toutes, sauf la seule Blodeuwedd. »

<sup>842</sup> *Dindsenchas de Boand*, éd. citée, p. 26, v. 15 : « *Rig mná Nuadat 's a Colptha* ». Traduction Claude STERCKX, *Mythologie*, op. cit., p. 174.

<sup>843</sup> STERCKX Claude, *Mythologies du monde celte*, op. cit., p. 174.

<sup>844</sup> Lire plus haut, en I. 1. 2 Deux témoins celtes, p. 185.

<sup>845</sup> UELTSCHI Karin, *La main coupée : métonymie et mémoire mythique*, Paris, Champion, 2010.

<sup>846</sup> MILIN Gaël, « Légende hagiographique et contes de loup-garou aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles : la *Vita Ronani* et ses référents culturels », in *Saint Ronan et la Troménie, Actes du colloque international du 28-30 avril 1989*, Locronan, J.-Y. Nicot, 1995, p. 216.

<sup>847</sup> *Ibidem*.

<sup>848</sup> MILIN Gaël, « La *Vita Ronani* et les contes de loups-garous », art. cité, p. 216.

fait de Ronan un équivalent, au moins partiel, de saint Gengulf, « celui qui va comme le loup<sup>849</sup> ».

Tenant, encore une fois, d'une sorte de réaction mimétique, la mutilation est donc signifiante dans les histoires de loups-garous. Elle n'est pas due qu'à la misogynie des rédacteurs et semble bien prendre appui sur les croyances médiévales liées au loup<sup>850</sup>. Ce n'est pas un hasard, le rapport du loup à ses pattes est problématique. A la chasse, le loup des bestiaires se mord la jambe lorsqu'il marche sur une brindille. Il est donc placé sous le signe de la boiterie. Par ailleurs, dans les croyances populaires plus tardives, l'ablation d'un membre est une des manières de faire revenir un loup-garou à sa forme humaine. Le motif s'est inversé, mais l'ablation reste significative d'un changement d'état ou d'apparence.

Au-delà donc du verni misogyne, la dimension tragique que prennent les trois formes récurrentes du châtement des antagonistes dans les contes médiévaux de loups-garous font sens. Mis en scène, le châtement des antagonistes est, nous le répétons, à l'aulne du préjudice subi et, dans la *Narratio*, la mort de l'amant donne une idée de ce que représente l'adultère féminin pour le roi Gorlagon et, à travers lui, pour le rédacteur : une forme de mort de l'époux. Nous pensons qu'il en est de même pour la métamorphose de l'homme en loup. En effet, en adoptant un comportement mimant celui de son épouse à son égard, le garou-homme donne l'impression de devoir compenser l'absence ontologique qui le caractérise par un miroir affectif, par une dépendance vis-à-vis d'un désir dont il est l'objet exclusif et auquel il doit sa forme humaine. On retrouve là la teneur du vœu d'exclusivité de Melion<sup>851</sup>. De fait, dans le corpus des bons loups-garous, la métamorphose de l'homme en loup est toujours concomitante du départ de l'épouse avec un autre<sup>852</sup>. L'absence du désir féminin au sein du couple tend donc à faire du garou-homme un garou-loup.

\* \* \*

La comparaison des différents témoins des contes de loups-garous médiévaux par le prisme du motif récurrent de la misogynie révèle donc que la structure du lai du *Bisclavret* relève d'un travail de réécriture et de simplification de l'intrigue et de la constellation des personnages. En effet, le lai de *Melion* et la narration en latin font précéder l'histoire du mari-

---

<sup>849</sup> Lire plus haut, p. 168.

<sup>850</sup> Le nom breton du loup a pu, nous y reviendrons, être mis en relation avec des défauts d'élocution et une boiterie spécifique, à travers le nom de saint Blaise, très proche du breton ancien *bleiz*, « loup ». Là-dessus, lire : WALTER Philippe, *Perceval, le pêcheur et le Graal*, Paris, Imago, 2004, p. 118 ; et voir plus loin III. 1 De gueule et de peaux, p. 447, note 1543.

<sup>851</sup> Voir II. 2. 1 Malédiction et vœu d'exclusivité amoureuse, p. 212-218.

<sup>852</sup> Lire plus haut, p. 224.

trompé d'un récit où apparaissent une ou plusieurs femmes n'étant pas l'épouse infidèle du garou et au travers desquelles est mise en scène un désir en opposition avec celui exprimé par le héros. Ce dernier se trouve donc, ainsi que le montre son départ de la cour, en inadéquation avec le milieu dont il fait partie.

Par ailleurs, l'antagoniste masculin, que les contes de loups-garous présentent pour la plupart comme étant l'amant de l'épouse, a lui aussi bénéficié d'un travail de réécriture. En effet, le lai de *Melion* révèle que l'antagoniste masculin peut être le père de l'épouse. De plus, la présence dans ce lai d'un autre antagoniste, l'écuyer, que rien ne vient justifier sinon la morale finale, suggère que ce personnage a pour seule fonction d'intégrer ce texte anonyme à un corpus mettant en scène l'infidélité de l'épouse, et ce alors même que l'adultère n'est pas évoqué dans lai de *Melion*. Pour sa part, le récit cadre de la *Narratio* brode autour de l'infidélité d'une reine dans laquelle on reconnaît Guenièvre et pose la question d'une méconnaissance de ce qu'est la psyché féminine. Que la découverte de ce secret, très précieux à n'en pas douter, soit mise en scène comme le but d'une quête cache la volonté de construire un corpus didactique, exemplaire. En effet, alors que le récit cadre de la *Narratio* posait à travers la bouche de Guenièvre la question de la réciprocité du désir dans le couple et, donc, d'une indépendance du désir féminin, la révélation du fameux secret que constitue l'histoire du loup-garou dans la *Narratio* n'est qu'une énième représentation, au demeurant très classique, des défauts (ruse, vice) dont la femme est affublée durant le Moyen Âge.

Faisant preuve d'une misogynie assez monstrueuse elle aussi, les rédacteurs du corpus du garou trompé par sa femme montrent la volonté, pas très originale pour l'époque, de faire de l'épouse un monstre et insistent sur la nécessité que la punition de l'infidélité soit mémorable et dissuasive. Éduquer par la peur, la perspective didactique condamnant l'infidélité féminine n'est pas nouvelle. En vérité, la « monstruosité » à laquelle s'attaquent les rédacteurs avec tant d'ardeur n'est pas tant l'épouse elle-même que cette créature dont elle est l'incarnation qu'est le désir féminin, créature monstrueuse, semble-t-il, lorsqu'elle n'est pas entièrement soumise à l'époux.

Finalement, les appréhensions des rédacteurs face à l'infidélité féminine sont les mêmes que celle de l'épouse du *bisclavret* face aux absences de son loup-garou de mari. En effet, cette peur de l'autre lorsqu'il n'est pas là, l'épouse du *bisclavret* l'avait dite. Malgré le traitement que réserve Marie de France à l'épouse, elle est la seule auteure de notre corpus à avoir formulé le point de vue de l'épouse et la peur d'une créature, absente, mais potentiellement monstrueuse. Selon Jeanne-Marie Boivin, le loup-garou est une « altérité fantasmée » qui est

« ensuite violemment rejetée<sup>853</sup> ». En vérité, cela convient aussi bien au mari-garou absent, du point de vue de l'épouse, qu'à l'épouse au désir absent, du point de vue des rédacteurs.

Cependant, la misogynie présente dans le corpus des bons loups-garous, l'interrogatoire visant à faire de l'épouse un monstre de ruse et de perfidie, ainsi que la mise en scène d'un châtement des amants se voulant mémorable, montrent qu'il ne s'agit pas pour les rédacteurs de ces contes d'écrire un texte allant en faveur d'un libre désir féminin. Bien au contraire, ce corpus développe un discours sur le danger que représente, selon ses rédacteurs, l'indépendance du désir féminin pour la société médiévale. La question se pose à présent de savoir pourquoi la figure du loup-garou médiéval a cristallisé cette réflexion sur le désir féminin.

---

<sup>853</sup> BOIVIN Jeanne-Marie, « *Bisclavret et Muldumarec* : La part de l'ombre dans les *Lais* », in Jean DUFOURNET (dir.), *Amour et Merveille : Les Lais de Marie de France*, Paris, Champion (Unichamp), 1995, p. 147-168, ici p. 166.



### II. 3 La louve et son désir, une question de choix

Dans le corpus médiéval des maris garous, la tournure lupine prend corps dans le personnage du mari à partir du vide laissé par l'absence de son épouse au sein de l'entité « couple ». Le loup-garou est donc à la fois l'expression d'un vide intérieur soudain et la matérialisation d'une absence vécue comme monstrueuse. De plus, tel qu'il est représenté dans ce corpus, le couple est centré sur l'époux et sur sa conception du désir amoureux. Au cœur de cette problématique de l'absence se dévoilent donc et le rapport de l'époux-garou au désir féminin et la volonté d'indépendance de ce même désir. En effet, la plupart des contes de bons loups-garous ainsi que la *Vita Gengulfi* s'accordent sur les velléités extraconjugales de l'épouse. Dans la *Vita Ronani*, le thème de l'adultère est présent mais il s'est inversé, car l'une des accusations que Keban porte à l'encontre du saint après l'avoir déjà accusé de détourner son mari<sup>854</sup> est de vouloir coucher avec elle. Aussi, le lai de *Melion*, dans lequel l'infidélité de l'épouse n'est jamais affirmée, est-il une exception, mais la présence du même schéma dans l'*Aided Celtchar* montre que l'adéquation faux héros/amant, et donc femme infidèle, n'est pas systématique dans les histoires des maris loups-garous.

Au-delà de cette problématique portant sur le désir, le ton avec lequel est traité le sujet de la tromperie dans ce corpus suscite l'étonnement. En effet, dans d'autres domaines de la littérature médiévale, le cocu est souvent la cible de commentaires bien sentis de la part des rédacteurs. Le *Roman de Renard*, ou bien des farces comme *Jeannot dans le sac*, portent sur les malheurs du mari un regard moqueur, mais les contes de bons loups-garous se distinguent par leur absence d'humour. Le manque de distanciation par rapport au sujet traité surprend d'autant plus chez une auteure comme Marie de France puisqu'elle brocarde par ailleurs le vieux barbon jaloux du lai de *Guigemar*<sup>855</sup> enfermant sa jeune épouse par peur qu'elle ne s'enfuit avec un autre. Selon Moshé Lazar, Marie montre dans ce lai, d'un côté qu'elle « accepte les données fondamentales de la *fin'amor* (vertu de l'amour en dehors du mariage)<sup>856</sup> » et, de l'autre, qu'elle condamne l'idée de l'issue tragique de la passion amoureuse incarnée

---

<sup>854</sup> *Vita Ronani*, éd. Charles DE SMEDT, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum qui asservantur in B.N. Parisiensi*, t. 1, Bruxelles, Schepnes, 1889, p. 438-458, ici p. 443 : « *parumne tibi erat meum suripuisse maritum* ».

<sup>855</sup> MARIE DE FRANCE, Lai de *Guigemar*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, éd. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA 32), 2011, p. 184, v. 209-218 : « Li sires ki la mainteneit / Mult fu vielz hum, e femme aveit / Une dame de haut parage, / Franche, curteise, bele e sage. / Gelus esteit a desmesure, / Kar ceo purporte la nature. / Ke tuit li vieil seient gelus – / Mult het chascuns ke il seït cous – / Tels est d'eage le trespas ! / Il ne la guardat mie a gas. »

<sup>856</sup> LAZAR Moshé, *Amour courtois et « fin'amors » dans la littérature du XI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Klincksieck, 1964, p. 193.

par Tristan et Iseut que véhiculent également certains troubadours. Selon Moshé Lazar, la poétesse prend position par rapport à l'amour courtois tout en formulant une critique à l'égard des amants héroïques. Le mari trompé et changé en loup n'est jamais tourné en dérision, de sorte que le corpus des garous cocus paraît être l'objet d'un projet littéraire visant à remettre la cellule conjugale au centre du débat. Puisque le thème du mari garou et cocu va de pair dans ce lai avec une arthurianisation de la figure du loup-garou, le projet semble s'inscrire dans une prise de position contre les amants héroïques qui, tel Tristan, peuplent la geste arthurienne.

En vérité, loin de n'être qu'un mari trompé, le garou est tout autant un amant éconduit, de sorte que nous pouvons affirmer que le loup(-garou) est, de façon plus générale, une incarnation du mal-aimé. Du mal-marié à l'amant éconduit, le point d'articulation du récit est toujours identique : l'épouse, louve symbolique et incarnation du désir féminin, s'oppose à un homme loup. C'est donc dans cet antagonisme récurrent entrevu précédemment qu'il faut chercher et l'absence quasi-totale de femmes louves-garoues dans une partie de la littérature médiévale et la focalisation dans le corpus des bons loups-garous sur la métamorphose uniquement lupine du mari trompé. En effet, au travers des mésaventures du loup-garou et au-delà du discours misogyne qui les accompagne sourd la peur qu'incarne, tant pour l'amant que le mari, une épouse maîtresse de ses choix amoureux.

La critique a souvent affirmé, nous l'avons rappelé, que l'épouse du garou était une louve, plus encore que son mari, en mettant en avant sa cruauté et sa monstruosité. Cette analyse révèle sans aucun doute le point de vue des rédacteurs de nos contes, mais elle omet un point important du folklore de la louve que certains bestiaires affirment, nous le verrons, très fidèle : elle choisit son loup<sup>857</sup>. L'épouse adultère fait peur au mari/rédacteur autant que l'épouse fidèle nuit à l'amant, car elle incarne dans les deux cas un désir féminin dissocié de l'homme qui la voudrait pour lui. Le corpus médiéval du loup-garou se serait donc en partie construit autour d'une problématique de l'indépendance du désir féminin. Nous verrons enfin que ce désir que les rédacteurs tendent à considérer comme véritablement monstrueux se matérialise parfois et prend corps à travers un accessoire : la peau de loup.

### II. 3. 1 Loups-garous arthuriens et critique de la *fin'amor* ?

L'hypothèse a été formulée que le lai de *Melion* s'interrogeait « sur les limites de l'idéal littéraire de l'amour absolu et excessif<sup>858</sup> » à travers, d'une part, le vœu d'exclusivité du héros

---

<sup>857</sup> Sur *Le choix de la louve*, lire plus loin, en II. 3. 2. Le loup(-garou), une figue du mal-aimé, p. 263-270.

<sup>858</sup> KOBLE Nathalie, SÉGUY Mireille, *Lais bretons (XIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, op. cit., p. 831, note 1.

et, d'autre part, le personnage de l'épouse, fée rationalisée incarnant cet idéal désiré. En 1964, Moshé Lazar étudie certains lais en rapport avec le thème de l'amour courtois<sup>859</sup> et, lorsqu'il est question du *Bisclavret*, le chercheur se propose de revenir sur l'argumentaire développé notamment par Ernest Hoepffner affirmant que Marie de France se prononce contre l'amour extra-conjugal et, au-delà, contre les théories provençales de la *fin'amor*<sup>860</sup>. Contredisant son prédécesseur, Moshé Lazar intitule l'une de ses parties « condamnation de la *fin'amor*<sup>861</sup>? » La question des liens entre les contes de bons loups-garous et une critique de l'amour courtois est donc bel et bien posée. Peut-on pour autant élargir la volonté de critique formulée par le lai de *Melion* à l'ensemble des garous bretons ? Encore une fois, on se gardera de considérer le corpus des bons loups-garous comme un ensemble homogène. Il est, en effet, délicat d'imputer aux différents témoins la volonté de tenir un discours identique en tout point à l'encontre de la *fin'amor*, d'une part, nous l'avons vu, parce que le lai de *Melion* est un texte très particulier au sein du corpus et, d'autre part, parce qu'un témoin comme la *Vita Gengulfi*, certes non arthurien, date du X<sup>e</sup> siècle et qu'il est donc antérieur à la *fin'amor* des troubadours.

Il est, en tous les cas, remarquable que certains des contes de bons loups-garous sont contemporains de l'âge florissant de l'amour courtois et que cette époque correspond également, nous allons le voir, à un processus d'arthurianisation de la figure du loup-garou. Un peu plus ancien que le lai de *Melion*<sup>862</sup>, le lai du *Bisclavret* de Marie de France est le premier témoin littéraire du mari garou et trompé en ancien français et il date environ de 1160. Contemporain du premier âge des troubadours, ce lai est donc légèrement antérieur aux frasques lupines dont Peire Vidal fait part dans des poèmes datant de la toute fin du XII<sup>e</sup> siècle. Le lai de la poétesse est également contemporain de la rédaction des *Tristan* de Béroul et de Thomas d'Angleterre<sup>863</sup>. N'oublions pas que cet amant fameux se grime en une sorte de loup-garou ou d'homme sauvage dans la *Folie Berne* pour se rendre à la cour du roi Marc et aller voir sa belle aux yeux et à la barbe du royal mari<sup>864</sup>. Quoi qu'il en soit, réflexion sur le désir amoureux, cellule conjugale et arthurianisation de la figure du loup-garou semblent indissociables.

---

<sup>859</sup> Selon Jean FRAPPIER (*Amour courtois et Table Ronde*, Genève, Droz, 1973, p. 4 et 39 s.) les termes d'« amour courtois » ne sont quasiment pas utilisés au Moyen Âge. Le chercheur n'en a trouvé qu'un seul exemple, chez Peire d'Alvernhe. La locution serait de Gaston Paris qui l'utilise pour la première fois en 1883, probablement en se rappelant deux du *Chevalier à la Charrette* (éd. Daniel POIRION, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1994), v. 4368-9 : « Einz est amors et corteisie / Quan qu'an puet feire por s'amie ».

<sup>860</sup> HOEPPFNER Ernest, *Les lais de Marie de France*, Paris, Nizet, 1971.

<sup>861</sup> LAZAR Moshé, *Amour courtois et « fin'amors »*, *op. cit.*, p. 194-8, ici p. 194.

<sup>862</sup> TOBIN Prudence Marie O'Hara (éd.), *Les lais anonymes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Édition critique de quelques lais bretons*, Genève, Droz, 1976, p. 292 : « Admettons donc que *Melion* a été composé entre 1170 et 1267, et même après 1190 et avant 1204 ».

<sup>863</sup> HOEPPFNER Ernest (*Studi Medievali*, VIII, 1936) pense que les lais de Marie de France sont antérieurs au *Tristan* de Thomas et que ce dernier se serait inspiré du Chèvrefeuille pour son roman.

<sup>864</sup> Sur ce déguisement de Tristan, lire en I. 1. 2 *Werwolf*, p. 67-68.

Or, la femme du roi Marc, Iseut, est l'une de ces grandes amantes de la littérature médiévale qui survolent les siècles comme auréolée d'innocence sans être, ou si peu, condamnées par l'Église. À l'inverse des épouses de loups-garous et malgré sa relation avec Tristan, Iseut n'est la cible d'aucune critique du narrateur et devient même un idéal médiéval de beauté<sup>865</sup>, à l'aulne duquel se révèle celle des héroïnes plus tardives. Par ailleurs, le dernier avatar des garous arthuriens semble lui aussi placer la question de l'arthurianisation du loup-garou sous le signe des deux amants. Il s'agit du chevalier brièvement évoqué au XV<sup>e</sup> siècle par Thomas Malory dans *Le Morte Darthur* : « *Sir Marrok, the good knyght that was betrayed with he wyff for he made hym seven year a warwolff*<sup>866</sup> ». Ce nom, Marrok, que Thomas Malory donne au chevalier loup-garou trompé par son épouse résonne peut-être en écho avec celui du roi Marc, époux légitime d'Yseult<sup>867</sup>. Dès lors se pose la question de savoir si le mari garou et cocu peut être considéré comme un anti-Tristan ?

Danielle Jacquart et Claude Thomasset affirment dans *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge* : « On ne croit plus guère à la chasteté des rapports courtois et la plupart des historiens des mœurs et de la littérature admettent que la femme, après un temps d'épreuve plus ou moins long, accorde la *guerredon*, la dernière des faveurs, c'est-à-dire le don de sa personne<sup>868</sup> ». Or, l'arthurianisation des maris loups-garous et cocus est contemporaine d'une époque à la laquelle les amants troubadours vantent un autre modèle de rapports amoureux que celui du mariage, en particulier pour la femme. Cette contemporanéité amène-t-elle les garous et les troubadours à se rencontrer ? Une critique sous-jacente de l'amour courtois expliquerait l'accusation de tromperie sexuelle dont l'épouse du garou fait très souvent l'objet. Par ailleurs, les deux *Tristan* et le lai de Marie datent du dernier tiers d'un siècle qui a connu un « fort courant antimatrimonial<sup>869</sup> ». À cette époque, « le mariage, écrit Jacques Le Goff, est l'objet de discrédit, aussi bien dans les milieux nobles [...] que dans les milieux scolaires<sup>870</sup> ». Souvent fruit de tractations politiques, le mariage médiéval n'est que rarement d'amour et il

<sup>865</sup> En un procédé de surenchère bien connu des écrivains du Moyen Âge, la chevelure d'Enide éclipse celle d'Yseut, in CHRÉTIEN DE TROYES, *Erec et Enide*, éd. et trad. Peter F. DEMBOWSKI, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1994, p. 13, v. 424-6 : « Por voir vos di qu'Isolz la blonde / N'ot les crins tant sors ne luisanz / Que a cesti ne fust neanz ».

<sup>866</sup> THOMAS MALORY, *Le Morte Darthur*, éd. Stephen A. H. SHEPHERD, New York / London, Nation & Co, 2004, livre XIX, chap. 11.

<sup>867</sup> Dans un article intitulé « Le bon chevalier loup-garou et la mauvaise femme : l'histoire de Sir Marrok dans *La Morte d'Arthur* de Thomas Malory » (*Le Moyen Âge* 100/1, 1994, p. 65-80), Gaël MILIN étudie les différentes formes que prend ce nom dans divers textes médiévaux et arthuriens (Maruc, Marec). Il n'évoque cependant pas la possible référence au roi Marc.

<sup>868</sup> JACQUART Danielle, THOMASSET Claude, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1985, p. 141.

<sup>869</sup> LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil (Point Histoire), 1985, p. 45.

<sup>870</sup> *Ibidem*.

faut un roman comme *Erec et Enide* pour lui donner une profondeur romanesque et pour que le couple marié soit autant un couple d'amants s'étant choisis que les pions d'une union arrangée. Dans notre corpus de bons loups-garous, la critique du mariage est durable et se retrouve notamment dans l'histoire de *Biclarel*, laquelle se montre assez virulente à ce sujet. Adaptation du lai de Marie de France contenue dans la première rédaction de *Renard le Contrefait* conservée dans le ms BNF fr. 1630, lequel date du premier tiers du XIV<sup>e</sup> siècle, l'histoire de *Biclarel* a en effet pour prologue une tirade contre le mariage :

Trop est cilz fox qui se marie  
An fame de jolive vie :  
Ce dou tout ne se viaut souffrir  
Et lui a toute honte offrir  
An touz periz d'ame et de cors,  
Dont il ne sera ja jour hors;  
Et qui leurs cuers bien conneüst,  
Ja an telz periz ne feüst.  
Mes por ce nes connoist nus mais,  
Quar un te di, autre te fais.  
Par Biclaret le peuz savoir  
Qui tres bien t'an dira le voir<sup>871</sup>.

Le premier vers pourrait laisser penser que la critique se dirige contre l'époux (« Trop est cilz fox qui se marie », v. 1) ou le mariage en lui-même, mais, plutôt que l'institution ou le mari, c'est, encore une fois, l'épouse qui est visée par cette critique.

La plupart des contes de bons loups-garous prennent place dans un contexte littéraire précis : « Entre le milieu du XII<sup>e</sup> et la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, écrit Claude Machabey-Besanceney, [...] une vague d'amour submerge 'littéralement' le monde<sup>872</sup> ». Cependant, les loups-garous semblent être restés hors d'atteinte de la déferlante. En effet, si ce corpus traite bien du désir amoureux, il ne faudrait pas pour autant y voir une poétique en faveur d'un libre désir féminin, bien au contraire. À moins de considérer que la misogynie soit une sorte d'affirmation de l'aspect tragique de l'amour tel que l'envisagent les troubadours, les témoins du corpus des bons loups-garous se révèlent tout à fait hermétiques à la poétique du désir développée par ces maîtres-chanteurs et se caractérisent avant tout par leur misogynie. Qu'il dénonce l'amour courtois, qu'il questionne le caractère excessif d'un amour littéraire idéalisé ou qu'il critique le mariage, le conte de loup-garou s'en prend en vérité à un personnage précis, nous l'avons vu : l'épouse.

---

<sup>871</sup> *Biclarel*, v. 1-12, in *Melion and Biclarel, Two old french Werwolf lays*, éd. et trad. Amanda HOPKINS, Liverpool Online Series (Critical Editions of French Texts, 10), 2005, p. 84.

<sup>872</sup> MACHABEY-BESANCENEY Claude, *Le « martyre d'amour » dans les romans en vers de la seconde moitié du douzième à la fin du treizième siècle*, Paris, Champion, 2012, p. 48.

À cette critique de l'épouse présente dans notre corpus de bons loups-garous s'ajoute la question de l'arthurianisation de la figure du loup-garou. Si nous allons traiter de la manière dont l'intégration du loup-garou à la littérature arthurienne s'est faite, c'est-à-dire, de manière assez classique, essentiellement par l'ajout de noms propres, de situations et de dates évoquant ladite matière, la question la plus intéressante est sans doute celle du pourquoi. Le loup-garou arthurien étant sans exception un mari trompé, que la nature de la tromperie soit ou non sexuelle, l'intégration de la figure à la matière de Bretagne peut s'articuler par un projet visant à redonner à l'époux une importance certaine.

L'arthurianisation des mésaventures du mari loup-garou intervient en vérité très tôt, puisque dès le lai de *Melion*<sup>873</sup>, rédigé entre 1190 et 1204<sup>874</sup>, les personnages anonymes ayant un rôle important dans l'entourage du mari trompé portent des noms arthuriens : le roi, anonyme chez Marie et chargé de redonner forme humaine au loup, n'est autre qu'Arthur lui-même, tandis que le *produm* sans nom secondant le roi dans cette quête chez Marie de France<sup>875</sup> porte dans le lai anonyme le nom de Gauvain<sup>876</sup>. Par ailleurs, comme si quelques noms ne suffisaient pas à faire de Melion un authentique garou arthurien, quelques éléments de l'intrigue évoquant la matière de Bretagne sont intégrés au lai anonyme. Ainsi, l'épouse du loup-garou, très peu caractérisée dans le lai de Marie de France, devient dans le lai anonyme la fille du roi d'Irlande<sup>877</sup>. Malgré une description attendue et stéréotypée, sa blondeur et son ascendance royale et irlandaise rappellent en elle Yseult la Blonde<sup>878</sup>. De plus, Melion rencontre son épouse lors d'une *chasse au cerf*, rappelant les chasses au blanc cerf au cours desquelles les chevaliers rencontrent les fées. Bien qu'elle soit très rationalisée, certains détails suggèrent une ascendance féerique de l'épouse de Melion puisqu'elle est née sur une île, l'Irlande, et que l'île est une des apparences que peut prendre l'Autre Monde de la tradition celte<sup>879</sup>. Jeanne-Marie Boivin note par ailleurs que c'est autour du personnage de la fille du roi d'Irlande que « les liens de l'Irlande avec l'Autre Monde se cristallisent dans la littérature romanesque<sup>880</sup> ».

<sup>873</sup> Sur l'arthurianisation du lai de *Melion* : *Melion and Biclarel, Two old french Werwolf lays*, éd. et trad. Amanda HOPKINS, Liverpool Online Series, Critical Editions of French Texts 10, 2005, p. 22-26.

<sup>874</sup> Sur la datation du lai de *Melion*, lire : O'HARA TOBIN Prudence Marie (éd.), *Les lais anonymes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Genève, Droz, 1976, p. 290-292.

<sup>875</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, v. 281, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, *op. cit.*, p. 330.

<sup>876</sup> Lai de *Melion*, éd. ctée, v. 538, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, *op. cit.*, 2011, p. 858.

<sup>877</sup> Sur l'origine irlandaise de l'épouse de Melion lire plus haut, en p. 182-183 et p. 213-214.

<sup>878</sup> Lai de *Melion*, éd. ctée, p. 831, note 1.

<sup>879</sup> STERCKX Claude, *Mythologie du monde celte*, Paris, Hachette, 2009, p. 152.

<sup>880</sup> BOIVIN Jeanne-Marie, « Le Mythe irlandais dans la littérature du Moyen Âge », in Laurence HARF-LANCNER, Dominique BOUTET (dir.), *Pour une mythologie du Moyen Âge*, Paris, ENS, 1988, p. 138.

L'entrée des héros loups-garous dans le monde arthurien se fait également, et ainsi que le notent brièvement Nathalie Koble et Mireille Séguy<sup>881</sup>, par une intégration des aventures de Melion dans une chronologie arthurienne autour du personnage d'Yder, que le garou-loup Melion reconnaît à son écu (v. 354). Dans le *Brut* de Wace composé en 1155 et que l'auteur du lai de *Melion* a très certainement connu<sup>882</sup>, Yder est un soutien d'Arthur dans la guerre que le monarque mène contre les Romains. Or, dans le lai de *Melion*, Arthur se rend en Irlande pour s'assurer de son aide dans la guerre qu'il prépare contre Rome<sup>883</sup>. Yder est un nom récurrent dans la mythologie arthurienne. Deux personnages également nommés Yder apparaissent dans *Erec et Enide*. Le premier est appelé le roi Yder<sup>884</sup> et fait partie du conseil réuni par Arthur pour arbitrer la coutume du baiser. Le second, Yder fils de Nu<sup>885</sup>, est le chevalier dont le nain gifle Erec lors de la chasse au blanc cerf débutant le roman. Erec combat le fils de Nu et envoie le vaincu à la cour d'Arthur, qu'Yder finit par intégrer. Dans le lai de *Melion* n'apparaît qu'un seul Yder, nommé « roi », mais la référence aux préparatifs des guerres d'Angleterre permet de reconnaître Yder, fils de Nu, mentionné aussi dans le *Brut*. Puisqu'Yder fait partie de la suite du roi Arthur dans le lai anonyme, les événements du lai de *Melion* coïncident avec la suite du roman d'*Erec et Enide* dans laquelle Yder n'est pas encore intégré à la maison d'Arthur. L'intégration au chronotope défini par Chrétien est précise.

Yder est aussi le héros d'un roman anonyme et composé dans le premier quart du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>886</sup>, c'est-à-dire, suivant que l'on prenne en compte la fourchette courte ou large de la rédaction du lai de *Melion*, soit peu après, soit au même moment. Le nom de *Melion* n'apparaît pas dans le roman éponyme contant la jeunesse d'Yder, mais les aventures que doit surmonter ce dernier le rendent digne d'épouser la reine Guenloïe et, ainsi, d'accéder à la fonction royale. Ce détail nous permet donc d'affirmer que les événements du lai de *Melion* sont supposés se dérouler également après ceux du roman d'*Yder* puisque ce dernier est appelé roi au vers 851 du lai anonyme.

Dans le lai anonyme, le roi Yder seconde les personnages. C'est à lui, alors qu'il est assis à côté du roi pour un festin, qu'Arthur annonce que le loup n'est pas sauvage<sup>887</sup>, c'est avec

<sup>881</sup> KOBLE Nathalie, SÉGUY Mireille, *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, op. cit., p. 847, note 1.

<sup>882</sup> O'HARA TOBIN Prudence Marie (éd.), *Les lais anonymes*, éd. citée, p. 292.

<sup>883</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 844, v. 337-342 : « Artus en Yrlande venoit, / Car une pais faire i voloit. / Mellé estoient el país, / Acorder vout les anemis. / Sor les Romains voloit conquerre, / Mener les voloit en sa guerre. »

<sup>884</sup> CHRÉTIEN DE TROYES, *Erec et Enide*, éd. citée, p. 10, v. 313.

<sup>885</sup> *Ibidem*, p. 27, v. 1046.

<sup>886</sup> *Romanz du reis Yder*, éd. Jacques Ch. LEMAIRE, Bruxelles, Éditions Modulaires Européennes, 2010. Sur la datation du roman, lire in *ibidem*, p. 13-15.

<sup>887</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 850, v. 424-6 : « Li rois s'en prist a merveillier, / Al roi Ydel dist : « Esgardés ! / Sachiés que cis leus est privés. »

lui que le roi d'Irlande questionne sa fille sur le loup<sup>888</sup>, et c'est enfin en sa compagnie et celle de Gauvain qu'Arthur conduit Melion dans sa propre chambre pour le démorphoser<sup>889</sup>. Si la présence d'Yvain dans le lai anonyme s'explique, quoique discrètement, par son lien privilégié avec un animal, le lion<sup>890</sup>, celle d'Yder n'est pas non plus due au hasard. En tant que fils de Nu(t), Yder peut être considéré comme une littérisation du héros celte Edern ap Nudd. Or, Nudd est le nom gallois de Nuadha à la main d'argent dont nous avons parlé précédemment, possible équivalent de Neachtan Ealcmhar, mari cocufié par Eithne Bóinn et dont le nom, on l'a vu, a des consonances lupines<sup>891</sup>. La présence du roi Yder dans le lai de *Melion* rappellerait donc dans ce lai un arrière-plan celte liant le chevalier aux malheurs conjugaux des maris lupins<sup>892</sup>.

Dans *Arthur et Gorlagon*, la troupe accompagnant le roi Arthur dans sa quête, visant à en apprendre plus sur les femmes, est composée du sénéchal Keu et de Gauvain, mais ces personnages ne jouent aucun rôle dans l'intrigue et participent uniquement du *decorum* arthurien. Il faut dire que l'arthurianisation du thème du mari garou et trompé est consommée dans ce texte en latin. Le héros n'y est pas directement le loup-garou, mais le roi Arthur lui-même, et l'histoire du garou trompé n'est qu'un récit inséré, objet d'une quête menée par Arthur. Si cette variante ressemble plus, on a pu le voir, à celles d'autres témoins, peut-être plus archaïques, du conte du mari trompé, tels le *Mabinogi de Math* ou le conte de *Balai et Boti*, qu'aux contes de loups-garous proprement dits, l'arthurianisation de l'homme loup passe là encore par l'onomastique puisque le nom de Gorlagon serait, selon Georges Kittredge<sup>893</sup>, apparenté à celui du roi Gurgaran du *Perlesvaus*<sup>894</sup>. La *Narratio* se serait donc, elle aussi, étoffée d'une référence à l'un des nombreux personnages du monde arthurien, ce qui renforce l'arthurianisation du loup-garou.

En vérité, mis à part le lai de Marie de France, tous les témoins littéraires dans lesquels le loup-garou changeant de forme campe un mari trompé par son épouse sont arthurianisés. Le thème du loup-garou cocu est donc aujourd'hui indissociable de la matière arthurienne :

<sup>888</sup> *Ibidem*, p. 856, v. 527-532 : « Lis rois [d'Irlande] s'en est d'iluec tornés, / En sa cambre s'en est entrés ; / Le roi Ydel o lui mena. / Tant le blandi et losenga / Qu'ele li a l'anel doné ; / Il l'a al roi Artu porté. »

<sup>889</sup> *Ibidem*, p. 858, v. 543-546 : « Li rois a Gavain apelé, / Si a od lui Ydel mené. / En une cambre l'en mena ; / Quant il fu ens, l'uis si ferma. »

<sup>890</sup> Sur le lion d'Yvain et le loup-garou, lire HÜE Denis, « De quelques transformations animales », in *Actes du colloque du CUERMA 1998, Senefiance* 42, 1999, p. 233-253, ici p. 246-251.

<sup>891</sup> Sur Eithne Bóinn, Neachtan Ealcmhar et la correspondance *olc, elc* / loup, lire en II. 2. 2 la misogynie dans les contes médiévaux de bons loups-garous, p. 243.

<sup>892</sup> On peut s'interroger une transmission de ce type, mais il est aussi possible que des légendes aient circulé à l'oral.

<sup>893</sup> KITTREDGE George Lyman, *Arthur and Gorlagon*, Boston, Gynn & Company Publishers, 1903, p. 203

<sup>894</sup> Lire en II. 1. Le loup-garou et le conte du mari trompé, p. 178.



l'arthurianisation du motif passe par l'ajout de noms propres, d'un chronotope, de motifs, évoquant la matière littéraire en question. Une fois assimilé, le loup-garou peut se manifester dans un roman arthurien comme si l'« arthurianité » du mari garou allait de soi. Ainsi, dans l'histoire de Biclarel, les chevaliers accompagnant le roi ne sont plus nommés. Dans d'autres cas, même la tromperie est passée sous silence, preuve qu'elle ne servait qu'à assimiler le loup-garou à la matière arthurienne. À la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, le héros loup-garou peut apparaître dans un roman arthurien sans qu'il soit nécessaire de faire référence à ses mésaventures amoureuses ni même à ses changements de forme. Dans le roman d'*Escanor* composé vers 1280 par Girard d'Amiens, Keu participe à un tournoi pour lequel il se range contre les chevaliers de la Table Ronde. Après plusieurs victoires, Keu se dirige vers un autre adversaire :

Vers Bisclaret s'en vint maintenant,  
Qui tout le jor l'avoit bien fait :  
Mais il estoit a fin sohait  
Unz des biaux josteors du monde  
Et s'ert de la Table Roonde  
Compainz assez nouvelement<sup>895</sup>.

Faire du baron loup-garou un chevalier de la Table Ronde, quel meilleur moyen de l'intégrer à la geste arthurienne ? Une question se pose malgré tout : ce personnage nommé Bisclaret est-il bien loup-garou ? Le lien semble se faire par le biais du lai de *Melion*. En effet, la présence de la reine d'Irlande assistant au combat<sup>896</sup> peut orienter le lecteur vers l'épouse du chevalier Melion. Quant à la bête, elle devient comme pour Yvain et Guillaume de Palerne un emblème figurant sur l'écu : Bisclaret « l'escu portoit mout noblement / D'or au demi liepart de geules<sup>897</sup>. » Peut-être y a-t-il dans cet écu une référence cryptée au chevalier Melion ? En effet, selon Michel Pastoureau, le léopard est symboliquement le pendant négatif du lion<sup>898</sup>. On pourrait donc appeler ce mauvais lion le « Mauleon », ou « Melion ».

Le remaniement tardif en dialecte champenois du lai du *Bisclavret*, composé entre 1319 et 1322, conte l'histoire de *Biclarel*. C'est une sorte de mélange des lais du *Bisclavret* et de *Melion*, prouvant que les différentes incarnations du garou cocu arthurien ont pu être considérées comme un unique personnage. Le baron de Marie de France est devenu chevalier comme Melion. De plus, si comme dans le lai du *Bisclavret*, les chevaliers accompagnant le roi ne

---

<sup>895</sup> GIRARD D'AMIENS, *Escanor*, éd. Richard TRACHSLER, Genève, Droz, 1994, v. 3810-3815.

<sup>896</sup> *Ibidem*, v. 3853.

<sup>897</sup> *Ibidem*, v. 3816-7.

<sup>898</sup> PASTOUREAU Michel, « Qui est le roi des animaux ? », in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, XV<sup>e</sup> congrès « Le monde animal et ses représentations au Moyen Âge (X<sup>e</sup> – XI<sup>e</sup> siècles)*, Toulouse, 1984, p. 135-137.

sont pas nommés, en revanche la description du loup *Biclarel*, « grans et corsus<sup>899</sup> » est la même que dans le lai de Melion : « Leus devendrai [dit le héros] grans et corsus<sup>900</sup>. » Cette version médiévale tardive des déboires du mari garou et cocu témoigne de la progression de l'arthurianisation du héros de Marie de France, car contrairement au Bisclaret du roman d'*Escanor*, nouveau venu (*assez nouvelement*) de la chevalerie arthurienne, Biclarel est, lui, un chevalier de la *meson le roy Artu*, comme si, avec les années, la présence du héros de Marie de France dans la geste arthurienne avait fini par être acceptée :

Biclarel fu uns chevaliers –  
Hardiz et courageux et fiers,  
Pleins de noblece et de vertu  
De la meson le roy Artu<sup>901</sup>.

Après qu'il a été simplement *compainz* dans le roman d'*Escanor*, l'intégration du loup-garou à la matière arthurienne est consolidée et formulée de manière on ne peut plus claire dans l'histoire de *Biclarel*.

Le processus d'arthurianisation du garou s'accompagne d'une question revenant chez plusieurs de nos témoins, celle de la confiance qu'un homme peut placer en son épouse<sup>902</sup>. Cela témoigne du fait que le conte de loup-garou est tributaire d'un contexte littéraire, marqué par une certaine suspicion à l'égard du mariage, tout comme le vœu de Melion rappelle que la grande époque du garou en ancien français est aussi celle des troubadours. Dans le roman un peu postérieur d'*Escanor*, un lien entre le chevalier garou et l'amour courtois est également établi, puisque Bisclaret est battu par « *Kez, qui fine Amors aloit / Conduisant [...]*<sup>903</sup> ». Cependant, le corpus des bons loups-garous n'est pas non plus le théâtre d'une véritable réflexion : la *fin'amor* n'y apparaît guère, sinon au détour d'une phrase, et les réflexions contre le mariage relèvent, encore, d'un stéréotype misogyne plutôt que d'une interrogation poussée. La popularité du loup-garou durant les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles n'est sans doute pas étrangère à son intégration dans la nébuleuse arthurienne, alors en vogue elle aussi, mais la raison de cette assimilation reste problématique puisque c'est une représentation très particulière de la créature qui est retenue : le garou mal-marié.

<sup>899</sup> *Biclarel*, v. 43, éd. Amanda HOPKINS (*Melion and Biclarel, Two old french Werwolf lays*, éd. et trad. Amanda HOPKINS, Liverpool Online Series, Critical Editions of French Texts 10, 2005).

<sup>900</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 834, v. 164. Sur les ressemblances entre l'histoire de *Biclarel* et le lai de *Melion*, lire la préface d'Amanda Hopkins à son édition conjointe des deux lais : *Melion and Biclarel, Two old french Werwolf lays*, op. cit., p. 22-26.

<sup>901</sup> *Biclarel*, éd. citée, v. 13-16.

<sup>902</sup> Formulée dans la morale du lai de *Melion*, l'interrogation revient dans la *Narratio* et au début de l'histoire de Biclarel, voir II. 2. 2 La misogynie dans les contes médiévaux de bons loups-garous, p. 222.

<sup>903</sup> GIRARD D'AMIENS, *Escanor*, éd. citée, v. 3822-3.

Quoiqu'il en soit, bien qu'il soit vecteur de l'assimilation du loup-garou à la matière arthurienne, ce type bien précis de loup-garou n'en est pas, pour autant, ontologiquement arthurien.

En effet, loups et garous traînent la réputation d'être mal-mariés bien au-delà de notre corpus de bons loups-garous. On pense, bien entendu, au loup Ysengrin mais d'autres témoins prouvent l'opposition d'une figure lupine et d'une épouse, notamment le *Miroir de Mariage* qu'Eustache Deschamps compose dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. Le titre du chapitre XII du *Miroir*, *Exemple de la dure servitude de mariage par celui qui juga le loup pris a estre marié pour le plus grant langour qu'il peust penser*, résume bien le propos de l'histoire que rapporte le narrateur. Un enfant bagarreuret trublion rappelant le jeune diable Robert s'en prend, comme certains garous, aux vêtements : « Il batoit la gent et frapoit, / Des fillettes les huis rompoit ; / Il leur dessiroit leur cotelles<sup>904</sup>. » Au grand dam de son père, le caractère du jeune homme ne s'adoucit guère avec les années, aussi l'un de ses amis lui conseille de le marier. Cela semble opérer : « [...] Lors devint saige, / Car sa femme l'aguillonnoit, / De nuit et par jour le poingnoit / Et l'enveoit a ses ouvriers<sup>905</sup>. » Ainsi *domptez*, le mari dépérit : « Maigres, sès, et descoulorez, / Tristes, dolens et esplorez ; / Domptez fut com beuf a char-rue, / Plus fiert ne frape ne rue<sup>906</sup>. » De plus, son épouse lui reproche également la moindre absence, avançant comme les épouses des garous, le soupçon d'adultère<sup>907</sup>. Encore une fois, l'absence rend l'absent potentiellement monstrueux.

Un an a passé lorsqu'une meute de loups anthropophages fait irruption dans la contrée :

Il fut une course de leux  
Enrragiez, fors et perilleux,  
Ravissans et femmes et hommes ;  
Petiz enfans en grosses sommes  
Prindrent, ravirent, estranglerent,  
*Et du bestail petit curerent :*  
*Ne mangeoient que char humaine ;*  
Plus de cent en une sepmaine  
Et destuirent sur le païs<sup>908</sup>.

<sup>904</sup> EUSTACHE DESCHAMPS, *Le Miroir de mariage. Œuvres Complètes*, t. 9, éd. Gaston RAYNAUD, Paris, Firmin Didot (SATF), 1894, p. 30, v. 827-829.

<sup>905</sup> *Ibidem*, p. 32, v. 884-7.

<sup>906</sup> *Ibidem*, p. 32, v. 903-906. Levers 904 (*Maigres, sès, et descoulorez*) semble se retrouver dans un poème datant environ de 1537 et intitulé Chicheface qui mange toutes les bonnes femmes : « Chicheface suis appelée, / Mesgre, seiche et desolee. / Et bien y a droit et raison, / Car je ne mange seulement / Que femmes qui font le commant / De leurs maris toute saison, / Et qui regissent la maison / Sans faire leur mari marry. » Cité par : MÉNARD Philippe, « Le dit de Chicheface, à l'origine d'une tradition folklorique », in Dominique VIGNAU (dir.), « *Imprimer au cœur d'homme fermeté d'espérance* », *Moyen Age et Renaissance, Hommage au Professeur François Rouy*, Nice, Publications de la Faculté de lettres, 1995, p. 75-90.

<sup>907</sup> *Ibidem*, p. 32, v. 888-93 : « Ore lui donnoit doulz baisiers, / Autre foiz se clamoit chetive, / Disans par parole soutive : « Pourquoi revenez vous si tart ? / Certes vous amez autre part, / Et voy que vous ne m'amez rien. »

<sup>908</sup> *Ibidem*, p. 33, v. 921-9.

Cette chasse au loup n'est pas sans rappeler celles présentes dans les contes de bons loups-garous, et, là encore, une battue est organisée, mais le chef de meute, « uns vieulz loups grans et chenus, / qui estoit li pires tenus<sup>909</sup> », est pris vivant. Tandis que les villageois rivalisent d'idées pour tuer la bête (écarteler, démembrer, pendre, crever les yeux, brûler vif), c'est au héros mal-marié qu'il revient de décider de son sort. Ce choix ne tient pas du hasard tant le vieux loup semble un pendant animal de l'enfant turbulent qu'était le héros, « le pire, / le plus mauvés qu'on peust trover<sup>910</sup> ». Sans tergiverser, le mal-marié formule la peine que doit, selon lui, subir le loup :

Lors dist : « Puisqu'ainsi le fault faire,  
 Je juge, pour plus souffrir haire  
 Au leu, que il soit mariez,  
 Et jamais ne le hairiez  
 Aultrement mais que donnez femme ;  
 Et je vous jure que par mon ame  
 Qu'avoir ne puet plus grant tourment<sup>911</sup>. »

Les villageois n'écoutent pas le héros, pourtant le message est limpide. Le pire des châtements est le mariage. Le loup sanguinaire, si terrible soit-il, aurait trouvé en l'épouse une souffrance plus grande encore que la mort.

Ainsi que le montrent déjà des textes plus anciens comme la *Vita Gengulfi* de Hrotsvita de Gandersheim ou, du côté moyen irlandais, la *Courtise d'Etaine*, le personnage à la tournure lupine mal-marié et trompé n'est pas ontologiquement arthurien et l'on peut d'ailleurs supposer que dans le *Satiricon*, le mari de Mélissa, pourtant donné pour mort par son amant Niceiros, n'est autre que le militaire *uersipellis*. Bien qu'elles soient le pivot des contes de bons loups-garous, ces mésaventures conjugales ne sont donc pas qu'une particularité due au processus d'arthurianisation de cette créature. La popularité du loup-garou durant les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles n'est sans doute pas étrangère à son intégration à la nébuleuse arthurienne, alors en vogue elle aussi, mais la raison de cette assimilation est problématique dans la mesure où c'est une représentation très particulière de la créature qui est retenue : le garou mal-marié. Avec l'arthurianisation du garou, il pourrait tout simplement s'agir de renouveler le propos arthurien par l'ajout d'une figure dont la popularité est avérée. Cependant, quel est l'intérêt pour cette geste peuplée de valeureux chevaliers aurait la simple récupération d'un héros aussi peu glorieux que le garou cocu si elle ne s'accompagne pas d'un discours ou d'une critique la justifiant ? De fait, la manière peu glorieuse dont le loup-garou entre dans la matière arthu-

<sup>909</sup> *Ibidem*, p. 34, v. 949-50.

<sup>910</sup> *Ibidem*, p. 30, v. 825-6.

<sup>911</sup> *Ibidem*, p. 35, v. 993-9.

rienne – c’est un mari trompé – est en vérité plutôt étrange. En effet, la tromperie conjugale est un thème qui dépasse, et de loin, les frontières de la matière bretonne et arthurienne, et c’est déjà la tromperie de Gengulf par son épouse qui lui valut l’élévation au rang de saint. La question qui se pose est donc celle de l’articulation : pourquoi la tromperie féminine est-elle devenue vecteur de l’arthurianisation du loup-garou ? Cela pourrait laisser penser que le garou cocu a cristallisé une critique de la littérature arthurienne mettant trop en avant les prouesses valeureuses de certains amants notoires, soit littéraires comme Lancelot ou Tristan, soit plus réels comme les figures d’amants mises en scène par les troubadours<sup>912</sup>.

Peut-on par ailleurs lier l’intégration du loup-garou à la matière arthurienne et une condamnation implicite de la *fin’amor* ? Quand bien même des références à l’amour courtois ont pu être relevées en lien avec des personnages loups-garous, dans le lai de *Melion*, dans le roman d’*Escanor*, la critique directe de la *fin’amor* est peu présente dans notre corpus. En dépit de cette absence de critique, il semble toutefois que ce corpus soit lié à l’influence grandissante de la lyrique des troubadours et que la figure du loup-garou témoigne des échanges culturels entre le Nord et le Sud.

On sait, d’un côté, que les troubadours connaissent la matière de Bretagne. Ainsi, chez Bernart de Ventadour, le célèbre amant Tristan, lui-même auteur de lai d’après certains textes, devient « le référent explicite du poète dans une chanson où celui-ci répète qu’il se meurt d’amour<sup>913</sup> » :

Plus trac pena d’amor  
de Tristan l’amador,  
que n sofrí manhta dolor  
per Iseut la blonda<sup>914</sup>.

La cour d’Angleterre fut à cette époque le théâtre d’intenses échanges culturels. Certains troubadours occitans y ont séjourné. Bertran de Born (c. 1140 – c.1215) s’y trouve par exemple en 1182 et y devient proche du fils d’Henri II, Henri le jeune roi. Il s’implique également dans les querelles de succession d’Aquitaine entre les fils du roi d’Angleterre, Richard Cœur de Lion et Henri le Jeune. Aux côtés de ce dernier, le troubadour aura sans doute rencontré le clerc anglais Gervais de Tilbury, né en 1155 et ayant fréquenté les écoles et la cour d’Henri II Plantagenêt avant de devenir un soutien et conseiller d’Henri le Jeune Roi, couron-

---

<sup>912</sup> Quoique la dimension autobiographique des troubadours soit à considérer avec prudence.

<sup>913</sup> TOURY Marie-Noëlle, *Mort et Fin’Amor dans la poésie d’oc et d’oïl aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Champion, 2001, p. 47.

<sup>914</sup> BERNART DE VENTADOUR, *Chansons d’Amour. Troubadour du XII<sup>e</sup> siècle*, éd. et trad. Moshé LAZAR, Paris, Klincksieck, 1966, p. 74. Traduction : « J’endure peine d’amour plus grande / Que Tristan l’amoureux / Qui souffrit maintes douleurs / Pour Iseut la blonde. »

né en 1170. Gervais de Tilbury quitte la cour d'Angleterre après 1183, sans doute à la mort d'Henri le Jeune Roi pour aller enseigner le droit à Bologne<sup>915</sup>.

Plusieurs des évocations médiévales du loup-garou viennent d'auteurs ayant gravité autour de la cour d'Henri II Plantagenêt, comme par exemple Giraud de Barry, aumônier du roi et auteur du récit contant la rencontre d'un prêtre et d'un couple de loups-garous dans la *Topographia Hibernica*<sup>916</sup>. Bien que ses récréations soient dédiées à l'empereur germanique Othon IV de Brunswick, Gervais de Tilbury, la cour d'Henri II fut, on le sait, le théâtre d'échanges culturels entre les intellectuels « anglais » et les troubadours, ainsi que le point de friction entre plusieurs traditions littéraires. Alphonse I<sup>er</sup>, comte de Provence de 1166-1196, fut placé, enfant, sous la protection d'Henri II et il sera, lui, le mécène d'un grand nombre de troubadours<sup>917</sup>. Véhiculées par les jongleurs, les lais sont des formes chantées que des auteurs comme Marie de France ont mises par écrit. « [Les] jongleurs bretons, nous dit Denis Hüe, se sont à l'évidence frottés à une tradition nouvelle et exogène, la tradition courtoise, déjà bien implantée dans le Sud, et qui s'épanouit dans une production lyrique connue, celle des troubadours. Autour d'Henri se trouvaient, on le sait, Bertran de Born aussi bien que Gautier Map, des Méridionaux et des Gallois, et l'amour courtois, pour se développer aussi vite, a dû avoir ses défenseurs bien avant que les textes écrits ne l'attestent. L'amour et, davantage, le raffinement des mœurs sont alors des nouveautés, des questions d'actualité[...]»<sup>918</sup>.

Le loup-garou n'y fait pas exception et si Marie de France ne mentionne ni les troubadours ni le Sud de la France dans son *Bisclavret*, son quasi contemporain Gervais de Tilbury rapporte dans ses *Récréations* deux faits prenant place en Auvergne, dans l'évêché de Clermont, et qui pourraient, nous semble-t-il, tenir du jeu littéraire. En effet, en ancêtre des ethnologues folkloristes, Gervais tient certaines des histoires qu'il rapporte de témoins oculaires. Il a ainsi recueilli le témoignage d'une mère, de Beaucaire, dont les dracs ont emporté le fils au fond des eaux<sup>919</sup>. Cela ne l'empêche pas d'invoquer Nabuchodonosor quelques lignes plus

---

<sup>915</sup> Sur les éléments biographiques concernant Gervais de Tilbury, nous nous référons à Annie Duchesne et à son introduction à Gervais de Tilbury, *Le Livre des Merveilles*, traduit et commenté par Annie DUCHESNE, Paris, Les Belles Lettres (La Roue aux Livres), 1192, p. 1-17.

<sup>916</sup> Sur cet épisode de la *Topographie*, lire plus haut en I. 2. 2 L'humanité du loup-garou ?, p. 110-117.

<sup>917</sup> AURELL Martin, *La Vielle et l'épée. Troubadours et politique en Provence au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 1989, p. 34-6. Pas moins de dix-sept troubadours, nous dit Martin Aurell (p. 34), ont profité du mécénat d'Alphonse II. Alphonse I<sup>er</sup> d'Aragon, comte de Provence, est connu aussi sous le nom d'Alphonse II comte de Barcelone (entre autres) et d'Alphonse le Chaste ou Alphonse le Troubadour. Les premiers témoignages d'une poésie politique en Provence datent de son règne.

<sup>918</sup> HÜE Denis, « Marie de France exemplaire ». *Rémanences, Mémoire de la forme dans la littérature médiévale*, Paris, Champion (Essais sur le Moyen Âge 45), 2010, p. 237-248, ici p. 240.

<sup>919</sup> GERVAIS DE TILBURY, *Otia Imperialia*, éd. et trad. S. E. BANKS et J. W. BINNS, Oxford, Clarendon Press, 2004 ; DUCHESNE Annie, « Miracles et merveilles chez Gervais de Tilbury », in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, XXV<sup>e</sup> congrès, Orléans, 1994, p. 156.

loin, l'exemple paradigmatique du discours clérical sur la métamorphose. On a relevé, chez Gervais de Tilbury, l'existence d'un « conflit [...] entre une conception 'populaire' et une conception cléricale de la métamorphose<sup>920</sup> », mais pour ce qui est de ses anecdotes sur les loups-garous, les incongruités chronologiques que nous allons montrer concernant les deux troubadours cités par l'érudit, les références au loup-garou populaire ainsi qu'à la ville de Luch, peuvent laisser penser que Gervais a, en quelque sorte, voulu s'exercer à la *Razo*.

Le second cas que rapporte Gervais touche un chevalier portant le nom mystérieux de Calcevaria et se passe entre les évêchés de Viviers et de Mende, près du château de Luch<sup>921</sup>. Si l'information ne lui est pas transmise par un témoin oculaire, Gervais ne fait probablement pas le choix de cette ville au hasard. C'est, en effet, déjà, dans une ville nommée Luque qu'Amadas est atteint de folie furieuse en apprenant le mariage d'Ydoine<sup>922</sup>. Or, ce roman anonyme composé entre 1190 et 1220 est, pour ainsi dire, contemporain de la rédaction des *Récréations* par Gervais de Tilbury. Il est probable qu'une ville nommée Lucque soit connue pour ses garous à cette époque, mais, à dire vrai, c'est dans la première des anecdotes que l'hypothèse du jeu littéraire se révèle la plus plausible. Le responsable de la métamorphose en loup du noble déshérité Raimbaldus de Pineto (que l'on traduit généralement par Pouget<sup>923</sup>) y est un certain Pontius de Capitolio dans lequel la critique a voulu reconnaître le troubadour et chevalier Pons de Capdeuil<sup>924</sup> (ca. 1190-1237). Quant à Raimbaut, si la traduction *Pineto - Pouget* s'avère exacte, il pourrait s'agir de Raimbaut, seigneur d'Orange, d'Aumélas, de Courthésou... et de Pouget. Ce troubadour naît en 1147 à Orange et sa période d'activité est à dater de 1160 jusqu'à sa mort vers 1173. Le différend entre Pons de Capdeuil et Raimbaut de Pouget n'est pas connu par ailleurs, et pour cause, l'identification des personnages aux deux troubadours pose des problèmes de chronologie, car Pons naît dans les années qui suivent la mort de Raimbaut de Pouget, ce qui est préjudiciable à une rencontre des deux troubadours. De plus, si Gervais de Tilbury entend parler de ces deux troubadours, c'est certainement plus tard, lors de son séjour à Arles en 1189 où il restera jusqu'en 1214, date à laquelle, devenu maréchal d'empire pour le royaume d'Arles, il suit l'Empereur à Brunswick. C'est donc pro-

---

<sup>920</sup> HARF-LANCNER Laurence, « La métamorphose illusoire, Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales ESC*, 40, 1985, p. 208-226, p. 218.

<sup>921</sup> GERVAIS DE TILBURY, *Otia imperialia*, éd. citée, III, 120. Sur les données auvergnates des *Otia*, lire : MEUNIER René, « Le fonds auvergnat, provençal et alpestre dans les *Récréation Impériales* de Gervais de Tilbury et le *Récréatoire morale* de Pierre Besuire », *Annales de l'Université de Poitiers*, 1948-1954, p. 151-161.

<sup>922</sup> *Amadas et Ydoine*, éd. John R. REINHARD, Paris, Champion (CFMA), 1998. Envoyé par Ydoine, le messager Garinet y voit notamment un Amadas fou furieux poursuivit par la foule qui lui jette des pierres (v. 2661-2786).

<sup>923</sup> Par exemple, chez : SCONDUTO Leslie, *Metamorphoses of the Werewolf: A Literary Study from Antiquity through the Renaissance*, Jefferson, n.c. ; London, McFarland and Company, 2008, p. 36-38.

<sup>924</sup> MEUNIER René, « Le fonds auvergnat, provençal et alpestre », art. cité, p. 152.

blement à Arles que le clerc devenu chevalier termine les *Récréations*, vers 1210-1215. Pons de Capdeuil aurait alors environ entre 20 et 25 ans. Cependant, le clerc anglais a augmenté et modifié le manuscrit qu'il avait gardé jusqu'en 1219<sup>925</sup> et il a donc peut-être connu le troubadour de Capdeuil ou, tout du moins, entendu parler de lui.

Ces incongruités chronologiques, à supposer que les deux troubadours soient correctement identifiés, laissent à penser que Gervais l'érudit pourrait s'être adonné à un jeu littéraire. Gervais de Tilbury connaît le loup-garou par le folklore celte et, peut-être, également par le lai de Marie de France. Cependant, on peut imaginer qu'au contact de Bertran de Born, le clerc anglais aura eu vent de loups-garous occitans dès son séjour à la cour d'Angleterre, peut-être même des péripéties lupines chantées par Peire Vidal, et qu'il aura, plus tard, voulu s'essayer à la biographie fictive en mêlant, à la manière d'un auteur de *Razo*, des traits issus des croyances populaires, des éléments empruntés au discours clérical, peut-être à Guillaume d'Auvergne<sup>926</sup>, ainsi que quelques noms de troubadours connus.

Le loup-garou témoigne donc des échanges culturels et littéraires entre le Sud de la France et les érudits de la cour d'Angleterre. À ce titre, il est tentant d'affirmer que l'introduction de la figure du loup-garou, en tant qu'entité particulière et être changeant de forme, dans le groupe des maris trompés et arthuriens pourrait avoir pour cause les échanges culturels entre des érudits gravitant autour de la cour d'Angleterre et des troubadours. Par ailleurs, cela expliquerait, d'une part, que dans la vie de Gengulf datant du X<sup>e</sup> siècle ou un texte tenant du mythe comme la *Courtise d'Etaine*, le mari trompé n'a du loup que le nom (*ulf* et *elc/olc*) et le fait d'être cocu, tandis qu'il subit une métamorphose à partir du lai de Marie de France et, d'autre part, que la *Vita Ronani* bretonne datant environ de 1230 fait, elle aussi, explicitement référence au loup-garou changeant de forme dans les accusations que la sorcière Keban porte à l'encontre du saint, alors que les garous celtes ont plutôt tendance à se dédoubler, comme on peut le lire dans le dernier tiers du XI<sup>e</sup> siècle chez Patrick de Dublin<sup>927</sup>.

Si le fonds mythique du corpus associe l'animal loup et les déboires amoureux d'un homme, la figure du loup-garou se métamorphosant, ce n'est qu'une hypothèse, serait donc, elle, introduite dans ce corpus médiéval par les échanges culturels entre la cour d'Henri II et les garous occitans. À supposer bien sûr que l'on puisse établir une continuité entre les *Vitae*

---

<sup>925</sup> CALDWELL J. R., « Gervaise of Tilbury's Addendas to his *Otia Imperialia* », *Medieval Studies*, 24, 1962, p. 95-126.

<sup>926</sup> Le passage du *De Universo creaturam* de Guillaume d'Auvergne contant la guérison d'un loup-garou possédé par le diable figure en I. 2. 1 *Se vertere in lupos* : les garous anonymes et la tournure lupine, p. 101.

<sup>927</sup> PATRICK DE DUBLIN, *De mirabilibus Hibernie* XVI « De hominibus qui se uertunt in lupos », in *The writings of bishop Patrick 1074-1084*, éd. Aubrey GWYNN, Dublin Institute for advanced studies (Scriptores Latini Hiberniae I), 1955. La citation est à lire en I. 2. 1 *Se vertere in lupos* : les garous anonymes et la tournure lupine, p. 103.



et le corpus littéraire. Au-delà de ces hypothèses et sans non plus pouvoir affirmer que le conte de bons loups-garous adopte un discours critique à l'encontre de la *fin'amor*, les quelques brèves références décelées dans le corpus littéraire garouesque indiquent que ce dernier s'inscrit dans un contexte littéraire précis, et qu'il en est à la fois un relais et un témoin.

### II. 3. 2 le loup(-garou), une figure du mal-aimé

Témoins donc d'un contexte littéraire précis – les échanges entre deux types de représentations de l'amour entre la fin du XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle – sans forcément y prendre partie, les différents textes composants le corpus de bons loups-garous contrastent quelque peu avec les chants des troubadours en ce qu'ils sont caractérisés, d'un côté, par une commune absence de distanciation vis-à-vis de la tromperie féminine et des malheurs du mari garou et cocu et, de l'autre, par une misogynie exacerbée. Cela se concrétise notamment par le fait qu'infidélité féminine et prostitution sont constamment renvoyées dos à dos. Pour ce faire, notre corpus use d'un élément de comparaison, souvent de manière implicite, la louve, laquelle est une métaphore du désir féminin, celui de la mère autant que celui de l'amante, dans ce qu'il a d'indépendant et donc, semble-t-il, de dangereux pour l'homme. Nous verrons cependant que le rapport du garou-homme à cette nouvelle tournure lupine ne se résout pas toujours d'une manière identique. En effet, si la louve incarne le désir féminin, c'est, en vérité, l'absence de ce même désir au sein d'une entité couple qui fait du mari garou un véritable monstre. Dans un groupement de textes que nous allons à présent étudier, la peau de loup, quoiqu'elle matérialise encore le désir féminin, semble faire de ce désir une chose, à première vue du moins, inoffensive, de sorte que celui qui est l'objet de ce désir, ou croit/souhaite l'être, peut revêtir ladite peau. Or, nous le verrons, c'est bien souvent à ses dépens que l'amant se revêt de la peau de la louve, qu'il pense pouvoir être sien un désir qui ne lui est pas destiné. En un mot, le garou est tout autant un amant éconduit qu'un mari trompé. Cependant, contrairement au très sérieux corpus des maris garous et cocus, la peau du loup crée, semble-t-il, dans celui des amants garous et éconduits un effet de distanciation permettant l'irruption d'une certaine forme de drôlerie, voire de ce que le lecteur moderne pourrait identifier à de l'ironie.

#### *Le choix de la louve*

Il est connu que le nom latin de la louve, *lupa*, désigne une débauchée, une prostituée ou plus largement une femme marginale<sup>928</sup>, par exemple dans une comédie de Plaute (c. 254 –

---

<sup>928</sup> ERNOUT Alfred, MEILLET A., ANDRÉ Jacques, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1985, entrée « *lupa* ».



Nous verrons un peu plus loin qu'au Moyen Âge la louve est connue pour choisir le plus laid de ses prétendants. Cet extrait nous confronte à une occurrence ancienne du thème du « choix de la louve », puisque celle qui porte le surnom de Lyciscaë, évoquant le loup, quitte le lit d'un empereur pour celui d'un bordel. De plus, la description que Juvénal fait de Messaline n'est pas uniquement celle de la femme amante trompant son mari Claude. En effet, le satiriste s'adresse également au fils de l'Impératrice, Britannicus, pour évoquer les attributs maternels (le sein, le ventre ayant porté le fils) que la femme mère « détourne » en les prostituant. Utiliser l'image de la louve pour évoquer la femme tend, déjà chez Juvénal, à ne pas dissocier mère et amante. C'est une caractéristique que l'on retrouve, on l'a vu, dans les contes de bons loups-garous.

Le fait qui suit est moins couramment signalé : *λύκος* a aussi servi de sobriquet à des débauchés masculins<sup>935</sup>, « par extension », selon Alfred Ernout, de son sens féminin<sup>936</sup>. Cependant, en l'absence d'exemples, cette affirmation donne l'impression d'être sous-tendue par l'idée que la luxure féminine aurait contaminé l'homme jusque dans l'onomastique et n'est pas tenable.

Au Moyen Âge, le sens figuré du mot *lupa* était connu également de la langue d'oc. A la toute fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>937</sup>, le poète occitan Matfre Ermengaud (1246-1322) utilise le mot « loba » dans son *Bréviaire d'amour* au sens de prostituée, ce qui tend à montrer que ce mot a une acception figée dans le discours sur les rapports amoureux :

E majormen se deu guardar  
domna quez enten en amar  
e vol mantener pretz cabal  
que non ame guarson d'osdal  
ni home de vil natura  
ni de trop laja figura,  
quar no mou mas d'orzeza  
e de sobre-gran vileza,  
*efai ben semblan de loba*

<sup>934</sup> JUVÉNAL, *Satires*, éd. citée, VI, v. 115-125. Traduction : « Écoute ce que Claude a supporté. Dès que sa femme le voyait endormi, osant préférer un grabat à son lit du Palatin, l'Augusta courtisane prenait des capes de nuit et s'échappait avec une seule suivante. Ses cheveux noirs cachés sous une perruque blonde, elle entre dans la tiédeur du lupanar aux tapisseries usées ; une cellule vide lui est réservée, et là, sous l'inscription mensongère de « Lycisca », les seins maintenus par un réseau d'or, elle prostitue sa nudité et découvre ces flancs qui t'ont porté, ô généreux Britannicus ».

<sup>935</sup> PLAUTE, *Comédies*, t. III, op. cit., p. 144, note 1.

<sup>936</sup> Lire aussi : ERNOUT Alfred, MEILLET A., ANDRÉ Jacques, *Dictionnaire étymologique*, op.cit., 1985, entrée « lupa » : « La lubricité ayant été attribuée à la louve et non au loup, l'emploi de *λύκος* pour désigner les débauchés est peut-être un reflet du sens de *lupa*. »

<sup>937</sup> Sur la datation de ce long poème, lire : RICKETTS Peter R., *Matfre Ermengaud (1246-1322) et le Breviari d'Amore*, PU Perpignan, 2012, p. 18-21. Le poète indique qu'il commence le bréviaire en 1288 et qu'il en a écrit les deux tiers en 1290.

*que pren lo plus vil que troba*<sup>938</sup>.

Ce n'est pas la première fois que nous rencontrons la locution « faire semblance de loup », puisqu'elle apparaît, nous l'avons vu, au XII<sup>e</sup> dans *Fierabras*. Le sens en diffère cependant en fonction du sexe de son référent. En effet, tandis qu'elle est utilisée dans la chanson de geste pour désigner le mime loupin d'un guerrier souhaitant effrayer son adversaire<sup>939</sup>, le poète occitan s'en sert pour caractériser une femme de petite vertu. Par ailleurs, les deux derniers vers de la citation du bréviaire de Matfre Ermengaud attestent de la survivance au Moyen Âge de la croyance selon laquelle la louve pose son dévolu sur le plus laid de ses prétendants<sup>940</sup>.

Pour ce qui est de la Loba chantée par Peire Vidal, la question s'est posée de savoir s'il s'agissait du vrai nom de la dame ou d'un *senhal*, d'un surnom poétique dont les troubadours étaient coutumiers pour désigner leur muse<sup>941</sup>. L'on sait aujourd'hui que le nom de Loba était donné aux femmes en Occitanie, autant que ceux de Loup, Lop, voire même Loubat l'étaient aux hommes<sup>942</sup>. De toute façon, que Loba soit un authentique nom de personne n'empêche pas Peire Vidal d'avoir brodé sur le sens courtois du mot.

Dans son édition à l'*Epidicus*, Alfred Ernout<sup>943</sup>, note que le parallèle entre la femme et la louve repose sur deux points :

- La louve passait pour une femelle particulièrement ardente.
- Les amants sont souvent comparés à des moutons dont les courtisanes font leur proie.

Nous n'avons pas trouvé d'attestation pour le premier de ces points, mais un exemple illustrant le second figure en effet dans l'*Art d'aimer* d'Ovide dont l'influence sur les auteurs médiévaux est connue :

Vtilis est uobis, formosae, turba, puellae ;  
Saepe uagos ultra limita ferte pedes.  
Ad multas lupa tendit oues, praedetur ut unam  
Et Iouis in multas deuolat ales aues<sup>944</sup>.

<sup>938</sup> MATFRE ERMENGAUD, *Le Breviari d'Amor*, t. 5, éd. Peter T. RICKETTS, Cyril P. HERSHON, Turnhout, Brepols (Publications de l'Association Internationale d'Etudes Occitanes VII), 2011, p. 228, v. 30980-99.

<sup>939</sup> Dans *Fierabras*, éd. Marc LE PERSON, Honoré Champion, Paris, 2003, v. 2734-2738. Voir I. 3. 2 La parole varoueuse, p. 147-8.

<sup>940</sup> Là-dessus, voir plus loin, ici même, p. 269-277.

<sup>941</sup> Thèse défendue entre autres par : LEJEUNE Rita, « Ce qu'il faut croire des biographies provençales : La louve de Pennautier », *Le Moyen Âge*, XLIX, 1939, p. 233-249, ici p. 248 : « Il n'y a pas de Louve de Pennautier. Il n'y a qu'un *senhal*, Loba, employé par Peire Vidal. »

<sup>942</sup> BRUNEL Clovis, « 'La Loba' célébrée par les troubadours Peire Vidal et Raimon de Miraval », in *Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerte à Ernest Hoepffner*, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 261-264.

<sup>943</sup> PLAUTE, *Comédies Tome III, op. cit.*, p. 144, note 1.

<sup>944</sup> OVIDE, *L'Art d'aimer*, éd. et trad. Henri BORNECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1951, Livre III, v. 417-420 : « La foule vous est utile, jeunes beautés. Portez souvent vos pas errants hors de chez vous. C'est vers une troupe

Récurrente, l'opposition de la louve et de l'agneau traduit l'idée que le désir, et qui plus est le désir féminin, est conçu comme une entité dévorante<sup>945</sup>.

Héritiers sur ce point de la pensée antique, les auteurs médiévaux tendent fortement à penser que la louve trompe allégrement son loup et que l'épouse infidèle du garou tiendrait, donc, de la louve. Or, Gaston Fébus affirme au contraire la fidélité des couples de loups : « Et saichiez que, quant un lou et une louve se sont acompaigniez, ilz demeurent touz jours voulentiers ensemble, et, pour quant qu'ilz aillent querir leur proye loing, l'un decza, l'autre dela, il ne sera que la nuit ne soient ensemble, s'ilz peuvent, et, se non, au moins au bout de trois jours<sup>946</sup>. » Sans qu'il faille nécessairement y voir de lien, on notera que, quelques siècles plus tôt déjà, le *bisclavret* ne reste pas plus de « treis jurs entiers<sup>947</sup> » loin de sa femme. L'assimilation infidélité/prostitution ne fait donc pas véritablement référence à une faculté d'observation du mode de vie de l'animal mais semble s'appuyer sur un folklore de la louve relevant d'une certaine fantasmagorie (masculine ?). Elle trahit donc l'appréhension des rédacteurs face à un désir féminin détaché de l'entité couple et donc de la personne de l'époux. Si l'on traduit cette problématique en des termes lupins et dévorants, on peut affirmer ceci : le fait que la louve choisisse celui qu'elle va manger, ou ne pas manger, n'est visiblement pas du goût de certains. En effet, la condamnation de la tromperie ne vise sans doute pas tant l'infidélité en elle-même que la possibilité que la dame choisisse elle-même l'objet de son désir, comme le font ou tentent de le faire les épouses du *bisclavret*, de *Gorlagon* et de *Melion*.

Dans les lais de bons loups-garous, l'image de la louve n'est pas ouvertement utilisée et pourtant l'assimilation symbolique de l'épouse à une louve est évidente. Les parallèles entre cet animal et le tempérament des femmes sont récurrents dans la littérature et voire même, selon Noëlle Levy-Gires, un véritable topos médiéval<sup>948</sup>. Dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, l'auteur du *Bestiaire d'Amour* s'adresse ainsi directement à son lecteur : « Et ne nous

---

de brebis que va la louve pour trouver une proie à saisir ; c'est vers une compagnie d'oiseaux que se jette en volant l'oiseau de Jupiter. »

<sup>945</sup> Lire les pages de Claude-Claire KAPPLER à ce sujet dans *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot et Rivages, 1999, p. 257-288 : « Chapitre 7. *Phantasia Phantastica* ». Il est par ailleurs notable que, comme le loup ecclésiastique, la louve est, elle aussi, une gueule d'Enfer, par exemple dans le *Séjour d'Honneur* d'OCTOVIE DE SAINT-GELAIS (éd. Frédéric DUVAL, Genève, Droz (TLF), 2002, v. 64-72 : « Pres eulx je vy tant d'ecclésiastiques, / Palles, deffaiz, mors et desfiguréz, / Lesquelz furent par voyes tant oblicques / En celle mer piteuse devoréz. / Tous y sont chez et tous sont demouréz. / De les nommer ne gist en mon possible ; / Si pry a Dieu qu'il leur soit remissible / Et que la foy crestienne les preserve / De l'infenalle et mortelle lousserve. »

<sup>946</sup> GASTON FÉBUS, *Livre de Chasse*, édité avec introduction, glossaire et reproduction des 87 miniatures du manuscrit 616 de la Bibliothèque nationale de Paris par Gunnar TILANDER, Karlshamn, EG Johanssons Boktryckeri, 1971, p. 94.

<sup>947</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 310, v. 26.

<sup>948</sup> LEVY-GIRES Noëlle, « Femmes coupables », art. cité, p. 495.

esmerveillés pas se j'ai le fame comparee a le nature dou leu<sup>949</sup> ». La métaphore de la louve pour désigner une épouse est courante, mais tous les auteurs ne s'en servent pas pour autant dans le but d'asseoir un discours misogyne. Quand, entre 1190 et 1195<sup>950</sup>, Peire Vidal déclare sa flamme à la dame qu'il courtise, c'est en l'appelant Na Loba et bien que le nom Loba ne soit pas un surnom, le jeu sémantique opère. L'identification de la dame à une louve personnifiée est complète dans cette apostrophe du poème *Tart mi veiran mei amic en Tolzan* et ne revêt aucun caractère misogyne, bien au contraire :

A ! Na Loba, domna, car no·us remir,  
Dels olhs vos plor e del cor vos sospir,  
Quan mi membra vostre cors avinens  
E·l dous parlars e la cara rizens<sup>951</sup>.

La Loba est avenante et ces quelques vers ne font pas d'elle une mauvaise femme. Mais, dans un autre poème, le troubadour se désole, la belle dame est sans merci. Celle qui lui a préféré un autre homme n'usurpe pas son nom apprend-on dans *Estat ai gran sazo* :

Que·l cor ai tan felo  
Vas leis qu'anc mala fos ;  
Per un comte ros  
M'a gitat a bando.  
Be.m par que loba es,  
Quar ab comte s'empres  
E.s part d'emperador,  
Qui fag a sa lauzor  
Per tot lo mon saber;  
Mas qui men no ditz ver<sup>952</sup>.

L'indépendance du désir féminin tend à donner à la dame une tournure lupine (« *Be.m par que loba es* », v. 45), mais les lais de bons loups-garous ne font pas écho à ce troubadour se plaignant, malgré une certaine rancœur, à chanter la femme qui l'a quitté. En tant que troubadour, Peire Vidal se doit d'exprimer une certaine vérité (« *Mas qui men no ditz ver* », v. 50), surpassant sa tristesse d'amant éconduit. Le poète ne renie rien, en effet, des vers par lesquels il louait la beauté de la dame « *per tot lo mon [...]* » (v. 49). Ce que Peire Vidal, qui se faisait

<sup>949</sup> RICHARD DE FOURNIVAL, *Le Bestiaire d'Amour et la Response du Bestiaire*, éd. et trad. Gabriel BIANCIOTTO, Paris, Honoré Champion (CCMA), 2009, p. 166, § 5 ; l. 28-30.

<sup>950</sup> Sur la datation des chants de Peire Vidal, lire : HOEPPFNER Ernest, *Le troubadour Peire Vidal, sa vie, son œuvre*, Paris, les Belles Lettres, 1961.

<sup>951</sup> PEIRE VIDAL, *Poésies*, éd. et trad. Joseph ANGLADE, Paris, Honoré Champion, 1913, p. 96, v. 5-8. Traduction : « Ah ! dame Louve, parce que je ne vous vois pas, je vous pleure et je soupire après vous, quand je me souviens de votre beau corps avenant, de votre doux parler et de votre visage souriant. »

<sup>952</sup> *Ibidem*, p. 109, v. 41-50. Traduction : « Si j'ai le cœur félon envers elle (plût au ciel qu'elle n'eût jamais existé !) c'est qu'elle m'a abandonné pour un comte [roux]. [Je sais bien qu'elle est] une louve ; car elle s'est éprise d'un comte et elle quitte un empereur qui a fait connaître sa louange par tout le monde ; mais qui ment ne dit vrai. » Les traductions entre crochets sont des corrections sont de Gabriel BIANCIOTTO (« Na loba et le plus laid de la meute », in Jacqueline CERQUIGLINI-TOULET, Olivier COLLET (dir.), *Mélanges de philologie et de littérature médiévale offerts à Michel Burger*, Droz, Genève, 1994, p. 301-320, ici p. 301-2).

appelé empereur, reproche à la louve n'est pas tant son infidélité que d'avoir fait le choix d'un amant plus vil que lui (« *Quar ab comte s'empres / E.s part d'emperador* », v. 46-7). Là encore, le troubadour fait appel à un trait caractérisant la louve de manière récurrente : elle s'entiche du loup le plus laid de sa meute<sup>953</sup>.

Ce trait, dont nous verrons qu'il est présent dans le corpus de bons loups-garous, Brunetto Latini s'en fait l'écho dans son *Tresor* : « Et quant li tens de sa luxure vient, plusors loupf ensivent par route une lieue ; mes a la fin ele resgarde entre touz et eslit le plus laide qui gise o li<sup>954</sup>. » Le parallèle entre cette habitude de la louve et la femme ne manque pas d'être établi par les auteurs médiévaux traitant de l'art d'aimer. Ainsi, entre 1175 et 1180, Jean de Meun en fait état dans son *Roman de la Rose*, roman qui « s'inscrit dans une tendance née au XII<sup>e</sup> siècle à la théorisation de la *fin'amor*, mais aussi dans la tradition ovidienne de l'*Ars Amandi et Remedia Amoris*<sup>955</sup> » :

Et s'uns sages d'amours parole  
A une damoisele fole  
Si li fait samblant d'estre sages,  
Ja la ne torra ses corages.  
Ne pensez ja qu'il y aviengne  
Tant com sagement se contiegne  
Face ses meurs as siens ouniz,  
Ou autrement il est honniz,  
Qu'el cuide qu'il soit uns lierres,  
Uns ribauz, uns enfantosmierres.  
Tantost la chaitive le laisse  
Et prend un autre ou mout s'abaisse.  
*Le vailant homme arrieres boute*  
*Et prend le pire de la route ;*  
*La norrist ses amours et couve*  
*Tout autresi comme la louve*  
*Que sa folie tant enpire*  
*Qu'el prent de tous les leus le pire*<sup>956</sup>.

Selon les mœurs qu'on lui impute, la louve pêche donc parce qu'elle choisit le plus laid de ses prétendants, c'est-à-dire dans un monde où l'apparence est souvent le reflet de la psyché, le plus vil. La moralisation qui découle de la superposition, classique, de catégories de laideur et de vilénie se lit encore au XIV<sup>e</sup> siècle chez Jean le Fèvre (c. 1320 – ap. 1380), lequel affirme

<sup>953</sup> BIANCIOTTO Gabriel, « Na Loba et le plus laid de la meute », art. cité, p. 309-320. Selon ce chercheur (p. 316), l'expression ne serait pas plus vieille que le Moyen Âge. L'expression n'est peut-être pas encore figée dans la langue latine des premiers siècles de notre ère, mais l'exemple de Messaline quittant son empereur pour le bordel, et qui porte pour l'occasion un sobriquet évoquant le loup, montre que la sexualité hors-mariage est associée à une idée de déchéance sociale.

<sup>954</sup> BRUNET LATIN, *Tresor*, éd. Pietro G. BELTRAMI, Paolo SQUILLACIOTI, Plinio TORRI et Sergio VATTERONI, Torino, Giulio Einaudi, 2007, p. 316.

<sup>955</sup> STRUBEL Armand, *Guillaume de Lorris, Jean de Meun, Le Roman de la rose*, Paris, Classiques Garnier (Recherches littéraires médiévales 10), 2012, p. 48-9.

<sup>956</sup> GUILLAUME DE LORRIS, JEAN DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, éd. d'après les manuscrits BN 12786 et BN 378 et trad. Armand STRUBEL, Paris, Librairie générale française (Lettres gothiques), 1992, v. 7751-7768.

dans son *Livre de Liesse* à propos d'une femme impudique qu'« aussi que la louve gloute / Se prend au pire de la route<sup>957</sup>». Ce trait, récurrent dans les descriptions des bestiaires au sujet de la louve est bien visible également dans les contes de bons loups-garous, dans lesquels l'amant a souvent un statut social moins élevé que celui du mari-garou. Le *bisclavret* est un baron, l'amant n'est que chevalier. Dans le lai de *Melion*, le compagnon de l'épouse, un écuyer, est, encore une fois et bien que la liaison adultère ne soit pas affirmée par ce lai, d'un statut inférieur à celui du mari-garou, puisque ce dernier est un chevalier. Enfin, Gorlagon et Gorgol sont des rois, les amants simplement un sénéchal ou le fils d'un roi païen<sup>958</sup>. La vilénie de l'amant peut donc avoir une connotation sociale aussi bien que morale.

La poésie de Peire Vidal formule donc la véritable problématique concernant et la louve et les épouses des loups-garous : la louve choisit son loup. La comparaison implicite de la femme adultère à une louve n'est donc pas propre au corpus des bons loups-garous, car elle s'inscrit dans un discours portant sur l'indépendance du désir féminin, lequel est semblable à une louve en ce qu'il est maître dans le choix de son objet.

Contrairement à ce que laisse entendre le corpus de bons loups-garous, la tournure lupine ne touche pas nécessairement le mari. Dans la *Vita Ronani* par exemple, si l'antagoniste du personnage touché par la tournure lupine est bien une épouse, le garou n'est pas le mari, mais un élément extérieur au couple, un saint accusé de varouisme. En dehors du légitime époux, c'est cependant l'amant que la tournure lupine touche le plus souvent. Il existe, en effet, un corpus parallèle dont les textes forment un ensemble moins homogène et dans lequel le loup-garou tient un autre rôle, le plus souvent celui de l'amant éconduit. Il peut donc être établi que le noyau des histoires de loups-garous est l'opposition d'un loup-garou à une femme, voire même l'opposition d'un loup-garou à une épouse.

#### *La peau de loup comme symbole du désir féminin*

On connaît déjà la *razo* anonyme contant la mascarade de l'amant-poète Peire Vidal, mais ce n'est pas le seul exemple à rendre compte du fait que le garou est aussi un amant éconduit. À la fin du XV<sup>e</sup> siècle, un passage du recueil anonyme de poèmes intitulé *Jardin de plaisance et fleur de rhétorique* permet de confirmer que le loup-garou n'est pas qu'un mari trompé, mais également un amant éconduit. Le lien thématique entre les deux textes a été signalé par Denis Hüe remarquant que « des débuts de la littérature médiévale à la conclusion

---

<sup>957</sup> JEAN LE FÈVRE, *Livre de Leesce*, éd. A. G. VAN HAMEL, Paris, 1905, v. 1653-55.

<sup>958</sup> On notera que dans les histoires où l'amant est un personnage important (Tristan et Iseult), la différence sociale entre l'amant et le mari trompé subsiste.



qu'en forme, pour certains aspects, le *Jardin de Plaisance*, nous voyons se reproduire la même association : le poète amoureux perd la raison, se transforme en loup, *pour rire* ou peut-être simplement pour représenter le désarroi dans lequel il se trouve ; la femme, elle, est en revanche, par son surnom ou par la suggestion cruelle qu'elle fait à l'amant, réellement une louve, impitoyable<sup>959</sup>. »

Cette *Ballade du loup garoux*, dont la strophe introductive anticipe sur la mésaventure dont va être victime le loup-garou, perpétue le ton léger de la *razo* sur Peire Vidal :

Il fault que je vous dye  
D'ung tresgentil galoy  
Qui cuydoit son amye  
La femme d'ung bourgoys  
Mais elle fist la fee  
En disant amis doulx  
Venez a la vespree  
Faisant le loup garoux<sup>960</sup>.

Le parallèle des formulations « faire la fee » / « faire le loup garoux » rappelle l'opposition dans le lai de *Melion* entre la fée rationalisée et le loup-garou. Le texte ne semble pas présenter la misogynie inhérente aux corpus arthurien des maris trompés, mais avec l'expression « faire la fée », la question se pose malgré tout de l'intention de l'auteur de la ballade. S'agit-il simplement de dire que l'épouse minaude, ou bien d'annoncer l'intention de l'épouse de se jouer de son amant ? Contre toute attente en effet, l'épouse, dont le texte ne dit pas si elle fut ou non volage, s'empresse d'informer son mari de la présence du galant :

A son mary va dire  
Tout le fait et compter  
Il dit « c'est bien pour rire,  
S'on le peult attrapper »  
Dit ele sans attendre [ : ]  
[« ] Affin qu'il soit escoux  
Tantost vous feray prendre  
Ceans le loup garoux [ »] (Strophe III)

Par son ton distancié (« [ ... ] *c'est bien pour rire* »), la *Ballade du loup garoux* emprunte plus à la *razo* sur Peire Vidal qu'aux lais misogynes et met, elle aussi, l'accent sur l'importance de la peau du garou puisqu'il s'agit, tels les peaussiers préparant leurs peaux, d'*escorre* l'amant, c.-à-d. de le battre. Avant d'assister au dénouement, nous apprenons comment l'amant fait le garou :

Tantost sans demouree

---

<sup>959</sup> HÛE Denis, « De quelques transformations animales » art. cité, p. 233-4.

<sup>960</sup> *Le jardin de plaisance et fleur de rhétorique*, t. I, Paris, Firmin-Didot (SATF), 1910 (facsimilés de l'imprimé édité par Antoine Vérard vers 1501, f° LVIII).

Le galant arriva  
D'une pel affublee  
Puis la dame hucha  
Disant gorge polie  
Suis je bien a vos goux  
Elle fist l'esbahie  
Criant au loup garoux (Strophe IV)

Ainsi *affublee*, le galant n'a, s'il faut en croire la réaction de l'épouse, pas la même prestance que le troubadour.

Le motif de la peau du garou est commun aux deux textes. Plutôt rare comme nous l'avons dit dans le Moyen Âge roman, sa présence dans un contexte assez similaire et dans la *Ballade du loup garoux* et dans la *Razo* contant la vie de Peire Vidal<sup>961</sup> est probablement significative. Peire Vidal revêt l'habit de loup et parade, il se sait aimé de sa Dame. L'amant de la ballade pense, lui aussi, qu'il est aimé puisque l'épouse lui demande de faire le loup-garou. Il revêt donc aussi la peau du loup, et c'est enveloppé de ce symbole du désir qu'il arrive au rendez-vous. Demandant confirmation (« Suis-je bien a vos goux », str. IV), l'amant déguisé en loup doit faire face à l'incrédulité de l'épouse : « Elle fist l'esbahie / Criant au loup garoux ». Dans la *Ballade*, le comique naît du fait que l'habit de peau revêtu par le *tresgentil* (str. I) amant, sans doute un peu naïf, ne lui est en vérité pas destiné : dans la *Razo* du début du XIII<sup>e</sup> siècle comme dans la *Ballade* du XV<sup>e</sup> siècle, la peau du loup donne corps au désir féminin.

Or, nous l'avons vu, c'est bien le désir féminin qui est en jeu dans le corpus des loups-garous bretons et plus encore, sans doute, une certaine indépendance de ce désir vis-à-vis de l'époux légitime, rendue visible par les choix, le plus souvent des refus, qu'opèrent les femmes dans ce corpus. Dans le couple du *bisclavret* et de son épouse, la réciprocité du désir (« Il amot li e ele lui<sup>962</sup> ») ne résiste pas à l'irruption du monstrueux dans le récit. En effet, dès que l'épouse apprend le secret de son époux, elle décide faire chambre à part : « Ne voleit mes lez lui gisir<sup>963</sup> ». De même, le chevalier Melion, malgré son vœu amoureux<sup>964</sup>, est rejeté par les demoiselles de la cour qui « mout durement l'en enhaïrent<sup>965</sup> ». Dans *Arthur et Gorlagon*, le récit cadre débute par une altercation entre le roi Arthur et son épouse, dont la cause est l'empressement trop marqué du roi envers la reine au cours d'un banquet :

---

<sup>961</sup> *Razo*, in *Biographies des troubadours en langue provençale*, Toulouse, Édouard Privat, 1885, p. 65-6. La citation de la *razo* est à lire en I. 3. 2 L'anticipation verbale et gestuelle du loup-garou, p. 149.

<sup>962</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 310, v. 23.

<sup>963</sup> *Ibidem*, p. 316, v. 102.

<sup>964</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 824, v. 19-22 : « Il dist ja n'amerait pucele / Que tant seroit gentil ne bele, / Que nul autre home n'eüst amé, / Ne que de nul eüst parlé. »

<sup>965</sup> *Ibidem*, p. 826, v. 28.

Arturus, in nimian effusus leticiam, reginam sibi considentem infectis brachijs amplexatus est, amplexusque cunctis intuentibus strictissime osculatus est. Ad hec autem illa obstupefacta simulque rubore suffusa, ipsum respexit, et cur se loco et hora insolita osculatus fuisset quesivit<sup>966</sup>.

Une des remarques de Guenièvre repoussant les avances d'Arthur met l'accent sur une dissociation du désir masculin et du désir féminin. En effet, à Arthur lui disant qu'il l'enlace parce qu'il l'aime, la reine répond par la question de la réciprocité du désir : « *Si quam asseris me adeo diligas, mentem et voluntatem meam te scire patenter existimas*<sup>967</sup> ». Arthur pense que sa femme lui est acquise, mais, bien évidemment, malgré l'anonymat du personnage dans ce texte latin, le lecteur ne peut que penser à Guenièvre, et à son amour pour Lancelot. Sans doute, enfin, n'est-ce pas non plus un hasard si le héros nommé Bisclaret dans *Escanor* est battu par un porté par le désir de dame, « *Kez, qui fine Amors aloit / Conduisant [...]*<sup>968</sup> ».

Dans le corpus des loups-garous arthuriens qui « ne remet [ainsi que l'a formulé Laurence Harf-Lancner] jamais en cause la réalité de la métamorphose<sup>969</sup> », l'absence de la peau du garou et, peut-être même, la nudité du changeur de forme semblent coïncider avec le fait que les personnages et du lecteur du sujet de l'infidélité féminine. Ce thème n'est pas spécifiquement arthurien, mais il est traité dans cette matière avec un sérieux systématique et, du garou, la monstruosité s'étend à l'épouse, souvent considérée comme le vrai monstre de l'histoire. Au contraire, dans la *Razo* comme dans la *Ballade*, la peau circonscrit le monstrueux au sein d'un espace, l'enveloppe que constitue la peau. En séparant l'homme et le loup au sein du garou, la peau isole la part animale et distancie le lecteur de la monstruosité, de sorte que la peau matérialisant le monstre - garou ou désir féminin indépendant ? - devient également une frontière entre le texte et le lecteur, entre la matière du récit et le réel, confinant dans le champ littéraire une créature qui n'aurait sa place que sur la peau d'un parchemin, un *pel*. De la frontière ainsi créée par cette peau entre le monstre et le lecteur naît la distance nécessaire à l'épanouissement du rire et d'une dimension humoristique, qui peut prendre la forme du parodique. La peau du garou désamorce alors et la monstruosité du loup-garou et celle que semble représenter, pour les rédacteurs des histoires arthuriennes de loup-garou, l'indépendance du désir féminin au Moyen Âge. Sans doute est-ce aussi la raison pour la-

---

<sup>966</sup> *Arthur et Gorlagon*, p. 24, §1. Traduction Ph. WALTER, p. 25 : « Arthur qui se laissait aller à une liesse excessive prit soudain dans ses bras la reine assise à côté de lui. Il l'enlaça, l'étreignit et l'embrassa très fort sous les yeux de toute l'assemblée. C'est alors que la reine, frappée de stupeur et toute rougissante, se tourna vers le roi et lui demanda pourquoi il l'avait embrassée en ce lieu et à cette heure inaccoutumée. »

<sup>967</sup> *Ibidem*, §1. Traduction Ph. WALTER, p. 25 : « Si tu m'aimes à ce point, pour me prendre ainsi par la main et m'attirer vers toi, c'est donc que tu estimes vraiment connaître ma pensée et mon désir. »

<sup>968</sup> GIRARD D'AMIENS, *Escanor*, éd. citée, v. 3822s.

<sup>969</sup> HARF-LANCNER Laurence, « La métamorphose illusoire, Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales ESC*, 40, 1985, p. 208.

quelle le Tristan des *Folies* se glisse dans la peau du garou pour aller voir Yseut à la cour du roi Marc<sup>970</sup>.

Denis Hüe souligne un autre détail d'importance, la bastonnade du personnage lupin : « Quant à la preuve d'amour, manifestée avec éclat par un personnage hors du commun et de la tradition courtoise, elle n'aboutit qu'à une bastonnade, pour Peire Vidal comme pour l'amant malheureux du *Jardin de Plaisance*<sup>971</sup>. » *Razo* et *Ballade* ne sont pour autant pas identiques en tout point puisque contrairement au seigneur de Pennautier qui prend avec humour les frasques de l'amant de sa femme et le fait soigner, le mari de la ballade bat le galant déguisé si fort qu'il en ameute le village :

Le bourgeois fut habile  
De frapper d'ung baston  
Tant que ceulx de la ville  
Vindrent a l'environ.  
Il eut mainte couppee  
Car ilz frappaient tous  
En faisant leur risee  
Du povre loup garoux (Strophe V)

L'épisode de la bastonnade, que subit également le personnage du fou<sup>972</sup>, appelle la comparaison, notamment avec le roman de *Robert le Diable*, où l'épisode prend une dimension sacrificielle pour le pénitent<sup>973</sup>, mais aussi avec le roman d'*Amadas et Ydoine* dans lequel Amadas occupe sans le vouloir la place de l'amant malheureux. La scène en question est, justement, la rencontre évoquée plus haut d'Amadas avec Garinet, le messager d'Ydoine, lui apprenant que sa dame doit se marier avec le comte de Nevers. Amadas enrage et, comparé au garou, s'acharne sur le pauvre Garinet<sup>974</sup>. Quelques jours plus tard, Amadas est poursuivi par des villageois hurlant après lui et jetant des cailloux<sup>975</sup>. De plus, la peau, bien qu'il ne s'agisse pas ici d'une peau de loup, joue un rôle positif puisque qu'Ydoine demande à Garinet d'en faire un 'matelas' au forcené<sup>976</sup>. Dans les deux textes, la peau animale est un médium entre le garou et les personnages féminins, destinant la peau à ceux qu'elle entoure de leur désir.

---

<sup>970</sup> Sur Tristan déguisé en fou ou en garou, lire en I. 1. 2 Werwolf, p. 67-68.

<sup>971</sup> HÜE Denis, « De quelques transformations », art. cité, p. 234.

<sup>972</sup> Sur la bastonnade comme élément typique des mésaventures du fou, lire LEGROS Huguette, « La folie de *Robert le Diable*, réécriture et spécificité », in Laurence MATHEY-MAILLE et Huguette LEGROS (dir.), *La légende de Robert le Diable du Moyen Âge au XX<sup>e</sup> siècle (Medievalia 75)*, 2010, p. 151-174.

<sup>973</sup> *Robert le Diable*, éd. et trad. Élisabeth GAUCHER, Paris, Champion (CCMA), 2006, v. 1199. La dimension sacrificielle se lit au vers v. 1200 : « ce jour-là il ont eu la victime dont il rêvait ».

<sup>974</sup> *Amadas et Ydoine*, éd. citée, v. 1792-1827. Lire plus haut pour la citation du texte : I. 3 Faire semblance de leu, p. 143.

<sup>975</sup> *Amadas et Ydoine*, éd. citée, v. 3141-5 : « Tout entour li est grans la presse : / Li uns le prent, l'autres le lesse ; / Li un le tirent et empaignent, / Li plus lointain pas ne se faignent / De jeter boe u bastounés ».

<sup>976</sup> *Ibidem*, v. 3251-2 : « Droit de lonc de la pierre gist / Sour les piaus que Garinés mist ».

La distribution des rôles, elle, est récurrente : derrière la tournure lupine d'un homme, il y a une épouse, elle aussi lupine. Le noyau commun à toutes ces histoires est donc l'opposition d'un loup masculin, parfois humain, et d'une femme, une épouse, soustraite, qu'elle en décide ou qu'elle soit enlevée, à l'homme en question, et dont le départ fait, d'une manière ou d'une autre, du garou-homme un garou-loup. Ainsi, il convient de noter que la tournure lupine est double, en ce qu'elle est constituée par un couple. Ce groupe de motifs revenant d'un texte à l'autre semble former, sinon un topos, du moins un ensemble clef des histoires de loups-garous ou de héros, qui, comme Amadas, subissent une sorte de folie ou de tournure lupine.

Ce qui caractérise les contes de bons loups-garous est également l'utilisation morale qui est faite de l'homme éconduit et battu. En effet, comme dans les histoires des maris garous et trompés, la figure du loup-garou est utilisée dans la *Ballade* pour figurer un homme dont une épouse se joue, mais également pour asseoir de manière didactique un discours sur l'amour et le couple. De fait, comme dans *Arthur et Gorlagon*, comme dans le lai de *Melion*, la ballade se termine sur une morale formulée par le personnage lupin<sup>977</sup> :

Puis dist : mercy vous pryé  
Vueillez moy pardonner  
Et aussi je supplye  
Ceulx qui vouldront aymer  
Que de moy leur souviengne  
Comment j'en suis rassoux  
Chascun bien se retiengne  
Qu'il ne soit loup garoux.

La moralisation de l'opposition du loup et d'une épouse n'est, peut-être, que médiévale, mais les origines du conflit opposant une femme et un loup est bien plus ancienne que le Moyen Âge.

Le plus vieux témoin de cette opposition que nous ayons trouvé date environ de la fin du II<sup>e</sup> millénaire avant notre ère. Dans la version ninivite de son éponyme épopée, Gilgameš refuse les avances de la déesse Ishtar, en avançant le prétexte qu'elle a changé en loup un ancien amant. Il s'agit là, déjà, d'une métamorphose involontaire se terminant sur le motif de la bastonnade :

Tu as aimé le Pâtre,  
Le Berger-Chef  
[Qui] te préparait assidûment

---

<sup>977</sup> La morale du lai de *Melion* se retrouve dans une fable intitulée *De la nourrice qui déçut le loup par sa parole* ouvrant le recueil de l'*Avionnet*. Une nourrice menace un enfant du loup, qui s'en lèche déjà les babines. Mais l'enfant turbulent se calme. Le loup rentre bredouille à sa tanière et se fait conspuer par la louve. Le loup se plaint alors des femmes dont la parole (ici celle de la nourrice) n'est pas fiable. Nous citons la fable p. 432.

Galettes (cuites) sous la cendre,  
 Et [chaq]ue jour  
 Te sacrifiait ses <che>vrettes,  
 (Puis, tout à coup,) tu l'as frappé  
 Et changé en loup,  
 Si bien que ses propres valets  
 Le pourchassent,  
 Et que ses chiens  
 Lui entament l'arrière-train !<sup>978</sup>

Quand on sait que la mise à l'écrit des mythologies se fonde la plupart du temps sur des traditions orales plus anciennes, cela donne une idée de l'ancienneté de la réputation de mal-aimé dont est auréolé cet animal.

Bien que cela ne soit pas formulé tel quel, la question du choix du désir féminin était déjà un des thèmes d'un article de Jeanne-Marie Boivin analysant les métamorphoses de Yonec en autour et celle du baron *bisclavret*. Les changements de formes en animaux sont liés au désir et « traduisent [...] la composante bestiale de l'amour, refusée ou/et appelée. Refusée quand elle est laide [*Bisclavret*, le mari], appelée quand elle est belle [*Yonec*, l'amant]<sup>979</sup>. » Poser la problématique du loup-garou sous l'angle du choix du désir de l'épouse permet par ailleurs de résoudre la contradiction entre le vers, maint fois cité par la critique, évoquant la réciprocité du désir entre le garou-homme *bisclavret* et son épouse (« il amot li e ele lui<sup>980</sup> ») et ceux où cette dernière refuse de partager la couche du mari dès lors qu'il lui révèle qu'il est un garou :

La dame oï cele merveille,  
 De poür fu tute vermeille.  
 De l'aventure s'esfrea.  
 En maint endroit se purpensa  
 Cum ele s'en peüst partir :  
 Ne voleit mes lez lui gisir<sup>981</sup>.

Marie de France motive la séparation du couple par la peur de la dame envers son bestial mari<sup>982</sup>, mais derrière le ressort psychologique cependant, le dernier vers montre que l'épouse du *bisclavret* est bien confrontée à une question de choix, elle ne veut plus (« *ne voleit mes* »).

<sup>978</sup> *L'épopée de Gilgameš, le grand homme qui ne voulait pas mourir*, traduction Jean BOTTERO, Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 1992, p. 126 sq., tablette VI, v. 58-63.

<sup>979</sup> BOIVIN Jeanne-Marie, « *Bisclavret et Muldumarec* : la part de l'ombre dans les *Lais* », in Jean DUFOURNET, *Amour et Merveille : Les Lais de Marie de France*, Paris, Honoré Champion (Unichamp), 1995, p. 147-168, p. 165.

<sup>980</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 310, v. 23.

<sup>981</sup> *Ibidem*, p. 316, v. 97-102.

<sup>982</sup> BOUILLOT Claude, « Quand l'homme se fait animal. Deux cas de métamorphose chez Marie de France : *Yonec* et *Bisclavret* », in *Magie et illusions au Moyen Âge (Senefiance 42)*, Aix-en Provence, 1999, p. 75-6 : « L'angoisse liée à la métamorphose apparaît ici très clairement : le verbe « gisir » indique en effet que la femme redoute des rapports charnels avec une bête. » Sur l'horreur qu'inspire l'instabilité de l'homme protéiforme, lire l'article d'Anne BERTHELOT, « Merlin ou l'homme sauvage chez les chevaliers », in *Le Nu et le Vêtu au Moyen*

Il semble donc que le motif du loup-garou est particulièrement présent dans la matière de Bretagne, où il prend une coloration propre. Cette arthurianisation du loup-garou s'effectue en relation avec une thématique du mari trompé et de l'infidélité monstrueuse de l'épouse. On constate dans ce corpus que le loup-garou se métamorphose nu et que le motif de la peau du garou est absent. Cette peau, présente par exemple dans la *Razo* de Peire Vidal ou dans la *Ballade du loup garoux*, circonscrit le monstre et établit une relation avec le spectateur / lecteur, qui permet la distanciation, souvent sous forme d'humour ou de parodie. En absence de la peau, le loup-garou arthurien est plus inquiétant, et met en cause la fidélité féminine. Tristan constitue un cas particulier dans les *Folies* : il transpose le modèle du déguisement en contexte arthurien.

Par ailleurs, en reprenant à leur tour le thème de la tromperie féminine et du loup, les contes arthuriens de loups-garous relèvent d'un discours sur le désir féminin maître de ses choix. Il ne s'agit cependant pas de déceler les prémices d'un féminisme dans ce corpus. Écrits entre le XI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, la plupart des textes composant le corpus médiéval des bons loups-garous ont été composés à une époque ayant vu « déferler un assaut éclatant d'antiféminisme<sup>983</sup> » et s'inscrivent donc dans un contexte propice à la diatribe sanctionnant l'adultère féminin, toujours plus sujet à litige, il faut bien le dire, que son correspondant masculin. Aussi, au sein de ces considérations sur le désir féminin, l'arthurianisation du loup-garou vise-t-elle, peut-être, à remettre le mari et la cellule conjugale au centre du débat contre les amants héroïques que sont Lancelot, Tristan et les troubadours.

\* \* \*

En pistant le rapport du loup-garou au féminin dans le corpus médiéval, nous pouvons mettre à jour que le garou, qu'il soit mari trompé ou amant éconduit, se situe au centre d'une réflexion sur le désir. En effet, loin de n'être qu'une simple histoire de tromperie conjugale relayée par des misogynes, les contes médiévaux de bons loups-garous s'interrogent sur la dissociation du désir de chacun au sein du couple. Ce corpus pose plus particulièrement, et tout en la condamnant, la question d'une certaine indépendance du désir féminin, par le biais d'une comparaison, implicite mais constante, de l'épouse antagoniste avec la louve dont une des principales caractéristiques est d'être maîtresse de son destin amoureux. Ce questionnement sur le désir, que l'on peut supposer avoir été contemporain de la rencontre entre le mi-

---

*Age, Actes du 25<sup>e</sup> colloque du CUERMA (2-3-4 mars 2000)*, Aix-en-Provence, PU de Provence (*Senefiance* 47), 2001, p. 17-28.

<sup>983</sup> JAMES-RAOUL Danièle, « La femme maléfique dans la littérature romanesque de la fin du Moyen Âge », in Nathalie NABERT (dir.), *Le mal et le diable, leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 11.

lieu littéraire anglo-normand de la cour d'Henri II et les troubadours véhiculant leur conception de l'amour courtois, s'accompagne pour notre corpus médiéval des maris-garous d'une matérialisation de la créature, d'une intégration au sein de la littérature arthurienne, mais également d'un jugement moral s'exprimant contre l'épouse délaissant le foyer conjugal, qu'elle soit ou non adultère. Pour autant, bien qu'elle soit l'expression d'un discours dominant, on ne peut dire universelle la misogynie cléricale. Il est vrai que le *De Amore* d'André Chapelain écrit à la demande de Marie de Champagne dans le dernier quart du XII<sup>e</sup> siècle n'est pas franchement une ode à l'amour courtois, mais, au même moment, « inversant la tendance à la déliquescence de l'amour dénoncée par les théologiens et autres moralistes, les troubadours décident de chanter l'amour, de le faire entendre, autrement<sup>984</sup> ». Les contes de bons loups-garous prennent donc place au sein de ce contexte littéraire et nous avons pu ébaucher un corpus au ton plus léger que les contes de bons loups-garous mettant en scène non plus un mari trompé, mais un amant garou et éconduit.

Dans le corpus médiéval, garou et adultère sont intrinsèquement liés. Ainsi entend-on à la fin du Moyen Âge à propos d'un homme qui quitte le foyer conjugal l'expression « aller en garouage », ou, en picard, « aller en varouillage », qui équivaut à « courir le guilledou<sup>985</sup> ». Quant à « courir le garou », l'expression désigne plutôt une variante forestière du monstrueux cauchemar, chevauchant un malheureux jusqu'à ce que ce dernier rentre chez lui et que l'ouest de la France connaîtra plus tard sous le nom de galipote<sup>986</sup>. Le loup-garou continue après le Moyen Âge d'incarner un désir éconduit ou inadéquat, puisqu'il devient, dans l'*École des maris* de Molière<sup>987</sup>, un homme plus épris de la chasteté de son épouse que de son épouse elle-même. Chez Molière vient s'ajouter une confusion dans les liens familiaux, puisque le futur époux garou est également le tuteur de la demoiselle. Il peut être dangereux de définir le sens d'un mot en s'appuyant sur des significations tardives, car nous ne sommes pas à l'abri d'un contresens dû à d'éventuelles évolutions sémantiques. Cependant, pour la créature qui nous concerne, le loup-garou, nous pouvons affirmer qu'au Moyen Âge, il est, déjà, est une figure masculine éconduite.

<sup>984</sup> MACHABEY-BESANCENEY Claude, *Le « martyr d'amour » dans les romans en vers de la seconde moitié du douzième à la fin du treizième siècle*, Paris, Champion, 2012, p. 47.

<sup>985</sup> GREIMAS Algerdis Julien, KEANE T. M., *Dictionnaire du Moyen Français*, Paris, Larousse, 1952, entrée « garouage, -illage »

<sup>986</sup> Sur les « galipotes », lire : LE QUELLEC Jean-Loïc, « Saint-Christophe au risque des galipotes », *Mythologie Française*, 223, 2008, p. 21-39 ; Du même, « Courir la galipote, du Poitou à l'Arcadie », in Daniel LODDO et Jean-Noël PELEN (dir.), *Êtres fantastiques des régions de France*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 79-144.

<sup>987</sup> MOLIERE, *L'École des maris*, Paris, Gallimard (Folio), 1985, p. 93, v. 1113-1114 : « Vous, si vous connaissez des maris loups-garous / Envoyez-les au moins à l'école chez nous. »



Les textes les plus anciens montrent que le loup est un animal malheureux en amour bien avant la mode littéraire du garou commençant à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, mais la particularité du corpus médiéval est, peut-être, de faire de celle que désire l'homme à la tournure lupine une louve maîtresse de ses choix amoureux. Cette image, explicite chez l'amant Peire Vidal, n'est que suggérée dans les textes mettant en scène un mari-garou. Malgré sa dimension implicite et quelle que soit la manière dont la femme est amenée à se faire louve, nous pouvons affirmer que le corpus médiéval du loup-garou est riche en personnages féminins à la tournure lupine.

Toutefois, le lecteur moderne s'attendant à trouver une louve-garou changeuse de forme verra ses attentes déçues. Il est vrai que la métamorphose n'est qu'une des nombreuses manières par lesquelles on peut adopter forme animale. Cependant, alors que les procès affirment que des sorcières chevauchent des loups pour se rendre au sabbat, alors que les femmes peuvent adopter de nombreuses autres formes (mouches, souris...) ou, du moins, croire qu'elles en ont le pouvoir, pourquoi la forme lupine est-elle à ce point – hormis dans les sagas scandinaves – réservée à son congénère masculin ? Nous ne prétendons pas pouvoir répondre à la question, mais nous allons, à présent, voir que le Moyen Âge est riche en créatures féminines et dévorantes héritées de l'Antiquité gréco-latine, telles les striges. Or, bien qu'elles n'en aient ni le nom ni l'apparence, les versions médiévales de ces créatures, les *estries*, sont parfois confondues avec les loups-garous.



## II. 4 Garous, striges et *estries* : la dévoration intérieure

Malgré l'absence quasi-totale de garous féminins se métamorphosant dans les littératures médiévales française et allemande, la femme louve se dévoile sur le plan du symbole, de la comparaison, de la métaphore. Cependant, les analyses qui précèdent attestent de la présence chez les Scandinaves et chez les Celtes de garous féminins changeurs de forme. La question qui se pose donc est de savoir pourquoi elles sont aussi peu présentes dans les textes en latins et en ancien français mettant en scène des loups-garous.

Le Moyen Âge de langue latine a hérité de nombreuses monstruosité féminines dévorantes de l'Antiquité gréco-latine, comme les striges, qui, comme nous le verrons, peuvent fonctionner comme des équivalents féminins du loup-garou : la strige, et son équivalent médiéval, l'*estrie*. De sorte que l'imaginaire associé à un éventuel garou féminin est peut-être saturé par ces créatures. Dans le développement qui suit, nous tenterons donc de cerner les parallèles entre le loup-garou et, dans un premier temps, la strige antique, puis, l'*estrie* médiévale. En effet, ces monstres féminins semblent développer sous la plume des écrivains médiévaux une certaine similitude avec le loup-garou, notamment dans leur propension dévorante, et plus particulièrement dans la dévoration de nourrissons. Révélant donc un rapport de la dévoration à l'enfance, ces créatures mettent en lumière un rapport *quasi* rituel à la monstruosité dévorante, qu'il s'agit de nourrir pour éviter qu'elle ne dévore sa proie. Dans les textes cela se traduit par un don de nourriture visant à compenser la proie que l'on soustrait à la dévoration.

### II. 4. 1 Les striges de l'Antiquité

Faisant écho aux ingrédients – ailes de striges et viscères du *lupus ambiguus*<sup>988</sup> – dont se sert Médée pour rajeunir Æson chez Ovide, la mention de la croyance conjointe aux striges, *strigas*, et aux loups-garous, *fictos lupos* survole le Moyen Âge. Dès l'Antiquité tardive, ces deux types de créatures relèvent de croyances auxquelles il faut renoncer lors du baptême selon le pseudo-saint Boniface de Mayence (673-754). Il va sans dire qu'au sein du christianisme, ce sont des œuvres du démon : « *Qui sunt ergo opera diaboli ? [...] strigas et fictos lupos credere*<sup>989</sup> ». Le lien entre les striges et les loups-garous ne peut cependant reposer sur

---

<sup>988</sup> OVIDE, *Métamorphoses*, t. 2, éd. et trad. Georges LAFAYE, Paris, Les Belles Lettres, 1928, Livre VII, v. 268-271. La citation figure en I. 3. 2 L'humanité du loup-garou ?, p. 120

<sup>989</sup> BONIFACE DE MAYENCE (Pseudo-St), *Sermon XV « De abrenuntiatione in baptisate »*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie latine*, 89, col. 870. Traduction Gaël MILIN (*Les chiens de Dieu : la représentation du loup-garou en*

la seule diabolisation de ces deux créatures puisqu'il est déjà présent chez Ovide. Aussi convient-il d'analyser en quoi consiste ce lien et pour ce faire, il faut tout d'abord cerner précisément la nature de la strige et remonter, pour cela, bien avant sa diabolisation<sup>990</sup>.

Selon la première mention des striges dans un texte latin, dans une des dernières pièces Plaute (254 av. - 184 av.), le *Pseudolus*, elles dévorent les entrailles humaines :

Ei homines cenas ubi coquont, cum condiunt,  
 Non condimentis condiunt, sed strigibus,  
 Viuis conuiuis intestina quae exedint.  
 Hoc hic quidem homines tam breuem uitam colunt,  
 Quom hasce herbas huius modi in suum aluum congerunt  
 Formidulosas dictu, non esse modo.  
 Quas herbas pecudes non edunt, homines edunt<sup>991</sup>.

Ni l'apparence, ni la nature des striges anthropophages ne sont précisées chez Plaute. En revanche, par la comparaison entre la dévoration de la strige et la brûlure due à l'ingurgitation d'épices (« *Non condimentis condiunt, sed strigibus, / Viuis conuiuis intestina quae exedint* », v. 820-1), l'auteur comique suggère que le monstre agit depuis l'intérieur du corps et qu'il y a donc comme une fusion du principe dévorant et du principe dévoré.

Au premier siècle avant notre ère, dans les *Élégies* de Tibulle (54 av. J.-C. – 19 av. J.-C.), la poète lance une imprécation contre une entremetteuse lui ayant fait perdre l'amour de Delia. Dans la scène qu'il imagine, la femme se conduit comme une louve affamée. Son animalité se dévoile en présence d'une strige et de quelques ombres et, là encore, la dévoration monstrueuse est de première importance :

Sanguineas edat illa dapes atque ore cruento  
 tristia cum multo pocula felle bibat ;                    50  
 hanc uolitent animae circum sua fata querentes  
 semper, et e tectis strix uiolenta canat ;  
 ipsa fame stimulante furens herbasque sepulcris  
 quaerat et a saeuis ossa relictas lupis,                    54  
 currat et inguinibus nudis ululetque per urbes.  
 Post agat e triuiis aspera turba canum<sup>992</sup>.

---

*Occident (XI<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècles)*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique (Cahiers de Bretagne Occidentale 13), 1993, p. 63). : « Quelles sont donc les œuvres du diable ? [...], Croire aux sorcières et aux loups-garous ».

<sup>990</sup> Sur la strige dans l'Antiquité, on lira : OLIPHANT Samuel Grant, « The Story of the Strix : Ancient », *TAPhA*, 44, 1913, p. 133-149.

<sup>991</sup> PLAUTE, *Comédies Tome VI – Pseudolus, Rudens, Stichus*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1957, Acte III, scène 2, v. 819-825. Traduction : « Quand ces gens-là font cuire un souper, dès qu'ils se mettent à l'assaisonner, ce n'est pas avec des assaisonnements qu'ils l'assaisonnent, mais avec des striges, capables de vous dévorer les entrailles des convives tout vivants. Et puis qu'on s'étonne ici que la vie soit si courte, quand les gens se collent dans le ventre des herbes de cette nature, qui font frémir seulement de les nommer. »

<sup>992</sup> TIBULLE, *Élégies*, éd. et trad. Max PONCHONT, Paris, Les Belles Lettres, 1955, Livre I, 5, v. 49-56. Traduction : « Qu'elle se repaisse, celle-là [l'entremetteuse], de chairs saignantes et que sa bouche ensanglantée vide des coupes amères remplies de fiel ; qu'autour d'elles voltigent des ombres déplorant leur destinée sans cesse et que, du haut des toits, la strige sinistre chante ; qu'elle-même, excitée par la faim, furieuse, elle cherche sur les

Dans ce contexte adultérin, auquel nous avons trouvé mêlés quelques garous médiévaux dans les chapitres précédents, plus que celle de la strige perchée sur un toit et chantante, c'est la description d'une dévoreuse de chair crue et de charognes délaissées par les loups qui attire l'attention : l'entremetteuse dont la faim dévorante traduit la luxure. Chassée par les chiens, cette entremetteuse quasi animale semble se tourner en une manière de loup sous l'œil d'une strige. De fait, le comportement dévorant fantasmé par Tibulle appelle la présence de la mort et des ombres (*animae*) comme, quelques siècles plus tard dans le *Satiricon*, lors de la rencontre de Niceros et du militaire *versipellis*<sup>993</sup>. Dans l'élégie comme dans le *Satiricon*, nous assistons également à une mise en parallèle de la faim bestiale, celle de l'entremetteuse animale et du militaire garou, et de l'appétit sexuel, dans l'élégie, celui que symbolise l'entremetteuse cul-nu<sup>994</sup> et courcée par les chiens et, dans le *Satiricon*, celui de Niceros qui se rend chez son amante lorsqu'il est confronté au changement de forme du militaire.

Il y a donc une certaine stabilité durant cette période de l'Antiquité dans la représentation d'une monstruosité dévorante lupine, qu'elle soit féminine comme chez Tibulle, ou masculine comme Pétrone, ayant en arrière-plan une problématique liée au désir.

Par ailleurs, chez Tibulle, la strige tient de l'oiseau : elle est sur un toit (« *tectis* », v. 52) et elle chante (« *canat* », *ibid.*). De même, Ovide (43 av. J.-C. – 17/8 ap. J.-C.) décrit les striges comme des rapaces nocturnes dévorant la chair humaine et en particulier les entrailles (*viscera*) des enfants. Pour ce qui est de leur apparence, les *Fastes* sont bien plus détaillés que le rituel de Médée dans les *Métamorphoses* :

Sunt auidae uolucres,  
 [...] Grande caput, stantes oculi, rostra apta rapinis,  
 Canities pennis, unguibus hamus inest.  
 Nocte uolant puerosque petunt nutricis egentes  
 Et uitiant cunis corpora rapta suis.  
 Carpere dicuntur lactentia uiscera rostris  
 Et plenum potio sanguine guttur habent.  
 Est illis strigibus nomen, sed nominis huius  
 Causa, quod horrenda stridere nocte solent<sup>995</sup>.

---

tombeaux des herbes et les ossements laissés par les loups cruels ; qu'elle coure, le ventre nu, en hurlant par les villes, ayant à ses trousses la meutes farouches des chiens des carrefours. »

<sup>993</sup> Sur ce texte, lire en I. 1. 1 *Versipellis*, p. 36-38.

<sup>994</sup> *Inguen, inis* ne désigne pas simplement le ventre, mais bien les parties génitales (GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. dir. Pierre FLOBERT, Paris, Hachette, 2000, entrée « inguen »).

<sup>995</sup> OVIDE, *Les Fastes*, t. 2, éd. et trad. Robert SCHILLING, Paris, Les Belles Lettres, 1993, Livre VI, v. 131-140 : « Il y a des oiseaux voraces ; [...] ils ont une tête immense, des yeux fixes, un bec fait pour saisir les proies, des ailes blanchâtres, des serres crochues. Ils volent de nuit, s'attaquent aux enfants en l'absence des nourrices et souillent les petits corps qu'ils arrachent du berceau. Ils déchirent, dit-on, de leur bec les entrailles des nourrissons et ont le gosier barbouillé du sang qu'ils ont sucé. Ils portent le nom de striges, mais ce nom provient des cris stridents qu'ils ont l'habitude de pousser pendant les nuits redoutables. »

Selon l'éditeur des *Fastes*, Robert Schilling, la description de ces striges tient des harpies décrites par Virgile dans son *Enéide* et qui furent chassées de la maison de Phinée : « *Uirginei uolucrum uoltus, foedissima uentris proluuis uncaeque manus et pallida semper ora fame*<sup>996</sup>. » Notons dans cette description des harpies un teint spécifique dû à la faim, le teint pâle ou blême. Le visage est comparé à celui d'une vierge. La référence à Phinée et la description des striges poussent, en effet, à penser que leur description ovidienne est influencée par celle des harpies de Virgile<sup>997</sup>.

La description ovidienne de la strige, empruntée à Virgile, marque un tournant dans l'histoire de ce monstre. En effet, par la suite, elle devient durablement un hybride anthropophage d'oiseau et d'humain. De plus, chez Ovide, les striges se matérialisent à un moment charnière de l'existence, un seuil : la naissance. Dans les *Fastes*, ces monstres sont, en effet, au cœur d'un rite apotropaïque visant à garantir l'inviolabilité d'un espace clos. Les striges s'inscrivent donc dans une problématique liée à la protection de l'intégrité corporelle, et du nourrisson et de la matrice.

Ainsi, dans les *Fastes*, Procas, nourrisson de cinq jours, est sauvé par l'intervention d'une déesse fêtée aux Calendes de Juin et nommée Carna, littéralement « chair » (de *caro*, *carnis*<sup>998</sup>). Elle préside à la transformation en chair de la nourriture et le rôle qui lui est assigné est explicité dans les *Saturnales* de Macrobe : « On croit que Carna préside aux organes vitaux de l'homme. C'est à elle, en conséquence, qu'on demande de conserver en bon état le foie, le cœur et généralement les chairs qui sont dans le corps. [...] On lui offre de la purée de fèves et du lard, aliments qui contribuent plus que tout autre à donner des forces au corps<sup>999</sup>. » Aux dires d'Ovide, Carna est également la nymphe Craniè, dont le nom n'est pas attesté par ailleurs. Comparée à Diane, mais sans être identifier à elle, Craniè est violée par Janus, lequel, en « échange » de sa virginité, lui offre de présider aux gonds, ce qui en fait une sorte d'avatar féminin du dieu bifront. Ovide, affirme Georges Dumézil<sup>1000</sup>, joue sur l'étymologie de Craniè

---

<sup>996</sup> VIRGILE, *Eneide*, éd. et trad. Jacques PERRET, Paris, Les Belles Lettres, 2009, Livre III, v. 216-218. Traduction : « Visage de vierge à des [corps d']oiseaux, déjections horribles, mains crochues, un teint toujours blême de faim. »

<sup>997</sup> Ovide, d'ailleurs, ne s'en cache pas, puisqu'il signale que les striges ont les harpies pour origine. OVIDE, *Les Fastes*, t. 2, éd. citée, Livre VI, v. 131-2 : « sans s'identifier à ceux [les monstres harpies] qui empêchaient Phinée de goûter aux mets, ils [les oiseaux voraces] tirent d'eux leur origine ».

<sup>998</sup> DUMÉZIL Georges, « Carna ». *Idées Romaines*, Paris, Gallimard (Nrf, Bibliothèque des idées), 1969, p. 253-271, ici p. 257.

<sup>999</sup> MACROBE, *Saturnales*, I, 12, §32s.

<sup>1000</sup> DUMÉZIL Georges, *La religion romaine archaïque*, Payot et Rivages, 2000, p. 390. Voir aussi dans Georges DUMÉZIL, « Carna », art. citée, p. 255 : Ovide « mêle visiblement deux représentations : une Carna, dont l'office est bien celui que signale aussi Macrobe, et, à la faveur d'une étymologie populaire, une déesse, réelle ou supposée, des *cardines*, des gonds des portes. » Notons que la connaissance de Cardea nous est parvenue également par les écrits d'Augustin d'Hippone. Ce dernier en effet s'insurge avec, nous semble-t-il, une pointe d'humour,

et Carna, dont le nom ressemble au mot latin *carda* désignant les gonds : « Tout se passe comme si Ovide voulait prêter à la *Craniè* qui semble de son invention les fonctions cumulatives d'une *Cardea* qui protège les gonds et d'une *Carna* qui veille sur les organes vitaux<sup>1001</sup>. »

Il nous semble toutefois que l'on peut trouver un sens à ce jeu du poète, d'une part, parce que le procédé par lequel la nymphe acquiert son pouvoir est très similaire à celui des mutilations qualifiantes que l'on rencontre dans la mythologie et, d'autre part, parce que le poète latin superpose ce qui ressemble à un rite de protection de l'espace et un rite de protection du corps.

Il convient tout d'abord de noter le caractère protecteur de la nourrice dans un contexte dont le motif principal est la dévoration d'une partie du corps de l'enfant qu'elle allaite. Chargée de nourrir l'enfant et, par le lait qu'elle lui fait boire, de lui donner des forces et lui permettre de se développer, la nourrice s'inscrit en effet en radicale opposition avec les striges qui, au contraire, dévorent les entrailles du bambin. Dans ce passage des *Fastes*, la nourrice avertit la déesse Carna que l'enfant est la proie des striges et la divinité procède à un rituel visant à remplacer les viscères de l'enfant par une offrande équivalente dont se nourriraient les créatures bambinophages en lieu et place du nourrisson :

Protinus arbutea postes ter in ordine tangit	
Fronde, ter arbutea limina fronde notat,	156
Spargit aquis aditus et aquae medicamen habebant	
Extaque de porca cruda bimenstre tenet	
Atque ita : « Noctis aues, extis puerilibus », inquit,	
« Parcite : pro paruo uictima parua cadit.	160
Cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras;	
Hanc animam uobis pro meliore damus ».	
Sic ubi libauit, prosecta sub aethere ponit	
Quique adsint sacris respicere illa uetat ;	164
Virgaque Ianalis de spina subditur alba,	
Qua lumen thalamis parua fenestra dabat.	
Post illud nec aues cunas uiolasse feruntur	
Et rediit puero qui fuit ante color <sup>1002</sup> .	168

---

contre le fait que les romains aient plusieurs dieux assignés à une même fonction, ici trois dieux pour garder les seuils : « On ne prépose à sa maison qu'un seul portier : comme c'est un homme, il suffit amplement. Eux, ils assignaient la fonction à trois dieux : Forculus aux « battants », *foris* ; Cardea aux « gonds », *cardo* ; Limentinus au « seuil », *limen*. Forculus n'était donc pas capable de garder et les gonds et le seuil ! » (SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 2000, Livre IV, 8, p. 143).

<sup>1001</sup> OVIDE, *Les Fastes*, t. 2, éd. citée, note 46 p. 168.

<sup>1002</sup> *Ibidem*, Livre VI, v. 155-168. Traduction : « Elle touche trois fois à la suite les montants de la porte avec un rameau d'arbousier, trois fois elle marque le seuil avec un rameau d'arbousier ; elle asperge l'entre avec de l'eau, une eau qui avait une propriété curative ; elle tient en mains les viscères crus d'un goret femelle de deux mois et prononce ces paroles : « Oiseaux de nuit, épargnez les viscères de l'enfant ; pour un petit enfant, vous recevrez une petite victime ; cœur pour cœur, organes pour organes, prenez, je vous prie ; nous vous offrons cette vie pour une vie de meilleur aloi ». Après cette offrande, elle découpe les viscères qu'elle pose à ciel ouvert ; elle interdit à tout participant de se retourner ; elle dépose le rameau d'aubépine de Janus à l'endroit où une petite fenêtre

Ce rituel compensatoire consiste en la substitution d'une proie par une autre compensant le manque occasionné : l'enfant est remplacé par une autre victime (« *pro paruo uictima parua cadit. / Cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras* », v. 160-1). Pour sauver l'enfant, il faut donc faire un don de nourriture aux striges. Ce thème est récurrent, nous y reviendrons, dans les croyances liant la naissance et la dévoration monstrueuse qu'est le loup-garou<sup>1003</sup>.

De plus, par l'assimilation de Carna et Craniè, Ovide met sur un même plan la dévoration violente et la violence sexuelle, l'action déchirante des striges mutilant le corps du nourrisson et le viol de la nymphe, dont le corps vierge est déchiré par Janus. Cependant, le viol de la nymphe est présenté par Ovide comme une mutilation qualifiante. Le dieu, ayant dérobé à la nymphe sa virginité, lui offre en guise de compensation le pouvoir de protéger les seuils, c'est-à-dire de veiller à l'intégrité non pas spécifiquement d'une maison mais d'un espace intérieur, d'un corps et de le protéger des intrusions agressives venues de l'extérieur, telles que le sont le viol et la dévoration déchirante des striges.

Le rite consistant à protéger la chambre par un rameau de bois aux vertus apotropaïques posé sur le seuil qu'ont franchi les striges pour pénétrer dans la pièce est, nous semble-t-il, la traduction dans un espace visible du rite apotropaïque visant à protéger, d'une part, l'intériorité du corps de l'enfant et, d'autre part, à protéger ce qui enveloppe l'enfant, une matrice, laquelle était comparée à une porte de manière quasi universelle durant l'Antiquité<sup>1004</sup>. Le rite de Carna est une traduction dans un espace visible d'un rite agissant sur un lieu invisible, la matrice ou le placenta enveloppant l'enfant. La confusion d'une déesse Carna et d'une nymphe Craniè s'explique donc par le parallèle entre le corps du nourrisson dans la matrice et une pièce, une chambre, qu'il faut tous les deux protéger d'une agression extérieure. Nous ne disons pas de ce texte d'Ovide qu'il est un modèle direct des croyances populaires médiévales, mais il révèle d'une part qu'il existe une relation entre la monstruosité dévorante et la venue au monde d'un enfant qu'il faut protéger de cette agression, et d'autre part la nécessité d'organiser et de protéger l'espace dans lequel arrive le nourrisson.

Monstruosités dévorantes, les striges de l'Antiquité peuvent aussi être, plus simplement, de funestes oiseaux. Au I<sup>er</sup> siècle de notre ère, Silius Italicus (26 - 101) décrit une vision de la Sibylle au livre XIII des *Guerres Puniqes* dans laquelle apparaît un arbre résonnant des cris stridents des oiseaux qui le peulent :

---

laissait pénétrer la lumière dans la chambre. Après cette opération, dit-on, les oiseaux n'ont plus attaqué le berceau et l'enfant reprit ses couleurs d'avant. »

<sup>1003</sup> Sur le « don au loup », lire en III. 2. 2 Le nourrisson, la coiffe et la dévoration, p. 438-465.

<sup>1004</sup> DASEN Véronique, « Représenter l'invisible. La vie utérine et l'embryon sur les gemmes magiques », in Véronique DASEN (dir.), *L'embryon humain à travers l'histoire. Images, savoirs et rites, Actes du colloque international de Fribourg, 27-29 octobre 2004*, Gollion, Infolio éditions, 2007, p. 41-64, ici p. 46.



Dextra uasta comas nemorosaque brachia fundit  
taxus, Cocyti rigua frondosior unda.  
Hic dirae uolucres pastusque cadauere uultur  
et multus bubo ac sparsis strix sanguine pennis  
Harpyiaequae fouent nidos atque omnibus haerent  
Condensae foliis ; saeuit stridoribus arbor<sup>1005</sup>.

Les striges sont ici citées avec d'autres oiseaux connotés négativement comme le vautour charognard, ou bien le hibou – ce dernier étant avec le loup un des animaux dont l'entrée en ville est considérée comme des plus néfastes chez les romains<sup>1006</sup>. De plus, la proximité de la strige et des harpies est confirmée dans ce passage, mais l'on notera que contrairement aux autres volatiles, présents en grand nombre, la strige est solitaire. Elle n'en reste pas moins un être évocateur de malheur, puisque ses plumes sont parsemées de gouttes de sang (*sparsis sanguine pennis*, v. 598). Une telle concentration d'oiseaux funestes n'est pas due au hasard. En effet, ce que la Sybille voit est l'Averne, les Enfers, et l'arbre en question n'est rien de moins que le trône sur lequel siège Hadès.

De son côté, Pline l'Ancien, contemporain de Silius Italicus n'est pas plus clément à l'égard des striges qu'il ne l'était au sujet de la métamorphose des hommes en loups<sup>1007</sup>. Considérant les animaux qui allaitent leur progéniture, le naturaliste affirme :

Oua gignentium nulli ; nec lact nisi animal parienti. Volucrum uerspertilio tantum :  
fabulosum enim arbitror de strigibus, ubera eas infantium labris inmulgere. Esse in  
maledictis iam antiquis strigem conuenit, sed quae sit auium, constare non arbitror<sup>1008</sup>.

De cette mention succincte, nous notons que les striges ont, dans les croyances du moins, un lien avec les nourrissons qu'elles semblent, ici, allaiter (« *ubera eas infantium labris inmulgere* »), qu'elles sont des créatures volantes et qu'elles ne sont pas de simples oiseaux. Enfin, à cette époque, les striges ne sont pas encore confondues avec les chauves-souris (*vespertilio*), ce qui sera le cas à la fin du Moyen Âge.

<sup>1005</sup> SILIUS ITALICUS, *La Guerre Punique Livre IX-XIII*, éd. et trad. Josée VOLPILHAC-LENTHÉRIC (Livres IX-X), Michel MARTIN (Livres XI-XII), Pierre MINICONI et Georges DEVALLET (Livre XIII), Paris, Les Belles Lettres, 1984, Livre XIII, p. 151, v. 595-600. Traduction : « A droite, étendant la chevelure de ses branches touffues, se dresse un if immense, arrosé par l'eau du Cocyte qui en fait croître le feuillage. Là, des oiseaux sinistres, le vautour nourri de cadavres, et de nombreux hiboux, et la Strige au plumage éclaboussé de sang, et les Harpyes, font leur nid, et leur rassemblement peuple tout le feuillage. »

<sup>1006</sup> TRINQUIER Jean, « Les loups sont entrés dans la ville : de la peur du loup à la hantise de la cité ensauvagée », in Marie-Claude CHARPENTIER (dir.), *Les espaces du sauvage dans le monde antique. Approches et définitions. Actes du Colloque (Besançon du 4-5 mai 2000)*, PU Franche-Comté, 2004, p. 85-119 ; Lire aussi, du même, « Vivre avec le loup dans les campagnes de l'Occident romain », in Fabrice GUIZARD-DUCHAMP (dir.), *Le Loup en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Valenciennes, PU Valenciennes, 2009, p. 11-39, ici p. 26-7.

<sup>1007</sup> Lire en I. 1. 1 *Versipellis*. p. 35-36.

<sup>1008</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, t. XI, éd. et trad. Alfred ERNOUT et R. PÉPIN, Paris, Les Belles Lettres, 1947, §232. Traduction : « Il n'y a de lait [...], parmi les animaux qui volent, que chez la chauve-souris. Je considère en effet comme une fable ce qu'on dit des striges : qu'elles traitent le lait de leurs mamelles entre les lèvres des enfants. Strige est une injure déjà ancienne, mais je ne puis déterminer quel est cet oiseau. »

Inspirée par les harpies de Virgile, la tradition assimilant striges et oiseaux semblent donc s'ancrer explicitement dans les textes à partir d'Ovide. Cependant, leur forme reste peu précise et, dans les *Fastes*, Ovide affirme les striges peuvent être considérées soit comme des bêtes soit comme des humains, ici des femmes métamorphosées : « *Siue igitur nascuntur aues, seu carmine fiunt / Naeniaque in uolucres Marsa figurat anus / In thalamos venere Procaae [...]*<sup>1009</sup> ».

Cette absence de forme stable se retrouve, toujours au premier siècle de notre ère, dans le *Satiricon*. Il est notable que, dans ce texte, le récit sur les striges conté par Trimalcion suit immédiatement celui sur le loup-garou de Niceros. L'organisation du récit réaffirme un lien entre nos deux créatures. Les striges, nous dit l'affranchi étrusque, se manifestent juste après la mort d'un jeune homme et seul un cri strident trahit leur présence. Pétrone les surnomme *Nocturnae*. Ce sont des femmes très savantes (*mulieres plussciae*) mais, en vérité, personne ne les a vues (*ipsas non uidimus*). Peut-être leur corporéité se résume-t-elle à ce cri ? Autre détail étrange, un Cappadocien, très grand et très fort, s'étant élancé pour les combattre s'est enveloppé la main gauche (*inuoluta sinistra manu curiose*)<sup>1010</sup>. Quel est le sens de ce détail ? S'agit-il de se protéger la main, de la soustraire à la vue ? Ou bien de faire croire qu'il n'a qu'une main ? S'il s'agissait de se protéger des striges, c'est raté, car le géant ressort après un court combat, livide et touché par une main maléfique (*mala manus*) :

Baro autem noster introuersus se proiecit in lectum, et corpus totum liuidum habebat quasi flagellis caesus, quia scilicet illum tetigerat mala manus<sup>1011</sup>.

Il meurt quelques jours plus tard, atteint de frénésie. Quelle que soit sa signification, ce détail mérite d'être évoqué. Nous verrons en effet qu'il apparaît de temps en temps en lien avec le loup dont la démarche boiteuse est parfois mise en avant et dont certains bestiaires médiévaux rapportent qu'il se mord la patte lorsqu'il trahit sa présence en marchant sur une branche<sup>1012</sup>.

Enfin, à la charnière entre les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, le médecin romain Serenus Sammonicus rapporte que les striges peuvent avoir un caractère nourricier dans un chapitre intitulé « *Infantibus dentientibus vel strige inquietatis* » :

Nudum hominem primum mater natura profudit : 1038

---

<sup>1009</sup> OVIDE, *Les Fastes*, t. 2, éd. citée, Livre VI, v. 141-143. Traduction : « Qu'ils soient oiseaux de naissance ou le deviennent par incantation, telles les vieilles femmes métamorphosées en oiseaux par un maléfice marse, ils ont pénétré dans la chambre de Procas. »

<sup>1010</sup> PÉTRONE, *Le Satiricon*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1990, LXIII, p. 62.

<sup>1011</sup> *Ibidem*. Traduction : « Notre Hercule, aussitôt rentré, se jette sur le lit ; il avait tout le corps bleuâtre (*liuidum*), comme s'il avait reçu le fouet, évidemment parce que la male main l'avait touché ».

<sup>1012</sup> Lire plus loin, en III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, entre enfer masticatoire et cavité salvatrice. Le loup et l'autophagie, p. 399-409.

Insuper excruciat, niueis quum dentibus armat.  
 Collo igitur molli dentes nectentur equini,  
 Qui primi fuerint pullo crescente caduci,  
 Aut teneris cerebrum gingiuis illine porci : 1042  
 Aut leporis niueum bibitur cum lacte caprino.  
 Praeterea si forte premit **strix** atra puellos  
 Virosa immulgens exsertis vbera labris,  
 Allia praecepit Titini sententia necti, 1046  
 Qui veteri claras epressit more togatas<sup>1013</sup>.

Le caractère nourricier de la strige présent dans ce texte pourrait prendre le contrepied des textes la décrivant comme être dévorant, mais la nocivité (*virosa*, v. 1045) du lait engloutit par le nourrisson fait écho aux informations selon lesquelles la strige agit depuis l'intérieur du corps de sa victime. Par ailleurs, si la fonction apotropaïque de l'ail (*allia*, v. 1046) contre les striges évoque, au lecteur moderne, le vampire, ce dernier est anachronique pour l'époque dont il est ici question. En revanche, nous notons que c'est déjà en relation avec une morsure et des dents – ici celles de l'enfant tétant la strige – que les vertus de l'ail sont mentionnées. Dans ce paragraphe portant sur la poussée des dents, sur une morsure douloureuse, la strige au lait venimeux et l'ail ont fixé une imaginaire de l'oralité problématique liée à la dévoration infantile. Sans affirmer que les représentations de l'Antiquité ont influencé les auteurs médiévaux, nous notons cependant que le Moyen Âge connaît quelques personnages caractérisés par un problème identique, tel Robert le Diable<sup>1014</sup>.

Les striges de l'Antiquité latine sont donc des créatures souvent féminines, mais dont la forme physique reste obscure. De plus, selon Pétrone, elles semblent ne pouvoir agir que lorsqu'elles échappent au regard humain. On ne sait si elles sont humaines ou animales, mais elles ont en revanche la faculté de se mouvoir dans les airs et sont, à partir d'Ovide, explicitement assimilées à des oiseaux (*uolucres*) – sur l'identité desquels les auteurs de l'Antiquité ne sont pas unanimes – ou du moins à un hybride humain-oiseau. À plusieurs reprises, leur présence trahit un rapport dévorant au nourrisson. Enfin, l'appellation « femmes très savantes » (*mulieres plussciae*) de Pétrone sous-entend qu'elles ont des connaissances en magies ou en maléfices et préfigure l'assimilation médiévale des striges aux dames féeriques et aux sorcières.

<sup>1013</sup> QUINTUS SERENUS SAMMONICUS, *De medicina praecepta saluberrima*, éd. Jean Christian Gottlieb ACKERMANN, Leipzig, 1786, p. 164-5, v. 1038-1047. Traduction Louis BAUDET (SERENUS SAMMONICUS, *Préceptes Médicaux*, Paris, C. L. F. Panckoucke, 1845, chapitre 59) : « Contre les douleurs de la dentition chez les enfants et l'influence funeste des sorcières. Non contente d'avoir jeté l'homme nu sur la terre, la nature marâtre ne lui permet de se développer qu'au prix des souffrances. Pour remédier aux douleurs qui font pleurer l'enfant dont la bouche commence à s'armer de blanches rangées de dents, il faut lui attacher autour du cou des dents de lait d'un poulain. Il faut aussi frotter ses tendres gencives avec de la cervelle de porc, ou lui faire boire de la cervelle de lièvre délayée dans du lait de chèvre. — S'il arrive qu'une malfaisante sorcière [*strix atra*] ait fait sucer son lait venimeux à un enfant, le célèbre et ancien poète comique Titinius conseille de suspendre à son cou des gousses d'ail. »

<sup>1014</sup> Sur le nourrisson dévorant qu'était le petit Robert, lire en I. 3. 1 Mime et déguisement, p. 136-138.

## II. 4. 2 Les *estries* médiévales

Qu'en est-t-il, justement, des striges médiévales ? Entre le VI<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle, Isidore de Séville mentionne par deux fois la strige dans sa somme étymologique. Au Livre XI, consacré aux hommes et aux monstres, le chapitre quatre porte sur les métamorphoses de l'homme en bête et les transformations de la matière. C'est dans ce chapitre que nous lisons la première occurrence du terme *strix* chez l'érudit étymologiste. Après avoir évoqué les pouvoirs de Circé ayant changé Ulysse et ses compagnons en bêtes sauvages, et les métamorphoses en loup des Arcadiens, Isidore en vient à parler des métamorphoses en oiseau, celle de Diomède et celles des striges :

Nam et Diomedis socios in volucres fuisse conversos non fabuloso mendacio, sed historica adfirmatione confirmant. Sed et quidam adserunt Strigas ex hominibus fieri. Ad multa enim latrocinia figurae sceleratorum mutantur, et sive magicis cantibus, sive herbarum veneficio totis corporibus in feras transeunt<sup>1015</sup>.

Ainsi que le note S. G. Oliphant<sup>1016</sup>, les connaissances de l'évêque de Séville sur les striges sont des données héritées de l'Antiquité auxquelles il ajoute deux détails : le sexe féminin ou masculin (*ex hominibus*) de la strige.

Isidore revient sur le mot *strix* dans le tome XII des *Étymologies*, « *Des Animaux* », au livre 7 qui est consacré aux oiseaux, ce qui témoigne bien de l'assimilation de la créature aux volatiles : « *Strix nocturna avis, habens nomen de sono uocis ; quando enim clamat stridet. [...] Haec avis uulgo amma dicitur, ab amando paruulos ; unde et lac praeberere fertur nascentibus*<sup>1017</sup>. » Là encore, en plus de l'étymologie antique, Isidore donne une nouvelle information faisant état du caractère nourricier de la strige. Cet oiseau (*avis*) a reçu le surnom d'*Amma*<sup>1018</sup> (nourrice) : il aime et nourrit les enfants.

Ainsi que l'indique le terme *uulgo*, ce surnom relève vraisemblablement d'une croyance populaire témoignant, à travers la superposition chez la strige d'un principe nourricier et d'un principe dévorant, de l'ambiguïté des nourrices. De nourrissantes – on pourrait dire *dévo-*

---

<sup>1015</sup> ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologie Libri XI « De homine et portentis »*, éd. et trad. F. GASTI, Paris, Les Belles Lettres (ALMA), 2010, p. 161-2, chapitre 4 « De transformatis ».

<sup>1016</sup> OLIPHANT Samuel Grant, « The Story of the Strix : Isidorus and the Glossographers », *TaPhA*, 45, 1914, p. 49-63, ici p. 50.

<sup>1017</sup> ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies*, Livre XII « Des animaux », éd. et trad. Jacques ANDRÉ, Paris, Les Belles Lettres, 1986, Chapitre 7 « des oiseaux », §42. Traduction : « La strix est un oiseau de nuit, qui doit son nom à son cri ; elle émet un son strident [*stridet*] quand elle crie. Lucain en a dit : « la plainte du hibou inquiet ou de la strige nocturne » Cet oiseau s'appelle communément *amma*, parce qu'il aime [*amat*] les petits enfants ; de là vient dit-on, qu'il allaite les nouveau-nés. »

<sup>1018</sup> Sur le terme *amma*, et la fausse étymologie en *amando*, lire : OLIPHANT Samuel Grant, « The Story of the Strix », art. cité, p. 50-1. Dans son édition au livre XII des *Étymologies* (éd. citée, p. 256), Jacques André note : « Étymologie fautive par *amāre* de cet ancien nom de la mère, skr. *mā*, gr. *μᾶ*, dont une forme à attaque vocalique est bien représentée en indo-européen, par gr. ἄμμα, ancien haut allemand *amma* « nourrice ». Nous soulignons.

rées – elles se font potentiellement dévorantes<sup>1019</sup>. Comme le loup, cette figure primordiale de l'enfance connaît donc une ambivalence portant sur son caractère à la fois nourricier et dévorant<sup>1020</sup>.

Les étymologies d'Isidore sur la strige connaîtront, comme souvent, une longue prospérité chez les auteurs du Moyen Âge. Cependant, ainsi que l'a montré Claude Lecouteux<sup>1021</sup>, c'est également grâce aux textes de lois que l'usage du terme « strige » se perpétue au-delà de l'Antiquité classique et qu'il connaît des adaptations sémantiques suivant l'évolution des croyances et la christianisation des représentations. De fait, la strige se confond rapidement avec d'autres créatures, comme la lamie ou l'*estrie*.

Selon la *Loi Salique*, rédigée entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècles, l'anthropophagie des striges est punie d'une simple amende compensatoire :

Si quis alterum hereburgio clamauerit, hoc est striporcio aut illum, qui inio portare dicitur, ubi strias cocinant, et probare uoluerit et non potuerit, < MMD dinarius qui faciunt > solidus LXII semis culpabilis iudicetur<sup>1022</sup>.

Dans la plus ancienne version des lois des Alamans, nommée *Pactus legis Alamannorum* et rédigée entre 613 et 623, la strige (*stria*) est par deux fois comparée à une (*h*)*erbaria*, à une empoisonneuse, aux chapitres XIII §1<sup>1023</sup> et XIV §1<sup>1024</sup>. Vers 643, dans la première compilation de lois rédigée à Pavie par les Lombards, nommée *Edictus Rothari*<sup>1025</sup>, le vocable « strige » est donné pour synonyme de *masca* (« *strigam, quod est mascam* », §197), c'est-à-dire « sorcière », et il est aussi synonyme de *fornecaria* (« *fornecariam aut strigam clamaverit* », §198). Il désigne une jeune fille ou une femme libre « *qui in alterius mundium est* ».

<sup>1019</sup> PATERA Maria, « Comment effrayer les enfants : le cas de Mormô / Mormolukê et du *mormolukeion* », *Kernos*, 18, 2005, p. 371-390.

<sup>1020</sup> Sur l'ambivalence de la gueule du loup, lire plus loin en III. 2. 1, p. 418-437.

<sup>1021</sup> LECOUEUX Claude, « Hagazussa, Striga, Hexe », *Études Germaniques*, 38, 1983, p. 161-178. Notre développement doit beaucoup à cette étude.

<sup>1022</sup> *Lex Salica*, éd. Karl August ECKHARDT, Hannover, MGH (Legum I, t. IV, partie 2), 1969, p. 168, LXVII, §3. Traduction Charles Joseph MAYER (*Des États généraux et autres assemblées nationales*, t. 2, Paris, Buisson, 1788, p. 197) : « Une sorcière (*stria*) qui sera convaincue d'avoir mangé un homme, paiera 8000 den. qui font 200 s. » Tout aussi grave ou presque est l'accusation mensongère, car « celui qui appellera une femme libre, sorcière, ou courtisane, sans pouvoir la convaincre de sortilège ou de galanterie, paiera 7500 den. qui font 187 sols. » (*Ibidem*).

<sup>1023</sup> *Pactus Legis Alamannorum*, éd. Karl LEHMAN et Karl August ECKHARDT, Hannover, MGH V/1, 1966, p. 24, chapitre XIII, §1 : « *Si femina aliam stria aut erbaria clamaverit sive rixam, sive absente hoc dixit, solvat sol. 12.* » Nous traduisons : « Quand une femme en accuse une autre d'être une sorcière [*stria*] ou une empoisonneuse [*erbaria*], qu'elle le fasse pendant une dispute ou pendant son absence, alors elle doit payer 12 sous ».

<sup>1024</sup> *Ibidem*, chapitre XIV, §1 : « *Si quis alterius ingenuam de crimina seu stria aut herbaria sisit eam priserit et ipsam in clita miserit, et ipsam cum 12 medicus electus aut cum spata tracta quilibet de parentes adunaverit, LXX\*X solidi componat.* » Nous traduisons : « Si quelqu'un accuse la femme libre d'un autre homme du crime d'une sorcière [*stria*] ou d'une empoisonneuse [*herbaria*], qu'il l'attrape et la conduit sur le Hürde et que n'importe lequel de ses parents l'innocente devant 12 témoins élus ou bien ayant tiré l'épée, alors le susdit doit s'acquitter de 80 shillings. »

<sup>1025</sup> *Edictus Rothari*, éd. Georg Henrich PERTZ, Hannover, MGH (Legum 4), 1868.

Enfin, la dernière attestation du terme dans cet édit, paragraphe 376, met l'accent sur un point particulier du caractère anthropophage des striges, la dévoration intérieure :

Nullus presumat haldiam alienam aut ancillam quasi strigam, quem dicunt mascam, occidere ; quod christianis mentibus nullatenus credendum est, nec possibilem ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere<sup>1026</sup>.

Ce paragraphe, daté environ de 1643, reflète de manière limpide l'adaptation d'un peuple se convertissant à un nouveau système de croyances.

En effet, il n'y a, indique Alain Dierkens, « quasi aucune trace d'indices du Christianisme en milieu rural avant le milieu du VII<sup>e</sup> siècle<sup>1027</sup> ». Contemporain de la christianisation des Lombards, l'*Edictus Rothari* témoigne donc de la rencontre de deux mondes aux représentations différentes et parfois, comme ici, inconciliables. Droit et croyances se superposent, l'esprit chrétien ne pouvant, selon l'édit, croire en une dévoration intérieure, il convient donc de ne pas prendre en compte un tel cas dans l'élaboration des lois d'un royaume chrétien. Paradoxalement, ce paragraphe de l'*Edictus* montre que la croyance païenne déjà mentionnée par Plaute en ces striges féminines dévorant depuis l'intérieur de la victime humaine était encore bien vivante dans la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle.

Un siècle plus tard, entre 775 et 790, le chapitre 6 du capitulaire *De partibus Saxoniae* édicté par Charlemagne indique que la strige peut être de sexe féminin ou masculin :

Si quis a diabolo deceptus crediderit secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam **strigam** esse et homines commedere, et propter hoc ipsam incenderit vel carnem eius ad commedendum dederit vel ipsam commederit, capitali sententiae punietur<sup>1028</sup>.

La Gaule du Nord est virtuellement évangélisée en 750<sup>1029</sup> et ce capitulaire mentionnant la diabolisation des croyances païennes rend compte d'un tel changement. En effet, la peine sanctionnant l'anthropophagie des striges, lesquelles peuvent être, comme chez Isidore de

---

<sup>1026</sup> *Ibidem*. Traduction Philippe DEPREUX (« La loi et le droit », in *Échanges culturels au Moyen Âge, XXXII<sup>e</sup> Congrès de la SHMES (Juin 2001)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 41-70, ici p. 63.) : « Que personne n'ose tuer une serve affranchie qui ne lui appartient pas ou une esclave, comme si elle était une magicienne [*striga*], qu'on appelle *masca*, parce que cela dépasse l'intelligence des chrétiens qu'on puisse croire possible qu'une femme ait la faculté de dévorer de l'intérieur un homme vivant. »

<sup>1027</sup> DIERKENS Alain, « Superstition, Christianisme et paganisme à la fin de l'époque carolingienne. À propos de l'*Indiculus superstitionum et paganiarum* », in Hervé HASQUIN (dir.), *Magie, Sorcellerie et parapsychologie*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1984, p. 9-26, ici p. 10.

<sup>1028</sup> *Capitulatio de partibus saxoniae*, éd. Alfred BORETIUS, MGH, Legum II, Capitularia regum Francorum, t. I, Hannover, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1883, p. 68-69. Nous soulignons. Traduction M. DEWEZ, « Mémoire sur les traits de ressemblance des Germains ou des Gaulois avec celle des Belges », in *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des belles-lettres*, VII, 1832, p. 26 : « Si quelqu'un prête l'oreille aux tromperies du diable, au point de croire avec les païens qu'une femme soit sorcière [*stria*], qu'elle mange les hommes, et que sous ce prétexte, il la brûle et mange de sa chair, et en donne à manger, celui-là doit être puni de mort. »

<sup>1029</sup> DIERKENS Alain, « Superstition, Christianisme et paganisme », art. cité, p. 10-1.

Séville, soit des hommes soit des femmes (*virum aliquem aut feminam*), a évolué. La strige confondue est, à présent, punie de mort. Cela s'explique peut-être par le fait que ce capitulaire fut rédigé lors de la guerre contre les Saxons qui refusaient de se convertir au christianisme, cela explique peut-être la radicalisation de la peine. Il est en effet notable que la radicalisation des peines contre les striges intervient bien plus tôt que celles contre les loups-garous. En effet, vers l'an Mille, Burchard de Worms ne préconise encore que dix jours de pénitence au pain et à l'eau pour avoir cru aux loups-garous<sup>1030</sup>.

De fait, le vocable « strige » recouvre des entités plus anciennes, relevant d'un paganisme continuant à subsister malgré la christianisation. Selon Claude Lecouteux, les attestations du terme *striga* datant du haut Moyen Âge permettent de distinguer deux familles de striges, celle des sorcières (et assimilées) et celle des bonnes dames qui vont de nuit<sup>1031</sup>. Cette distinction d'un être maléfique (la sorcière) et d'un être bénéfique (les bonnes dames) s'appuie sur une ambiguïté de la strige que l'on perçoit déjà dans certains témoins de l'Antiquité affirmant à la fois le caractère dévorant et nourricier de la strige. Cette ambivalence de la monstruosité dévorante, nous la retrouverons chez le loup<sup>1032</sup>.

La langue française de la fin du Moyen Âge distingue encore deux types de strige, s'il faut en croire, au XV<sup>e</sup> siècle, les dictionnaires de Firmin Le Ver et Guillaume Le Talleur. Tous deux accordent à *striga*, *.ge*, le sens de « meretrix *ribaulde commune*<sup>1033</sup> », tandis que le terme *strix* désigne *cauvesoris*<sup>1034</sup>, la chauve-souris, dont la définition est la même chez les deux lexicologues : « *nocturna avis et lucifuga* » (« un oiseau nocturne fuyant la lumière »). Témoignant de l'animalisation du monstre, c'est ce second terme qu'il faut selon Le Talleur et Le Ver faire remonter au latin : « *\*strideo .es, quando enim clamat stridet – hec vero avis dicitur ama ab amando parvulos fetus suos* ». Le *Gemma gemmarum* de Giovanni Tortelli donne au tout début du XVI<sup>e</sup> siècle exactement la même définition, en allemand cette fois-ci : « *Strix .gis. nachtfogel : noctur/na auis de sono vocis dicta*<sup>1035</sup> ». Par le respect d'une tradition littéraire, les dictionnaires médiévaux véhiculent durablement certaines représentations des monstres. Ainsi, les informations sur la nature volatile de la strige et son cri strident remontent

---

<sup>1030</sup> BURCHARD DE WORMS, *Decretum* XIX, 5, 151, in J.-P. MIGNÉ, *Patrologie latine*, 140, col. 971 : « decem dies in pane et aqua debes pœnitere. »

<sup>1031</sup> LECOUTEUX C laude, *Eine Welt im Abseits*, op. cit., p. 126.

<sup>1032</sup> Lire plus loin, en III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, p. 418-437.

<sup>1033</sup> GUILLAUME LE TALLEUR, *Dictionarius familiaris et compendiosus (Dictionnaire latin-français)*, éd. William EDWARDS et Brian MERRILEES, Turnhout, Brepols (CCCM Lexica Latina Medii Aevi III), 2002, entrée « *striga* ».

<sup>1034</sup> FIRMIN LE VER, *Firmini Verris Dictionarius*, éd. Brian MERRILEES et William EDWARDS, Turnhout, Brepols (CCCM Lexica Latina Medii Aevi I), 1994, entrée « *strix* ».

<sup>1035</sup> GIOVANNI TORTELLI, *Vocabularius Gemma gemmarum*, Strasbourg, Priß, 1505, entrée « *strix* ».

à Ovide, tandis que les définitions que donnent ces dictionnaires tardifs de français médiéval sont, elles, directement tirées des *Étymologies* d'Isidore de Séville, qui, selon nos connaissances, est le seul, mis-à-part Le Ver et Le Talleur, à donner à la strige ce surnom d'*amma* pour expliquer son caractère nourricier. Étonnamment, Giovanni Tortelli ne le mentionne pas, alors que c'est bien ce mot, *amma*, que l'on retrouve dans le nom allemand de la nourrice : *Hebamme*.

La strige médiévale, symbole féminin d'une oralité problématique liée à la dévoration, hérite donc de certains des traits de son antique ancêtre et se voit dédoublée. En effet, au cours des siècles, l'ambiguïté concernant la nature, tout d'abord indéterminée, de la strige est résolue en se fixant sur deux entités différentes, l'une anthropomorphisée, voire même simplement humaine et évoluant peu à peu en sorcière, et l'autre animale. Comme pour le garou, il y a une dissociation de la monstruosité dévorante qui est animalisée, et de l'humain qui est, lui, diabolisé.

Par ailleurs, la propension des auteurs médiévaux s'exprimant en latin à utiliser divers vocables pour désigner une même créature a également conduit à une superposition grandissante dans les derniers siècles du Moyen Âge des vocables striges, lamies, et *estries*<sup>1036</sup>. Sur fonds de diabolisation, cette confusion s'articule autour de l'ambiguïté de ces êtres à la fois nourriciers et dévorants.

Le *Synodus sancti Patricii in Hibernia*, une collection de canons irlandais pouvant remonter jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle, fait déjà état de la superposition de ces deux créatures au chapitre XVI intitulé « *De Christiano credente lamiam in speculo* » : « *Christianus qui crediderit esse lamiam in speculo quae interpretatur striga*<sup>1037</sup> ». Bien plus tard, Gervais de Tilbury (c. 1155 – 1234) évoque les « *Lamias, quas uulgos mascas aut in gallica lingua strias, uocant*<sup>1038</sup>, » où l'on trouve également l'assimilation, populaire (*uulgo*), aux *mascae*, les sorcières. Les lexiques relaient, comme souvent, cette confusion. Au XIV<sup>e</sup> siècle, si l'*Aalma* hésite sur la glose à donner au terme *lamie*, « un monstre ou une beste<sup>1039</sup> », le *Dictionarium*

---

<sup>1036</sup> Nous ne traiterons ici que des occurrences des mots « lamie » et « estrie » en lien avec la strige. Sur la lamie, on lira : LECOUTEUX Claude, « Lamia ou les métamorphoses d'un croquemitaine féminin au Moyen Âge », in E. MOSER-KARAGIANNIS (dir.), *Kaniskion Philias, Mélanges Michel Saunier*, Athènes, 2003, p. 51-61.

<sup>1037</sup> *Synodus Sancti Patricii in Hibernia* in *Canones apostolorum et conciliorum saeculorum* IV-VII, t. 1, éd. Hermann Theodor BRUNS, Berlin, G. Reimeri, 1839, p. 302-3. Nous traduisons : « Le chrétien qui a cru qu'il y avait une lamie dans le miroir, qu'il a pris pour une strige »

<sup>1038</sup> GERVAIS DE TILBURY, *Otia Imperialia*, éd. et trad. S. E. BANKS et J. W. BINNS, Oxford, Clarendon Press, 2004, III, 88 : « Les lamies, que le peuple nomme 'masque' ou 'estrie' en langue vernaculaire ».

<sup>1039</sup> *Aalma* [manuscrit de Paris, B.N., lat. 13032], glose 6.484, in ROQUES Mario, *Recueil général des lexiques français du moyen âge (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, op. cit.



*Latinogallicum* du manuscrit BnFr Lat. 7692 donne pour *strix* la traduction « estrie<sup>1040</sup> » tandis et le *Glossaire de Douai* glose *Lamia* par « estrie<sup>1041</sup> ». Dans la première moitié du xv<sup>e</sup> siècle, Firmin Le Ver fait de même : « *Lamia* [...] fees, estriees<sup>1042</sup> ». Vers 1200, Jean de Haute-Seille utilise les termes latin *strix* et *lamia* de manière indifférenciée dans son *Dolopathos*. Il narre les mésaventures d'un larron qui, après avoir échappé à un géant nommé Polypème, arrive auprès d'une maison dans laquelle il croise une femme et son enfant. Tous deux ont été enlevés par des créatures, « *quas striges vocant*<sup>1043</sup>. » Les striges souhaitent que la mère cuisine son enfant pour le repas du soir. Pour sauver l'enfant, le larron conseille à la femme de faire cuire un voleur pendu là et de le faire manger aux « *lamiis*<sup>1044</sup> ». Les deux créatures, striges et lamies, sont donc ici confondues dans cet extrait mettant en scène une autre version de la substitution sacrificielle rapportée par Ovide dans ses *Fastes*.

Dans la mythologie grecque, *Lamia* est un monstre bambinophage, qui servait parfois d'épouvantail aux nourrices<sup>1045</sup>. Croquer le marmot, c'est, encore au Moyen Âge, une des préoccupations majeures des lamies, ce que rapporte Jean d'Antioche, lequel, suivant en cela l'auteur qu'il traduit, dit des striges qu'« elles sont appelés en latin lamies c'est à dire « desirantes », pour ce qu'elles desirent maintes fois les enfans<sup>1046</sup>. » Par *desirer*, il faut entendre « déchirer<sup>1047</sup> », mettre en pièces, ainsi que l'affirme Jean de Vignay dans sa traduction de Gervais de Tilbury, en donnant une précision supplémentaire sur « les estries, que aucuns apelent lamies, [...]. Et les apele l'en lamie, ou lanie, qui miex vaut a dire, que il sont dites lanie de *lanio*, *lanias* : despecier, car il despicient les enfans. Et les autres les apellent larve de la meson, pour ce que il entrent es mesons soudainement, et sont exemple de fantasie, et representent es mesons fourmes et ymages d'onmes<sup>1048</sup> ». Avec le terme « estrie », Jean de Vignay confond les striges et les lamies, ainsi que *lares* ou les *larves* romaines, qui sont les morts protégeant la maison. L'étymologie en *lania* du mot « lamie » que rapporte le traduc-

<sup>1040</sup> BNF Lat. 7692 et Conche I, entrée « *strix* » (8. 215), in ROQUES Mario, *Recueil général des lexiques français du moyen âge (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, t. 1 « Lexiques alphabétiques », Paris, Champion (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 269), 1936, p. 484.

<sup>1041</sup> *Glossaire de Douai*, Escallier et Gloss. Lat.-Gal., Richel. l. 7684.

<sup>1042</sup> FIRMIN LE VER, *Firmini Verris Dictionarius*, éd. citée, entrée « *lamia* ».

<sup>1043</sup> JEAN DE HAUTE-SEILLE, *Dolopathos ou le roi et les sept sages*, éd. Alfons HILKA, trad. Yasmina FOEHR-JANSSENS et Emmanuelle MÉTRY, Turnhout, Brepols (Miroir du Moyen Âge), 2000, p. 178.

<sup>1044</sup> *Ibidem*.

<sup>1045</sup> GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1951, entrée « *Lamia* ».

<sup>1046</sup> PIGNATELLI Cinzia, GERNER Dominique, *Les traductions françaises des Otia Imperialia de Gervais de Tilbury par Jean d'Antioche et de Jean de Vignay*, Genève, Droz (PRF 237), 2006, p. 320.

<sup>1047</sup> Selon Cinzia PIGNATELLI et Dominique GERNER, *desirer* vaut ici pour *desirer*, c'est-à-dire « déchirer » (*Ibidem*, p. 500, glossaire, entrée « *desirer* »). Il est cependant possible d'y voir un jeu lexical du traducteur de Gervais sur déchirer / désirer.

<sup>1048</sup> *Ibidem*, p. 321-2, §86.

teur est répandue au moins jusqu'à la fin du Moyen Âge<sup>1049</sup> et confirme le caractère essentiellement anthropophage et ravisseur de ces monstruosités.

La traduction *estrie* pour « lamie » et « strige » est intéressante car elle montre bien la confusion qui a pu se faire entre ce terme et celui plus général d'*esperis*. En effet, l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne (vers 1180 – 1249) rapporte l'existence de mauvais esprits appelés striges et lamies :

Idem et eodem modo sentiendum est tibi de malignis spiritibus, quos vulgus stryges et lamias vocant, et apparent in nocte in domibus, in quibus parvuli nutriuntur, eosque de cunabulis raptos laniare vel igne assare videntur. Apparent autem in specie vetularum<sup>1050</sup>.

Les termes « *malignis spiritibus* » se traduiraient plutôt par « *mauvais esperis* », et non pas par *estries*<sup>1051</sup>, mais la confusion due sans doute à l'homophonie partielle *estrie* / *esprit* traduit bien la diabolisation des striges et des lamies.

Chez Guillaume d'Auvergne, ces créatures prennent l'apparence de vieilles femmes (*in specie vetularum*). Pourtant, définir l'apparence physique de ces apparitions, *estrie* ou *esperie*, pose problème. Or, pour le moine Gautier de Coinci (1178 – 1236), c'est, justement, la fausse apparence des fards que symbolise l'*estrie* :

Tele se fait mout regarder  
Par son blanchir, par son farde  
Qui plus est laide et plus est pesme  
Que pechiez mortex en quaresme.  
Tele est hideuse come estrie,  
Tele est noire, vielle et flestrie,  
Qui plus est jointe qu'une fee,  
Quent ele est paint et atifée<sup>1052</sup>.

Le masque qu'est le fard est surnaturel puisqu'il rend une femme plus belle qu'une fée et induit donc, pour cet esprit religieux, la *masca*, la sorcière.

---

<sup>1049</sup> En témoignent différents lexiques, dont les dictionnaires de LE TALLEUR et LE VER, éd. citées, qui proposent tous deux, à *Lamia* : « *quasi lania a quasi lania a laniando pueros* ».

<sup>1050</sup> GUILLAUME D'AUVERGNE (GUILIELMI ALVERNI), *De universo creaturam*, II, 3, 24. *Opera omnia*, London, Robert Scott, 1674. Traduction Claude LECOUTEUX (*Mondes parallèles, l'univers des croyances du Moyen Âge*, Paris, Champion (CCE), 2007, p. 60) : « Il faut que tu portes le même jugement sur les autres esprits malins que le vulgaire nomme striges et lamies, qui se montrent la nuit dans les maisons où sont nourris de petits enfants pour les arracher à leur berceau et les déchirer ou les faire rôtir. Ces esprits se montrent sous la forme de vieilles ».

<sup>1051</sup> Le *Dictionnaire de Moyen Français* en ligne [version 2015 : <http://www.atilf.fr/dmf>] donne de nombreux exemples où il est question de « mauvais esperis ». Par ailleurs, les entrées *estrie* et *esprit* y sont dissociées et ne présentent aucun sens commun.

<sup>1052</sup> GAUTIER DE COINCI, *D'un moigne qui fu ou fleuve* (Livre I, Miracle 42). *Les Miracles de Nostre Dame*, t. 3, éd. Frédéric KOENIG, Genève, Droz, 1966, v. 473-480. Il n'y a qu'une seule attestation du mot chez Gautier de Coinci d'après Olivier COLLET, *Glossaire et index critiques des œuvres d'attribution certaine de Gautier de Coinci*, Genève, Droz, 2000.

Notons que les lamies et les *estries* sont des êtres féminins, qu'elles soient appelées *mascae* ou *fees*. La description qu'en fait en 1342 le notaire du roi Jacques Bruyant dans son *Chemin de povreté et de richesse* ne laisse aucun doute là-dessus :

Adonc s'en vint à moy errant  
Une grant vieille à poil ferrant  
Qui estoit hideuse et flestrie  
Et moult ressembloit bien estrie<sup>1053</sup>.

Achévé en 1378, le *Songe du Vergier* perpétue cette superposition de la vieille et des *estries*, dans un contexte qui tient bien de la sorcellerie. Un clerc, devisant « *de plusieurs sorceries* », s'interroge sur ce qu'il faut penser des *vetulae*, des « *vielles* » :

dittes moy que il vous est avis d'aucunes vielles, lezquellez se dient aler de nuit en la conpaignie dez **estryes**, avesques Dyane, la deesse dez Peans, et qu'eliez chevau-  
chent avesques tres grant multitude de fames sur bestes et que, en brief heure, elles  
vont en divers paÿs et en diverses contrees et obeÿssent a celle Dyane comme a leur  
dame et maistresse. Et afferment qu'eliez sont chascune nuyt, appellés pour luy aler  
faire service<sup>1054</sup>.

Voyage nocturne sur des animaux sauvages en compagnie d'autres femmes, la rhétorique est connue : les *vetulae* sont des sorcières. Le fait que Giraud de Barri<sup>1055</sup> désigne la femme mourante dans sa peau de louve par le mot de *vetula* est donc bien loin d'être anodin. D'ailleurs, le *Songe du Vergier* complète le tableau au paragraphe suivant en accusant ces « *vielles* » de changer la « *ressamblance* » des êtres :

Et dient cez vielles plus, que celle dame [Dyane] et lez aultres qui sont en sa con-  
paignye si ont pover de muer une personne en une aultre creature de pyre condicion  
ou de meilleure, et ont pover de transfourmer chascune espece en une aultre espece  
ou en aultre ressamblance<sup>1056</sup>.

À la fin du xv<sup>e</sup> siècle, l'assimilation des striges et des sorcières est consommée et se fait entendre jusque dans les imprécations d'un savetier (« Ha, vieille loudiere au cul rond, Sorciere, de vin humeresse, Chassieuse de petis enfans, estrie ! ») prouvant que le caractère infanticide des *estries* a survécu lui aussi.

Sous le vocable d'*estries*, les striges et lamies médiévales viennent donc rejoindre la cohorte de ces créatures, ancêtres des sorcières, désignant un personnage féminin monstrueux.

---

<sup>1053</sup> JACQUES BRUYANT, *Le Chemin de pauvreté et de richesse*, publié en annexe du *Mesnagier de Paris*, éd. Georgina E. BRERETON et Janet M. FERRIER, trad. Karin UELTSCHI, Paris, Le Livre de Poche (Lettres gothiques), 1994, p. 814.

<sup>1054</sup> *Le Songe du Vergier*, t. 1, éd. d'après le Manuscrit Royal 19 C IV de la British Library par Marion SCHNERB-LIÈVRE, Paris, Éditions du CNRS (Sources d'Histoire Médiévale), 1982, Livre I, chap. CLXXXI, §1, p. 398.

<sup>1055</sup> GIRAUD DE BARRI, *Topographia Hibernica*, II, 19 « De mirabilibus nostri temporis. Et primo, de lupo cum sacerdote loquente ». *Opera*, t. 5, éd. James F. DIMOCK, London, Longmans (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores), 1867, p. 101-107. Sur cet épisode, lire plus loin, en I. 2 L'humanité du loup-garou ?, p. 107-114.

<sup>1056</sup> *Le Songe du Vergier*, t. 1, éd. citée, Livre I, chap. CLXXXI, p. 398.

Par leur son caractère ravisseur et anthropophage, elles sont un pendant médiéval féminin du loup-garou, mais elles révèlent aussi une symbolique contradictoire opposant un principe nourricier et un principe dévorant que nous retrouverons chez le loup<sup>1057</sup>.

Après le Moyen Âge, le caractère bambinophage des lamies perdure et devient parfois même un vecteur de leur assimilation au loup-garou. Ainsi, dans son *Dictionnaire François-Breton* publié en 1732, le prêtre et prédicateur capucin Grégoire de Rostrenen souhaite donner l'équivalent breton des lamies, lesquelles sont, selon ce même dictionnaire, « *certaine espece de Démons, ou de Sorcieres qui devoient les enfans* ». La préoccupation première des lamies n'a donc guère changé. La définition en breton traduisant le mot donne ceci :

GRECG-VLEIZ, pl. graguez-vleiz. sorceresed pere dindan an hevelediguez a c'hraguez caër, a zivempéré, hac a zispenné pez-ê-pez ar vugaligou<sup>1058</sup>.

Or *grezg-vleiz*, signifie *femme-loup*. Cependant, Gwennole Le Menn note avec justesse que « la définition donnée en breton ne s'applique probablement pas à *femme-loup*. Il s'agit d'une définition de *lamies*<sup>1059</sup>. » Il renvoie également au *Dictionnaire de Trévoux* publié entre 1743 et 1752 selon lequel « *on a appelé quelquefois lamies, certaines espèces de Démons, ou de Sorciers, qui sous la figure de belles femmes, dévorioient les enfans*<sup>1060</sup>. » La définition convient en effet plus aux striges et aux lamies qu'aux loups-garous. Cependant le capucin Grégoire de Rostrenen termine son article sur les lamies par un « *voyez : loup garou* » montrant clairement la superposition en Bretagne au XVIII<sup>e</sup> siècle des lamies et des garous. La monstruosité dévorante féminine est donc bien devenue un loup-garou.

La confusion bretonne entre les loups-garous et les monstruosité striges/lamies semble donc s'inscrire dans un processus tendant à vouloir donner du garou un équivalent féminin. Le dictionnaire de Grégoire de Rostrenen en serait pour ainsi dire l'aboutissement. Cependant, il n'est pas impossible que l'équivalent celte des dévoreuses d'enfants ait eu, déjà au Moyen Âge, une proximité avec le loup. En effet, un texte moyen irlandais, le *Bretha Crólige*, conservé dans le Ms. Philipps 10297 datant environ de 1468-1474, nous apprend au §32, l'existence de douze femmes, interdites par la loi irlandaise d'exercer le métier de nourrice. L'une d'entre elles est dite « *confael conrecta* », mots par lesquels était désignée une méta-

<sup>1057</sup> Lire en III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, p. 418-437.

<sup>1058</sup> GRÉGOIRE DE ROSTRENEN, *Dictionnaire françois-celtique ou françois-breton*, Rennes, Julien Vatar, 1732. Entrée : « Lamies ». Traduction Gwennole LE MENN (« Les croyances populaires dans quelques textes bretons (XV<sup>e</sup> – XVII<sup>e</sup> siècles) », in Sophie CASSAGNES-BROUQUET, Amaury CHAUOU, Daniel PICHOT et Lionel ROUSSELOT (dir.), *Religion et Mentalités au Moyen Âge, Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, PU Rennes (Histoire), 2003, p. 432) : « Femme-loup pl. femmes-loups, sorciers qui, sous l'apparence de belles femmes, démembraient et mettaient en pièces morceau par morceau les petits enfans »

<sup>1059</sup> LE MENN Gwennole, « Les croyances populaires », art. cité, p. 432.

<sup>1060</sup> *Dictionnaire de Trévoux*, t. 5, Paris, Compagnie des libraires associés, 1771, entrée « lamie ».

morphose lupine en moyen irlandais<sup>1061</sup>. Une glose ajoute : « c'est-à-dire une femme sous forme de loup [*i. ben conrechta*], elle, qui aime à errer sous forme de loup, comme le *Í Chon Erca*<sup>1062</sup> ». Certaines nourrices médiévales celtes étaient donc des louves-garoues.

\* \* \*

Le loup-garou médiéval est présenté par les textes comme un être masculin, mais l'on peut penser qu'il y a de la part des érudits médiévaux un besoin constant de trouver un équivalent féminin à ce monstre dévorant. Or, sur bien des points – l'anthropophagie, le changement de forme, le flou concernant la véritable apparence – la strige s'apparente au garou. Cependant, étant des créatures féminines dotées de pouvoirs surnaturels, la présence de striges peu à peu diabolisées explique plutôt pourquoi les garous féminins sont rares avant les procès de sorcellerie : la tournure lupine au féminin est tout simplement assurée par d'autres créatures.

La dévoration de la strige permet d'articuler les principes composant la monstruosité dévorante en sur un mode contenant (le dévorant) / contenu (le dévoré). En effet, caractérisées par une dimension intérieure de la dévoration, les striges inversent cette relation contenant / contenu du dévorant et du dévoré. De plus, les striges ont également une dimension nourricière, quoi qu'elle soit connotée négativement chez ce monstre. La concentration en un seul monstre d'un principe nourricier et d'un principe dévorant révèle cependant une ambiguïté, une dualité de la gueule du monstre que l'on retrouvera chez le loup.

---

<sup>1061</sup> Lire plus haut, en I. 2. 1 *Se vertere in lupos* : la tournure lupine, p. 106-107.

<sup>1062</sup> REINHARD John, HULL Vernam, « Bran and Sceolang », *Speculum*, 11/1, 1936, p. 53. Les deux critiques notent que le nom *Í Chon Erca* n'est pas connu par ailleurs.



## Conclusion

Si les métamorphoses de femmes en loup sont effectivement rares dans les textes médiévaux, la tournure lupine nous permet de considérer comme une variante du passage humain-loup, l'attitude de certains personnages qui, sans changer de forme, adoptent un comportement lupin, ou considéré comme tel. Or, si l'on accepte qu'une simple comparaison ou une métaphore peuvent suggérer une manière d'incarnation lupine, les femmes louves médiévales, dont nous avons dans un premier temps constaté la quasi absence, se dévoilent. Certaines sont bien connues de la critique, comme les épouses des bons loups-garous, faites louves, symboliquement, en raison de leur comportement adultère et cruel envers leur mari garou. La condamnation virulente dont l'épouse est l'objet dans le corpus médiéval du loup-garou n'est pas étonnante. Fortement marqué par un discours dominant misogyne ancré dans la *doxa* chrétienne, les rédacteurs de ce corpus cumulent les stéréotypes alors en vogue pour caractériser le personnage de l'épouse.

Cependant, nous avons vu que ce corpus de textes ne doit pas être considéré comme un ensemble homogène, malgré une structure narrative commune reprenant la trame du conte type du mari trompé. Tandis qu'*Arthur et Gorlagon* insère l'histoire du garou cocu dans un récit cadre focalisant le discours sur la dissociation du désir masculin et du désir féminin, le lai de *Melion* comporte des incohérences logiques dans son déroulement narratif. Ainsi, un changement radical, non motivé, est notable dans ce lai, dans le traitement du personnage de l'épouse que la seconde partie rend semblable aux épouses adultères, tandis que la première partie du récit insistait plutôt sur la relation problématique du jeune garou *bachelor* au désir. En effet, si la critique s'est essentiellement penchée sur le personnage de l'épouse, notre analyse du personnage du garou cocu a révélé une dimension fortement mimétique du loup-garou : humain au milieu des humains, monstrueux face au monstre, le garou adopte pour ainsi dire la forme que lui renvoie un miroir humain. De plus, le personnage du garou cocu s'inscrit dans un processus d'arthurianisation du loup-garou avec peut-être, en arrière-plan et quoi qu'elle ne soit pas directement formulée, une prise de position des rédacteurs contre les amants héroïques tels que Lancelot et, surtout, Tristan. Enfin, il est notable que la misogynie inhérente au corpus des bons loups-garous n'est pas une donnée constante, car la trame du mari garou et cocu se retrouve sous d'autres horizons culturels, celle notamment, sans que l'épouse soit pour autant condamnée.

Dans ce corpus des bons loups-garous, le mari garou est confronté à un désir féminin qui se soustrait à lui. Le garou expérimente, pour ainsi dire, l'absence du désir féminin au sein de son couple, que Marie de France, nous le rapellons, fonde sur une réciprocité du désir<sup>1063</sup> (Il amot ele et lellui...). Or, face à ce désir qui s'est soustrait, nous l'avons vu, le garou-homme se fait loup. Nous pouvons en déduire, d'une part, que la stabilité de la forme humaine du garou est dépendante d'un désir tourné vers lui et, d'autre, part, que l'apparition physique du loup dans le texte, la tournure lupine, devient la manifestation d'une absence considérée comme monstrueuse, ici celle de l'épouse dont le désir a fui le couple légitime.

En vérité, plus qu'un simple cocu, le loup-garou est une incarnation du mal-aimé. Cela ressort d'un autre corpus roman, plus restreint, mais dont nous pensons qu'il est loin d'être complet, dans lequel le garou campe un amant malheureux. Le ton léger de ces textes, tenant presque de la farce, jure avec celui du corpus des garous arthuriens et conte la mésaventure d'un galant se faisant garou, mais qui finit battu. L'intérêt de cet ensemble de textes est également de mettre en avant la peau du garou, comme symbole ou incarnation du désir féminin : porte la peau du loup celui qui se pense aimé.

Gratter le vernis misogyne de ce corpus des bons loups-garous a permis de montrer également que le thème central n'en était pas tant l'adultère qu'une certaine indépendance du désir féminin. Certes, il n'est pas question d'affirmer que les rédacteurs développent une argumentation en faveur de cette indépendance. Cependant, en dehors de la caractérisation d'un loup-garou particulier, il nous semble que l'intérêt de ces deux corpus (mari trompé, amant déçu) réside justement dans l'expression d'une dissociation des désirs masculin et féminin et que cette dissociation prévaut sur la comparaison de l'épouse à une louve. En effet, à la lumière de cette problématique, nous avons pu expliquer la comparaison récurrente de l'épouse à une louve : le personnage de l'épouse adultère puise dans un « folklore » de la louve, selon lequel cette dernière choisit son loup. Elle est donc maîtresse de son désir. Pain béni pour la condamnation morale du personnage de l'épouse, la louve choisit souvent le plus laid, c'est-à-dire le plus mauvais, de ses prétendants. Loin de n'être que médiévale, la dimension lupine du désir féminin, fortement ancrée dans l'imaginaire, se retrouve déjà dans des textes de l'Antiquité.

L'absence des garous féminins dans le corpus médiéval nous a enfin conduit à nous demander si cette littérature n'avait pas déjà ses monstruosité féminines dévorantes. De fait, nous avons pu montrer que la strige, l'*estrie*, est caractérisée par des traits garouesques. Cela

---

<sup>1063</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 310, v. 23 : « Il amot li et ele lui ».



laisse penser que la tournure lupine au féminin est assurée par cette créature. La strige se caractérise par une sorte de dévoration intérieure, mais également un fort lien de la dévoration à l'enfance. C'est du moins dans ce contexte que se dessine ce que nous appelons, par commodité, un « rite » visant à protéger un nourrisson de la mort dévorante : il suffit en effet de détourner la dévoration en substituant à la proie un aliment équivalent, *quasi* en faisant un don de nourriture à la monstruosité dévorante. Or, nous le verrons, le don au loup est un des thèmes majeurs de la « mythologie » de cet animal.



# **III Garou de gueule, garou de peau :**

## **L'incarnation problématique du monstre dévorant**



## Introduction

Au cours de ce travail, nous avons pu noter chez certains garous une importance de la peau, en tant qu'objet de dévoration, pour Lycaon par exemple, mais aussi en tant qu'accessoire vecteur de l'incarnation physique du loup dans le texte, comme dans la *Razo* contant la vie de Peire Vidal. Ayant vu dans la *Chorographie* de Pomponius Mela<sup>1064</sup>, que le déguisement peut traduire une forme non culinaire de dévoration, nous avons, à plusieurs reprises et en partant de textes témoins, tenté de généraliser ce trait en cherchant à définir le garou comme une enveloppe dévorante. Nous avons donc suggéré que le fait de devenir loup ou, pour reprendre la locution utilisée par de nombreux auteurs, de « se tourner en loup », consiste avant tout en une dévoration du garou-homme par le garou-loup. Considérer, au sein du garou, la relation de l'homme à l'animal comme celle d'un prédateur à sa proie nous a amené à reformuler la question de la dualité propre à cette monstruosité et que la critique avait essentiellement posée sous l'angle de la double nature, humaine et animale. Par ailleurs, nous avons constaté que le loup-garou est caractérisé par l'absence constante d'une moitié de son être, plutôt que par une double nature : il n'est pas *et* humain *et* loup, mais *soit* l'un *soit* l'autre. Nous avons donc déplacé le problème de la dualité de ce monstre : la monstruosité dévorante est double, car composée d'un principe dévorant et d'un principe dévoré.

A la recherche de l'enveloppe dévorante, nous avons également tenté de traduire la relation du dévorant au dévoré dans des termes faisant référence à une spatialisation de la dévoration, c'est-à-dire des termes évoquant une organisation dans l'espace des deux principes constituant la monstruosité dévorante, invoquant tantôt une fusion, puisque le dévoré est englouti par le dévorant, tantôt une superposition du dévorant et du dévoré, puisque la monstruosité dévorante est *apriori* enveloppante. Une variante estonienne du conte type AT 409, dit de la « Femme à la peau de loup<sup>1065</sup> », donne à voir une peau de loup qui pourrait être une enveloppe dévorante. La version la plus ancienne de ce conte, lequel s'est transmis exclusivement par la tradition orale<sup>1066</sup>, peut se lire chez Christian Hieronymus Justus Schlegel et daterait de

---

<sup>1064</sup> POMPONIUS MELA, *Chorographie*, éd. et trad. Alain SILBERMAN, Paris, Les Belles Lettres, 1998, II, 1, 14. Voir citation en I. 2. 1. *se uertere in lupos* : les garous anonymes et la tournure lupine, p. 108.

<sup>1065</sup> Selon la typologie d'Anti AARNE et Smith THOMPSON (*The Type of the folktales*, Helsinki, Finnish Academy of Science and Letters, 1961), le conte est nommé « the girl with the wolf-skin ». Merili Metsvahi souligne cependant qu'il s'agit plutôt d'une jeune femme que d'une fille.

<sup>1066</sup> BREDNICH Rolf Wilhelm *et alii* (dir.), *Enzyklopädie des Märchen. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlin, De Gruyter, 2011-2014, t. 14, entrée « Wolfsmädchen », col. 972-975, ici p. 973. L'auteur de l'article est Mirili MESTVAHI.

la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il en existe de nombreuses variantes en Estonie et Merili Metsvahi en donne le résumé suivant :

Une marâtre change sa fille adoptive, mariée, en louve-garou et la remplace [auprès du mari] par sa fille biologique. Le nourrisson de la fille adoptive pleure sans s'arrêter car il ne reçoit plus de lait maternel. La nourrice amène l'enfant près de la forêt sur une pierre et appelle la véritable mère du nourrisson à sortir de la forêt. Arrive la louve-garou qui pose sa peau sur la pierre puis, sous forme humaine, donne le sein à son nourrisson. Le mari apprend l'histoire. Le sage lui conseille de faire chauffer la pierre, afin de brûler la peau quand la louve-garou la pose sur la pierre avant d'allaiter son enfant. L'époux fait ainsi qu'il lui a été dit et retrouve son épouse. La fille biologique est exécutée ou bien elle se transforme en une pie<sup>1067</sup>.

De ce texte issu du folklore estonien – il faut donc garder à l'esprit qu'il est tardif et en marge du corpus médiéval – on peut isoler pour l'instant deux détails d'importance : d'un côté, un accessoire, la pierre sur laquelle est posée la peau et dont la fonction est, semble-t-il, de se substituer à la personne que recouvrait la peau. Cette faculté apotropaïque de la pierre contre la dévoration du loup qui est répandue, nous le verrons<sup>1068</sup>, dans les croyances au loup-garou. Dans un second temps, le conte rapporté par Merili Metsvahi nous amène à distinguer une troisième composante dans l'articulation de la dévoration : le principe nourricier. Or, pour pouvoir allaiter son enfant, la jeune femme doit se défaire de la peau et la poser sur une pierre : la mère qui allaite et la louve qui dévore sont alors dissociées. Il en ressort un rapport d'exclusion mutuelle entre le dévorant et le nourricier : tandis que la peau de loup concentre sur elle toute la monstruosité dévorante, la mère devient une figure nourricière. Cette relation d'exclusion dévorant / nourricier, inhérente à l'articulation de la dévoration, nous ne la verrons pas s'accomplir, au XII<sup>e</sup> siècle, chez Gratiennne dans *Guillaume d'Angleterre*, qui au lieu d'allaiter les nourrissons qu'elle vient de mettre au monde désire les dévorer, les réingurgiter<sup>1069</sup>.

Dans le conte rapporté par Merili Metsvahi, la scission du garou en deux éléments distincts, l'un dévoré, la mère, et l'autre dévorant, la peau, induit que l'élément monstrueux de la louve-garou se focalise dans ce texte sur la peau animale qui recouvre la femme. Nous sommes tentés de nommer ce type de garou des « garous de peau ». Nous retrouvons également l'idée que, chez le garou, le passage de l'homme au loup est une sorte d'engloutissement

---

<sup>1067</sup> METSVAHI Merili, « Die Frau als Werwölfin (AT 409) in der estnischen Volkstradition », in Willem de BLECOURT, Agnes TUCZAY (éd.), *Tierverwandlungen. Codierungen und Diskurse*, Tübingen, Francke Verlag, 2011, p. 197. Notre traduction. Selon Merili Metsvahi, il existe de nombreuses variantes de ce conte en Estonie. Les figures de la belle-mère et du mari ne sont pas fixes et peuvent être remplacées par d'autres. La louve-garou est elle-même parfois changée en un autre animal comme une renarde, et la peau devient alors celle d'une renarde.

<sup>1068</sup> Lire III. 1. 4 Empêcher la dévoration du loup-garou, p. 369-381.

<sup>1069</sup> Sur ce passage de *Guillaume d'Angleterre*, lire plus loin p. 371.

de l'humain par le loup, ce qui est suggéré par la manière dont la femme revêt la peau dans le corpus étudié par Merili Metsvahi : « On lance une peau d'animal sur la jeune femme. [...] Quand la marâtre rend visite à sa fille adoptive, cette dernière est en train de pétrir la pâte, ou alors de chercher si son mari a des lentes. La mère adoptive lui demande de sortir de la maison, de la regarder, ou bien de regarder par-dessus son épaule gauche. Au moment même où l'orpheline le fait, la peau est lancée sur elle<sup>1070</sup>. » Nous pouvons donc, d'un côté, établir un parallèle entre un loup qui dévore et une peau de loup qui enveloppe et, de l'autre, considérer la métamorphose de l'homme en loup comme une dévoration de l'homme par l'animal.

De fait, le garou est parfois défini comme une enveloppe (peau ou habit). Au XIX<sup>e</sup> siècle, plusieurs appellations du monstre font référence au varouisme comme à un habit, y compris en France. Le nom de la créature peut refléter cette particularité, en Savoie, par exemple, où l'on parle des « loups boutonnés » et où le garou est expressément considéré comme une enveloppe<sup>1071</sup>. Il est difficile de savoir si le terme « loup boutonné » désigne uniquement l'enveloppe ou bien également les personnes qui se sont, comme nous le verrons plus loin, « enfilés dedans ». Notons que l'on retrouve dans cette dernière expression un rapport spatial dont la logique (contenu / contenant) reflète bien l'idée d'enveloppe. Dans les croyances populaires, cette enveloppe n'est, de plus, pas nécessairement un élément que l'on maîtrise et elle semble même parfois avoir une certaine indépendance vis-à-vis de son porteur. En effet, il est dit à propos d'un garou savoyard : « Il y en a un qui a sorti la peau de loup du sac et qui s'est enfilé dedans, et à partir de ce moment, il a pris la peau et il n'a plus pu la quitter, il a été obligé de courir le pays ». Délivré par l'arrière-grand-oncle du conteur, le garou affirme : « Je ne recommencerai jamais à me mettre dans la peau d'un loup<sup>1072</sup> ». Cette représentation particulière du loup-garou dont la peau est comparée à un habit, ne se limite pas à la Savoie, car en Allemagne, dans les régions de Westphalie, de la Lippe et de la Hesse, on connaît le *Böxenwolff*, ou *Büksenwolff*, où le premier mot signifie « pantalon » ou « culotte ».

Or, la recherche a pu attribuer au mot *werwolf* une étymologie renvoyant à la peau plutôt qu'à la nature humaine. La pertinence de l'étymologie du mot *Wer-wolf* <homme-loup a, en

---

<sup>1070</sup> METSVAHI Merili, « Die Frau als Werwölfin (AT 409) », art. cité, p. 197-198.

<sup>1071</sup> JOISTEN Charles, *Êtres fantastiques de Savoie : patrimoine narratif du département de la Savoie*, édition préparée par Alice JOISTEN et Nicolas ABRY, Grenoble, Musée Dauphinois, 2009, p. 127, cote S/1823. C'est un exemple recueilli à Albane en septembre 1962. La notion d'enveloppe ou d'habit est toutefois très fluctuante. Ainsi, certains récits ariégeois rapportent les apparitions de garous habillés « d'une façon grotesque, sous l'apparence d'une fougère » (JOISTEN Charles, *Les êtres fantastiques dans le folklore de l'Ariège*, Portet-sur-Garonne, Loubatières (Pyrénées), 2000, p. 82).

<sup>1072</sup> *Ibidem*, p. 127-128, cote S/1823.

effet, été remise en cause Outre-Rhin par le linguiste Ernst Gamillscheg<sup>1073</sup>, selon lequel il faudrait, pour le préfixe *wer-*, préférer une étymologie s'appuyant sur le vieil allemand *weri*, anglo-saxon *wer* et le verbe gotique *wasjan*, signifiant « habiller », et que l'on rencontre encore dans l'anglais *to wear*. La tentation de rapprocher le préfixe *wer-* du vêtement plutôt que de l'homme est notable dans les pays germanophones dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. On trouve en effet dans le *Dictionnaire Etymologique* de Friedrich Kluge édité en 1899 : « *Die Deutung von mhd. werwolf als „Mannwolf“ nach ahd. Wër „Mann“ (= lat. Vir, skr. Vîras „Mann“) wird neuerdings bestritten. Die westfäl.-lipp.-hess. Benennung des Werwolfs als Büksenwolf „Hosenwolf“ legt die Vermutung nahe ahd. weri- = angl. wer- als „Kleid“ (zu got. Wasjan „kleiden“ = engl. to wear „Kleider tragen“ aus angl. werian) zu fassen*<sup>1074</sup> ».

Cette étymologie séduit aussi Joseph Loth, selon lequel, « dans le nom propre [vieil haut allemand] *Weriwolf*<sup>1075</sup>, *weri* est identique au celte *weri-* que l'on trouve dans le composé avec préfixe *gi-weri*, vêtement. Au même thème se rattache le vieux-norrois, *verja*, couverture, vêtement de dessus ; *gangweri*, vêtement de tous les jours ; le vieux-norrois *ver*, norvégien actuel *var*, a un sens analogue. Le thème germanique primitif est *waza-* (*z* devenant plus tard *r*) qui se retrouve dans le gotique *wasjan*, vêtir<sup>1076</sup>. » Selon ce même chercheur faisant un pont entre les garous allemands et le *bisclavret* breton, « le *Böxen-wolf* de Hesse et de Westphalie constitue déjà une forte présomption en faveur de cette étymologie [...]. La légende du *Bisclavret*, où la transformation dépend uniquement des vêtements, est une éclatante confirmation de cette étymologie<sup>1077</sup> ». La suite logique de cette argumentation fut de proposer une explication de circonstance pour le mot *bisclavret* : « Il me paraît extrêmement probable que, dans la légende primitive, il y avait dans les vêtements de l'homme-loup, quelque particularité qui n'a pas été transmise. [...] Les Pictes, en revanche, paraissent avoir été insuffisamment culottés (*bisc-lavret*), car, d'après Gildas, ils laissaient voir leurs *pudenda*<sup>1078</sup>. »

<sup>1073</sup> GAMILLSCHEG Ernst, *Etymologisches Wörterbuch der Französischen Sprache*, Heidelberg, Carl Winter, 1969, art. *Garou*.

<sup>1074</sup> KLUGE Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Strassburg, Karl Trübner, 1899, entrée *Werwolf*. Notre traduction : « L'explication du moyen haut allemand *werwolf* par « homme-loup » d'après le vieil haut allemand *wër* « homme » (cf. le latin *vir*, le sanskrit *vîras* « homme ») est contestée depuis peu. En Westphalie, Lippe et Hesse, l'appellation du garou comme *Büksenwolf*, « loup culotté », donne la tentation de considérer le vieil haut allemand *weri*, anglo-saxon *wer-* comme « vêtement » (le gothique *wasjan*, « habiller », est à rattacher à l'anglais *to wear*, « porter un habit », venant de l'anglo-saxon *werian*).

<sup>1075</sup> Pour rappel, le nom *Weriwolff* apparaît dans des actes de la ville de Passau datant du IX<sup>e</sup> siècle. Lire plus haut, en I. 1. 2 *Wer(e)wolf*, p. 56.

<sup>1076</sup> LOTH Joseph, « Le lai du *Bisclavret*, le sens de ce nom et son importance », *Revue Celtique*, 44, 1927, p. 300-307, ici p. 302. Pour les racines germaniques du mot, on peut se référer au dictionnaire étymologique norvégien de ALF FALK, *Nynorsk etymologisk ordbok*, Kristiania, Aschehoug & Co., 1919, p. 858, entrée « ver ».

<sup>1077</sup> LOTH Joseph, « Le lai du *Bisclavret*, le sens de ce nom et son importance », art. cité, p. 305. Selon le chercheur, « la correspondance [de *-lavret*] avec les *böxen* (*böxen-wolf*) hessois et westphaliens est saisissante ».

<sup>1078</sup> *Ibidem*.



Aujourd'hui réfutée, l'étymologie pourtant séduisante rapprochant *wer-* du vêtement plutôt que de l'homme s'appuie sur les nombreuses peaux de loup des littératures scandinaves et allemandes. Or, les langues germaniques possèdent un autre mot pour désigner des êtres à la peau de loup. En effet, un certain type de guerrier scandinave est nommé *úlfheðinn*, c'est-à-dire « peau » ou « chemise de loup ». Comme *Werwolf*, *Úlfheðinn* est avant tout un anthroponyme et correspond au moyen haut allemand *Wolfhetan*<sup>1079</sup> signifiant « chemise [en peau] de loup ». Accorder à *Werwolf* le sens d'« habit en peau de loup » en ferait donc un doublon de *Wolfhetan*. Il ne s'agit pas ici de remettre en cause l'étymologie acceptée aujourd'hui par les chercheurs selon laquelle *wer* signifie « homme », mais simplement de noter l'importance du vêtement dans l'écheveau des croyances constituant cette figure, et d'en comprendre l'importance.

Une des difficultés concernant l'étude du garou de peau est que le motif est plus rare dans le Moyen Âge roman que dans les croyances populaires postérieures. Étudier l'idée d'une enveloppe dévorante ou d'une simple peau nocive, d'un garou « de peau », comporte donc le danger de prendre pour médiévales des représentations qui ne le sont pas. Plusieurs points peuvent en effet laisser penser que la peau du loup n'est apparue, comme motif ou accessoire, que pour expliquer une croyance que l'on ne comprenait plus ou pour en déconstruire une que l'on souhaitait combattre. Ainsi, à la suite de l'évêque d'Hippone, le clergé médiéval a très vite fait valoir l'impossibilité du changement de forme, dont la doctrine chrétienne réserve le pouvoir à Dieu, mettant la métamorphose en loup sur le compte d'une possession diabolique et sur celui d'une peau de loup ou d'un autre accessoire (ceinture, onguent). Après le Moyen Âge, les accessoires en peau de loup servant à la métamorphose se multiplient dans les explications alléguées par l'Église lors des procès de chasses aux sorcières. Pour exemple, en 1636, l'avocat au parlement du Dauphiné Antoine Froment évoque dans ses *Essais* les ravages que font les loups dans le Briançonnais et il affirme que certains d'entre eux sont des « loups-garous ou des sorciers », notamment un « maistre maison » :

Grand, gresle, pauvre, d'un assez mauvais regard, à double prunelle, exténué et revestu d'une camizole fourrée de quelque lambeau de peau de Loup, on luy crioit au Loup ? au Loup ? par lesdits villages, et y fut bien billonné quoy qu'il en fut [...] <sup>1080</sup>.

Témoignant de la superposition du varouisme et d'autres êtres surnaturels par le biais de leur diabolisation respective, ces accessoires rationalisant le passage de l'homme au loup survivent au moins jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle dans l'imaginaire. Claude Seignolle rapporte une croyance de

<sup>1079</sup> MÜLLER Gunter, « Zum Namen Wolfhetan », *Frühmittelalterliche Studien* I, 1967, p. 200-212.

<sup>1080</sup> FROMENT Antoine, *Essais*, Grenoble, Édouard Allier, 1868, p. 272.

cette époque, selon laquelle une femme serait devenue *liberou* pendant sept ans grâce à une ceinture verte que le diable lui a donnée<sup>1081</sup>. Dans les Hautes Vosges, la ceinture permettant de se changer en loup est efficace durant sept ans, puis elle pourrit<sup>1082</sup>. Dans la Haute Bretagne, on se frotte le corps avec une pommade<sup>1083</sup>. Point n'est besoin de nommer celui qui la fournit. Les peaux de loups postérieures aux Moyen Âge, celles que donne le diable aux sorciers, font partie d'un discours commun sur la sorcellerie et rejoignent les pommades, les onguents et autres accessoires utilitaires que le diable distribue généreusement aux sorcières et aux sorciers. Il est vrai que la peau de loup n'est que rarement identifiée comme vecteur de métamorphose avant les chasses aux sorcières. Parle donc en faveur d'une rationalisation la multiplication des peaux animales à partir des procès de sorcellerie et jusque dans les croyances populaires de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Pourtant, la peau de loup « n'apparaît » pas avec les procès et la diabolisation du varouisme. Certaines apparitions de peaux lupines sont antérieures au Moyen Âge, et donc à la diabolisation du garou, comme le montre, dans l'*Illiade*, la présence d'un guerrier à peau de loup, Dôlon le Troyen. De plus, même au sein de la chrétienté médiévale, la métamorphose est culturelle, c'est un concept qui n'est pas répandu partout. Pour exemple, Patrick de Dublin évoque à propos des garous celtes un dédoublement et non pas un changement de forme<sup>1084</sup>. De même, les anciens Scandinaves pratiquent le *hamför* (le voyage d'un *alter ego* animal), plutôt que la métamorphose, mais cela n'empêche pas certains guerriers du Nord de revêtir des habits en peaux de loup, symboles de force guerrière. Dans le Moyen Âge de langue romane, l'accessoire de la peau de loup peut être un simple habit connotant la bestialité du bouvier dans le *Chevalier au Lyon*, ou un déguisement ambigu à potentiel comique dans la *Razo* anonyme sur le troubadour Peire Vidal ou la tardive *Ballade du loup garoux*<sup>1085</sup>. Si, dans ces deux derniers textes, la peau de loup matérialise le désir féminin, elle est parfois au centre d'une réflexion sur la monstruosité. Le topographe gallois Giraud de Barri se sert, en effet, d'un récit dans lequel une vieille femme devient visible sous une peau de louve comme amorce à une discussion visant à déterminer si le garou est, ou non, un être humain. Alors que le déguisement de peau devrait tendre à désamorcer le monstrueux et à confirmer la nature

---

<sup>1081</sup> SEIGNOLLE Claude, *Les évangiles du diable selon la croyance populaire*, éd. Francis LACASSIN, Paris, Robert Laffont (Bouquins), 2003, p. 446-7 « La ceinture verte ».

<sup>1082</sup> SAUVÉ Léopold François, *Le folklore des Hautes Vosges*, Paris, Maisonneuve et Ch. Leclerc, 1889, p. 177-179.

<sup>1083</sup> SÉBILLOT Paul, *Traditions et superstitions de la Haute Bretagne*, Paris, Maisonneuve, 1882, p. 289.

<sup>1084</sup> Lire plus haut, en I. 2 Les Crypto-garous, p. 103.

<sup>1085</sup> Lire plus haut, en II. 3 La louve et son désir, une question de choix, p. 247-279.

humaine de garou, Giraud range, paradoxalement, le garou parmi les bêtes et les monstres<sup>1086</sup>. Le topographe superpose les notions de nature et de forme, peine à les dissocier, et pour ce qui est du loup-garou, ne différencie pas non plus la peau de loup de la forme/nature de celui qui la revêt. Autrement dit, la monstruosité semble réduite à cette forme/peau de loup.

Au-delà du motif littéraire, l'objet lui-même n'est pas inconnu au Moyen Âge en tant que *realia*. En 813, dans le *Capitulaire de Villis*, Charlemagne crée les *Luparii*<sup>1087</sup>, ancêtres des louvetiers. Il instaure ainsi le loup comme nuisance officielle et fait de sa peau un trophée de chasse :

De lupis omni tempore nobis adnuntient, quantos unusquisque conpraehenderit et ipsas pelles nobis praesentare faciant ; et in mense maio illos lupellos perquirant et conpraehendant, tam cum pulvere et hamis quamque cum fossis et canibus<sup>1088</sup>.

Le poil lupin est par ailleurs utilisé pour la fabrication des vêtements d'hiver et entre dans la composition de charmes aux applications diverses<sup>1089</sup>. Durant l'Antiquité, nous le verrons, il entre notamment dans la composition de remèdes pour les femmes enceintes<sup>1090</sup>.

L'anachronisme qui pourrait résulter de notre angle d'étude peut être résolu en focalisant la réflexion que suggère l'idée d'enveloppe et de peau sur la spatialisation de la monstruosité dévorante. Cela nous a notamment permis, ailleurs<sup>1091</sup>, d'opposer le loup-garou médiéval et le cynocéphale en des termes d'occupation de l'espace, afin de montrer qu'au lieu d'une double nature, et humaine et animale, le loup-garou a comme caractéristique d'être, dans la totalité de son être, constamment à moitié absent. En vérité le loup-garou oscille constamment entre un rapport au Double et un rapport à l'absence.

---

<sup>1086</sup> GIRAUD DE BARRI (GIRALDUS CAMBRENSIS), *Topographia Hibernica*, II, 19. *Opera*, t. 5, éd. James F. DIMOCK, London, Longmans (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores), 1867. Lire plus haut, en I. 1. 2 L'humanité du loup-garou ?, p. 110-117.

<sup>1087</sup> Le métier de chasseur de loup, cependant, est plus ancien, puisque *Luparius* apparaît déjà dans le *Commentaire* de Servius aux *Géorgiques* de Virgile (*Commentaire Géorgiques*, 1. 149).

<sup>1088</sup> *Capitulaire de villis*, chap. LXIX, in *Kapitularien*, éd. Rheinhard SCHNEIDER, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht (Historische Texte Mittelalter), 1968, (consulté en ligne sur le site de la *Bibliotheca Augustana*, le 29. 04. 2016 : <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html>). Traduction : « Qu'ils nous fassent connaître le nombre de loups que chacun aura pris, et qu'ils nous fassent présenter les peaux. Qu'ils procèdent, au cours du mois de mai, à la recherche des louveteaux, et qu'ils les attrapent, tant avec des poudres empoisonnées qu'avec des fosses et des chiens. »

<sup>1089</sup> Au XIV<sup>e</sup> siècle, dans le *Dit de Bödvarr* de la *Saga de Hrólfr kraki* (*Hrólfs saga kraka*), la reine Hvít s'est éprise du prince Björn (Ours), mais ce dernier aime Bera (Ourse). Pour se venger de l'affront Hví touche Björn avec un gant en peau de loup et le change en ours (*Saga de Hrólfr kraki*, trad. Régis BOYER, Toulouse, Anacharsis, 2008, p. 84-86, chap. 25).

<sup>1090</sup> Lire plus loin

<sup>1091</sup> VINCENOT Quentin, « Cynocéphale et loup-garou : deux anthropophages aux marges de l'humanité », in Adeline LATIMIER-IONOFF, Joanna PAVLEVSKI-MALINGRE, Alicia SERVIER (dir.), *Merveilleux et marges dans le livre profane à la fin du Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, Brepols (Répertoire Iconographique de la Littérature du Moyen Âge 8), 2017, p. 77-87.

En effet, nous avons pu rendre compte que l'apparition du garou-loup est souvent précédée d'un dialogue au cours duquel il est décrit, façonné par le verbe. Son incarnation physique est donc précédée d'un Double verbal<sup>1092</sup>. Puis, lors de l'étude du corpus des bons loups-garous, dans l'analyse des rapports entre le mari-garou et son épouse, nous avons vu que l'incarnation physique du loup s'effectue au sein d'un couple, lequel est une entité elle-même double et fondée, selon Marie de France, sur une réciprocité du désir. Cependant, au sein de ce couple, l'apparition du loup se joue cette fois-ci sur une relation d'éloignement et d'absence. C'est, en effet, hors-les-murs, en forêt et en l'absence de son épouse, que le garou se tourne en loup. Par ailleurs, il ne peut devenir humain en absence des vêtements – l'enveloppe sociale – que son épouse lui a volés. Enfin, l'absence du désir de l'épouse envers son époux garou contribue à faire de la métamorphose en loup quelque chose de définitif et d'irréversible.

Par ailleurs, à la recherche des garous féminins, nous avons rencontré d'autres monstres dévorants, les striges et les lamies, lesquelles s'en prennent aux nourrissons et aux petits enfants, mais aussi, et nous en revenons à la spatialisation de la dévoration, qu'elles peuvent agir depuis l'intérieur même du corps de celui qu'elles dévorent<sup>1093</sup>. En lien avec l'idée d'enveloppe dévorante, cette dévoration qualifiée d'« intérieure » est particulièrement intéressante pour l'idée de spatialisation de la dévoration en ce qu'elle inverse le rapport spatial entre le dévorant et le dévoré. De fait, on aura sans doute tendance à penser que le dévoré est destiné à finir à l'intérieur du dévorant. En cela, du point de vue de l'organisation dans l'espace de la dévoration, le cas de la dévoration intérieure est problématique : comment la strige fait-elle pour englober sa proie, pour la faire passer à l'intérieur d'elle, si elle est elle-même à l'intérieur du corps du dévoré<sup>1094</sup> ? La dévoration intérieure met donc à mal les notions de frontière, de dedans et de dehors.

Or, la peau est une frontière séparant l'intérieur du corps du reste du monde. En cela, la dimension spatiale de la peau est évidente, puisqu'elle délimite un lieu où s'épanouit le corps. En effet, en 1440, Firmin Le Ver donne une définition très claire du rôle de la peau dans son *Dictionarius*. Elle est protectrice :

---

<sup>1092</sup> Lire plus haut, en I. 3. 2 L'anticipation verbale et gestuelle du garou-loup, p. 145-154.

<sup>1093</sup> Lire en II. 4 Garous, striges et *estries* : la dévoration intérieure, p. 281-299.

<sup>1094</sup> La réintroduction du loup en France et les dommages que ce dernier fait sur les troupeaux permet aux bergers de poser la question de la spatialisation de la dévoration sous un autre angle. En effet, dans un article paru dans le journal *Marianne* du 28. 09. 2013 (art. « La fable du gentil loup, ça suffit ! ») un berger constatant que son cheval a été dévoré par le loup, et qu'il n'en reste que les sabots, tente de se consoler en affirmant qu'au moins, comme il ne reste rien du cheval, la viande n'a pas été gâchée. Une question s'impose cependant, comment le loup peut-il englober un cheval faisant trois ou quatre fois sa taille ?

PELLIS – a \*pelo .llis dicitur Pellis, pellis - .i. corium cutis quia externas iniurias corporis tegendo pellat - .i. cuir de piau<sup>1095</sup>.

Nous sommes à la recherche d'une peau de garou : notons tout d'abord que l'époque médiévale ne fait pas, ou peu, de différence entre la peau humaine et la peau animale<sup>1096</sup>. Au VIII<sup>e</sup> siècle, Isidore de Séville pose les jalons de cette évolution sémantique alors qu'il cherche dans ses *Etymologies* à préciser le sens des différents mots désignant la peau :

Cutis est quae in corpore prima est, appellata quod ipsa corpori superposita incisionem prima patiat : κντις enim Graece incisio dicitur. Idem et *pellis*, quos externas iniurias corporis tegendo pellat, pluviasque et ventos solisque ardores perferat. Pellis autem mox detracta : subacta iam corium dicitur. Corium autem per derivationem caro appellavit, quod eo tegatur : sed hoc in brutis animalibus proprium<sup>1097</sup>.

L'étymologie isidorienne définit donc la peau (*pellis*) comme un seuil ou frontière, servant à protéger (*pellare*) l'intériorité du corps : « *pellis, quos externas iniurias corporis tegendo pellat* ».

La *pellis* s'inscrit donc en opposition à la dévoration. En effet, la monstruosité dévorante et déchirante, met à mal la frontière de peau séparant l'intériorité du corps du monde extérieur en faisant intrusion dans le corps, tandis que la peau, au contraire, rétablit cette séparation du dedans et du dehors. Que la peau ait définitoirement un aspect protecteur, et donc positif, permet par ailleurs de mieux comprendre pourquoi le terme *uersipellis*, peau inversée, retournée, a, ainsi que le signale Pline<sup>1098</sup>, acquis une dimension négative. La peau retournée l'est aussi d'un point de vue symbolique : elle ne protège plus, elle agresse. Autant la *pellis* est protectrice, autant la *uersipellis* pourrait être néfaste et celle d'un loup, donc, dévorante.

Imaginer le vêtement comme une peau est chose ancienne, et qui plus est comme une peau néfaste. En effet, alors qu'il rentre, enfin, chez lui, Ulysse foment sa vengeance contre les prétendants de Pénélope. Avec l'aide Athéna, le héros change d'apparence :

[Athéna,] l'ayant touché de sa baguette, flétrit sa jolie peau [χρόα] sur ses membres flexibles ; de sa tête, ses cheveux blonds étaient tombés ; il avait sur le corps la peau [δέρμα] d'un très vieil homme ; ses beaux yeux d'autrefois n'étaient plus

<sup>1095</sup> FIRMIN LE VER, *Firmini Verris Dictionarius*, éd. Brian MERRILEES et William EDWARDS, Turnhout, Brepols (CCCM Lexica Latina Medii Aevi I), 1994, entrée « Pellis ».

<sup>1096</sup> GONDREUX Anne, « *Cutis* ou *pellis* : les dénominations médiolatines de la peau humaine », *Micrologus* XIII, « *La pelle umana* » 2005, p. 113-130, ici p. 115.

<sup>1097</sup> ISIDORE DE SÉVILLE, *Etimologie, Libri XI « De homine et portentis »*, éd. et trad. F. GASTI, Paris, Les Belles Lettres (ALMA), 2010, I, 78. Traduction (Anne GONDREUX, « *Cutis* ou *pellis* », art. cité, p. 116) : « La peau (*cutis*) est ce qui se trouve en premier sur le corps, ainsi nommée car c'est elle qui, à la surface du corps, subit la première une coupure : κντις signifie en effet « coupure » en grec. On la dit aussi *pellis* parce qu'elle repousse (*pellat*) par sa protection les agressions extérieures du corps et qu'elle supporte les pluies, les vents et les ardeurs du soleil. *Pellis* se dit toutefois quand elle est juste ôtée ; une fois travaillée, elle est dite *corium*. *Corium* quant à lui tire son nom, par dérivation, de la chair (*caro*), parce que celle-ci en est recouverte, mais il se dit au propre des animaux. »

<sup>1098</sup> Voir, I. les noms du loup-garou *versipellis*, p. 35-36.

qu'éraillures ; sa robe n'était plus que haillons misérables, loqueteux et graisseux, tout mangés de fumée. Puis, Pallas Athéna, lui jetant sur le dos la grande peau [δέρμα] râpée d'un cerf aux pieds rapides, lui donna un bâton et une orde besace, qui n'était que lambeaux pendus à une corde<sup>1099</sup>.

Pour lui faire changer d'apparence, Athéna vieillit Ulysse. Or, on se souvient que chez Plaute, le mot *versipellis*, confondu par certains manuscrits avec *versicapillus*, est utilisé pour décrire les marques du temps sur la peau<sup>1100</sup>. Dans l'*Odyssee*, la pouvoir de la déesse aux yeux pers agit sur le *Chrôs*, qui, dans cet extrait, ne se confond visiblement pas avec le *derma*, désignant la peau de cerf. Or, Jackie Pigaud, dans un article où elle analyse le sens des différents mots utilisés pour désigner la peau, nous dit à propos celui-ci : « *Chrôs*, c'est [...] une surface, une couleur, une protection, en tout cas une limite qu'il est dangereux de traverser ; elle est co-née avec son porteur ; je veux dire qu'on ne peut la revêtir comme le *derma*. Elle est le corps, si l'on veut, mais le corps superficiel, celui qui apparaît dans sa santé, sa beauté, ou sa destruction. Ce n'est pas une métonymie. C'est le corps quand il paraît<sup>1101</sup>. » Si *derma* désigne la peau de l'écorché<sup>1102</sup>, le *chrôs* est la surface du corps et connote donc l'idée de frontière. Au-delà, des différences de lexiques entre le latin, le grec et l'ancien français ou le moyen haut allemand, cet extrait témoigne que la peau a été investie d'un imaginaire négatif.

Or, la peau est parfois mise en relation la dévoration. Dans un article sur les dénominations médio-latines de la peau, Anne Gondreux rappelle un phénomène appelé « consomption », défini selon ses termes comme « l'adhésion directe de la peau à l'os sous-jacent par la destruction des chairs<sup>1103</sup> ». La définition est suivie d'un exemple tiré du Livre de Job (19, 20) : « *Pelli meae consumptis carnibus adhesit os meum*<sup>1104</sup> ». Dans la littérature médiévale, la maigreur peut s'exprimer en moyen français par une expression affirmant que la peau est vide. Ainsi, dans le *Mystère de la Passion de Troyes* de la fin du XV<sup>e</sup> siècle, il est écrit : « Las, a ce povre aveugle né, (...) Vueillez quelque denier donner. / Helas, il ne scet que disner, / Et si a tout vuide la peau<sup>1105</sup> ! » Dans cet exemple, la peau se fait métaphore du ventre. Il y a donc

---

<sup>1099</sup> HOMÈRE, *L'Odyssee*, t. 2 (chants VIII-XV), éd. et trad. Victor BÉRARD, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 169-70, Livre XIII, v. 429-438.

<sup>1100</sup> PLAUTE, *Comédies*, t. V – *Mostellaria*, *Persa*, *Poenulus*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1938, v. 227-233. Pour la citation, lire en I. 1. 1 *Versipellis*, p. 31.

<sup>1101</sup> PIGAUD Jackie, « La peau comme frontière », *Micrologus XIII*, « *La pelle umana* » 2005, p. 28. Lire aussi : BAILLY A., EGGER E., *Dictionnaire grec français*, éd. revue L. SÉCHAN et P. CHANTRAINE, Paris, Hachette, 2000, entrée « *Χρῶς* ».

<sup>1102</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>1103</sup> GONDREUX Anne, *Cutis ou pellis*, art. cité, p. 117.

<sup>1104</sup> Job, 19, 20 : « A ma peau, après que ma chair a été consumée, se sont collés les os. »

<sup>1105</sup> *Le Mystère de la Passion de Troyes. Mistere de la Passion Nostre Seigneur*, éd. Jean-Claude BIBOLET, Genève, Droz (TLF, 347), 1987, p. 443. Pour la locution « Avoir la peau vide », le *Dictionnaire de Moyen Français* en ligne [<http://www.atilf.fr/dmf/>, version 2015] donne le sens « Être très maigre ».

comme l'idée que la peau enveloppante peut se faire ventre ou dévorante, et sous-jacente, celle que la peau doit être nourrie, faute de quoi elle dévore les chairs.

Toutefois, si la peau fixe bien au Moyen Âge un imaginaire dévorant, les garous de peau, les enveloppes dévorantes, sont rares dans le Moyen Âge roman. Il nous faudra tenter d'expliquer cette rareté tout explorant les domaines de l'imaginaire sur lesquels se sont fixés les croyances reflétant l'idée d'une enveloppe dévorante et qui ont, certes, trait au dédoublement, mais qui révèlent également un imaginaire de la corporéité, c'est-à-dire à la place physique qu'occupe le corps dans le monde.

Puisque le garou est décrit comme un être double, nous replacerons dans un premier temps le loup-garou dans le complexe des croyances au dédoublement en nous référant aux travaux de Claude Lecouteux sur le Double<sup>1106</sup>. Ainsi qu'en témoigne la vivacité du lexique norrois renvoyant à ce type de représentations, ce conglomerat de motifs est bien plus présent dans le corpus nordique que dans les textes en ancien français. Aussi ne s'étonnera-t-on pas d'une prédominance quantitative des textes scandinaves dans cette partie de la thèse. Cependant, Claude Lecouteux a aussi montré que les croyances au dédoublement existaient, quoiqu'à l'état résiduel, dans les mentalités du Moyen Âge roman et chrétien. Nous tenterons donc, à la comparaison d'un corpus constitué de textes scandinaves et romans, de trouver un ou des mots en ancien français susceptibles de rendre le lexique norrois correspondant et, donc, de révéler les traces des croyances au dédoublement. Un des noms du Double en scandinave ancien, le *hamr*, désigne à la fois une peau, une enveloppe et la « coiffe » amniotique du nourrisson. Or, nous le verrons, ce terme norrois, *hamr*, peut être traduit en ancien français par des synonymes partiels, comme la *semblance*, mais surtout la *despoille*. Dans les lais médiévaux, il est dit que les fées au bain laissent leur *dras*, ou leur *despoille*, sur le rivage. Nous proposerons, en procédant à nouveau par la dissociation des points de vue de différents personnages<sup>1107</sup>, celui de la fée et celui du chevalier, de lire ces habits et le mot *despoille* comme des rationalisations d'une peau animale. De plus, le terme *despoille* apparaît à un moment charnière des récits : le vol des vêtements d'une fée au bain ou du garou en forêt. Il conviendra donc de s'interroger sur la raison de ce vol en prenant en compte que la *despoille* est une rationalisation du Double. En effet, ceux qui sont confrontés au Double tentent souvent de séparer ce dernier de son émissaire, soit pour s'attribuer les faveurs d'une femme, soit pour se protéger d'un *alter ego* néfaste et dangereux. Nous concluerons ce chapitre en recentrant le

---

<sup>1106</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age, Histoire du Double*, Paris, Imago, 2005.

<sup>1107</sup> Sur l'importance du point de vue dans l'écriture de la *merveille*, nous renvoyons à FERLAMPIN-ACHER Christine, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, Paris, Honoré Champion (NBMA), 2003.

discours sur le Double dévorant qu'est le loup-garou, afin de trouver des manières d'empêcher la dévoration monstrueuse d'agir.

Dans un deuxième temps, nous recentrerons le propos sur le loup-garou et sur ce qui constitue pour ainsi dire sa quintessence : la gueule et la dévoration. Nous commencerons par analyser diverses manifestations du loup dévorant qui nous semblent avoir été délaissées par nos prédécesseurs et qui mettent en lumière que cette créature a pu être considérée comme l'incarnation d'une dévoration surnaturelle. Les anciens Scandinaves semblent croire, d'une part, que leurs épées sont investies par un Double mordant la chair de ses victimes et, d'autre part, que les effets néfastes de certaines formules magiques sont des entités surnaturelles dévorantes et mordantes. Au premier abord, la morsure surnaturelle est moins perceptible dans les textes en anciens français, aussi convoquerons-nous d'abord un corpus nordique dans lequel ce trait apparaît bien, notamment à travers le lexique. Cependant, les textes en ancien français, eux aussi, font état d'une maladie dévorante, quoi qu'elle n'y soit pas explicitement considérée comme une entité surnaturelle active. Il s'agit du chancre *lupus* dévorant les chairs, en particulier celles des membres inférieurs, si dévorant qu'il finit par se dévorer lui-même.

Puis, nous verrons qu'en dépit de la fantasmagorie masticatoire à laquelle elle donne lieu, la gueule du loup inspire un sentiment d'ambivalence. Elle est dévorante, certes, mais aussi salvatrice. Cela est connu, il s'agira alors pour nous d'identifier une équivalence symbolique entre la gueule du loup salvatrice et la peau de loup dont on enveloppe le nourrisson pour le protéger de la mort dévorante. À l'aune de la gueule dévorante du loup, nous formulerons alors l'hypothèse d'une dimension négative de la peau – une *versipellis* dévorante – sans pouvoir toutefois en trouver de trace explicite dans les textes.

Il s'agira alors de revenir sur les croyances rattachant la dévoration à la gestation et à l'enfance, pour mettre en lumière l'importance du placenta pour le loup-garou. En effet, il est établi, d'une part, que les loups-garous naissent coiffés d'un bout de membrane amniotique sur le crâne et, d'autre part, que cette coiffe est une rationalisation du lien de l'humain à son Double, dont les croyances se sont fixées, comme nous l'avons dit, sur la notion d'enveloppe. Cependant, en l'absence de données médiévales, nous serons amenés à partir d'un corpus de croyances tardives traitant d'un rite grâce auquel les femmes cherchent à échapper aux douleurs de l'accouchement en rampant sous un placenta de jument. Or, ce rite a pour effet de faire du nourrisson un loup-garou. Nous resituerons alors ce phénomène de varouisme infantile dans les croyances au Double et établirons un parallèle avec une croyance médiévale se-



lon laquelle les enfants mort-nés, ou morts sans baptême – c'est-à-dire les nouveau-nés qui n'ont pas été intégrés à la communauté chrétienne – deviennent des loups-garous.

Nous avons caractérisé les loups-garous comme des êtres de l'absence : les croyances liant nourrissons et garous semblent confirmer cela en faisant des monstres de ces petits êtres, dont l'incarnation est un échec, parce que leur place dans le monde n'a pas été, en quelque sorte, concrétisée, soit parce qu'ils sont mort-nés, soit parce que leur naissance n'a pas été accompagnée des rites nécessaires à son bon déroulement. La prédominance symbolique du placenta dans ce conglomérats de motifs nous conduira ensuite à recentrer le propos sur la problématique garouesque de l'incarnation incomplète et de l'instabilité corporelle. Une variante particulière du rite de substitution, le don de pain, détermine en effet le loup-garou comme un être dont la gestation n'est pas terminée, il existe un parallèle net entre la gestation du fœtus dans un placenta et la cuisson du pain dans un four, ce qui fait du garou un être à l'incarnation incomplète.

Une fois mise en lumière la double détermination de la gueule du loup – à la fois lien et frontière du dévorant et du dévoré – et ayant identifié la dévoration lupine comme une monstruosité des seuils de l'existence – naissance et mort –, il nous sera possible de définir les nourrissons loups-garous. Ils apparaissent comme des êtres dont la frontière – symbolisé par la peau de loup – entre les seuils de naissance et de mort n'a pas été constituée.

Nous terminerons par une analyse du fonctionnement de la peau de loup comme rationalisation du Double protecteur. Pour ce faire, nous prendrons l'exemple du guerrier. Tantôt rusé et invisible, tantôt si fort qu'il est insensible aux blessures, le guerrier est en effet caractérisé par le port d'une peau animale, souvent de loup, dont l'action protectrice peut se traduire par un jeu sur la densité du corps humain : soit en la réduisant à son minimum, soit en la portant à son paroxysme. La peau du loup met donc en lumière, encore une fois, une problématique liée à l'incarnation et à la corporéité.



### III. 1 Le loup-garou et son Double

Une réflexion portant sur l'idée d'enveloppe dévorante se heurte d'entrée de jeu à un détail d'importance. En effet, il est connu que certains garous doivent se mettre nu avant de changer de forme. Giraud de Barri affirme même qu'il faut enlever sa *forma humana*<sup>1108</sup>. Loin cependant de rendre notre hypothèse caduque, la nudité du garou incite à se la question de savoir ce que représente, chez le garou, l'investissement symbolique à la fois de la nudité et des habits, c'est-à-dire d'une certaine forme de dissociation du corps et de son enveloppe. Par ailleurs, nous avons défini le garou comme un être constitué d'un principe double, le dévorant et le dévoré. Il s'agit à présent de montrer que la tournure lupine, c'est-à-dire le moment où le loup fait physiquement irruption dans le texte, peut se traduire par une dimension enveloppante de la dévoration. Prenant la forme d'une enveloppe dévorante, le principe dévorant (le garou-loup) engloutit le principe dévoré (le garou-homme). Cette fusion révèle l'incarnation problématique d'un monstre qui se dévore et suggère que la première des victimes du garou-loup serait donc le garou-homme lui-même.

Pour ce faire, et en prenant appui sur les travaux de Claude Lecouteux sur l'*alter ego* et le dédoublement<sup>1109</sup>, nous tenterons d'isoler cette tournure animale lupine et d'en déterminer les caractéristiques. Nous reviendrons tout d'abord sur la nudité du garou-homme lorsqu'il devient loup, mais aussi lorsqu'il redevient humain afin de replacer ce motif au sein d'une problématique du vêtement, de l'enveloppe. Puis, dans un second temps, il s'agira d'établir une équivalence au moins partielle entre la parure animale des textes scandinaves souvent nommée *hamr*, et la *despoille*, habit ou peau, que les fées laissent de côté lorsqu'elles vont au bain et les garous lorsqu'ils veulent changer de forme. Par ailleurs, plusieurs textes mettent en avant l'importance d'isoler le *hamr* ou la *despoille* de leur porteur : nous reviendrons donc dans un troisième temps sur la raison de ce phénomène, ainsi que sur des moyens, tardifs pour la plupart, de combattre le loup-garou (le piquer, faire couler son sang ou procéder à l'ablation d'un membre), dont nous verrons qu'ils peuvent être considérés comme des variantes de l'isolation médiévale par fixation du Double. Enfin, nous démontrerons que la lutte contre le loup-garou met en place des stratégies qui définissent explicitement la créature comme une

---

<sup>1108</sup> GIRAUD DE BARRI (GIRALDUS CAMBRENSIS), *Topographia Hibernica*, II, 19. *Opera*, t. 5, éd. James F. DIMOCK, London, Longmans (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores), 1867. Pour la citation, voir I. 2 Les cryptos-garous, p. 111.

<sup>1109</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age. Histoire du Double*, Paris, Imago, 2005.

enveloppe dévorante, et ce particulièrement dans le cadre les croyances renvoyant à la petite enfance.

### III. 1. 1 Pudeur et nudité du changeur de forme

L'importance de la nudité dans le processus de métamorphose est connue. C'est, en effet, une des conditions *sine qua non* de la possibilité de la *muance* que d'être nu pour le garou. Le fait est ancien, nous l'avons vu : le soldat *versipellis* chez Pétrone retire ses vêtements avant de devenir loup ; le voleur de la fable ésoopique suggère à l'aubergiste qu'il fait de même<sup>1110</sup>. Dans les lais médiévaux, Melion, le *bisclavret* et Biclarel se métamorphosent encore nus<sup>1111</sup>. De plus, dans le corpus des bons loups-garous, la nudité du changeur de forme s'accompagne de la nécessité de s'isoler tant au moment de l'énmorphose qu'à celui de la démorphose. Avec le changement de forme de ces garous nus, il semble donc que l'on perde tout rapport à l'enveloppe ou à la peau. Nous allons voir, au contraire, d'une part, que la nudité du changeur de forme s'articule justement autour de la notion d'enveloppe, de peau, et, d'autre part, qu'elle ne revêt pas le même sens suivant si le garou est un homme ou une femme. En effet, si elle exprime chez l'homme une sorte de différenciation sexuelle, l'enveloppe lupine semble se faire protectrice chez la femme par un mouvement opposé d'indifférenciation.

#### *La honte d'être nu : l'homme-loup en tenue d'Adam*

On oppose généralement une nudité considérée comme un retour à une animalité sauvage et un habit, signe de vie humaine et en société<sup>1112</sup>. Symbole donc d'une vie animale, la nudité sépare des personnages hors-normes tels que le garou et le fou du monde civilisé qu'est

---

<sup>1110</sup> PÉTRONE, *Le Satiricon*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1990, §LXII. Pour la fable ésoopique : LECOUTEUX Claude, *Elle courait le garou, lycanthropes, hommes-ours, hommes-tigres, une anthologie*, Paris, José Corti, 2008, p. 102. Les citations sont p. 33-36, pour Pétrone, et p. 146 pour *Le voleur et l'aubergiste*.

<sup>1111</sup> Pour le lai de *Melion (Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, éd. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA), 2011), v. 163 : « quant jo serai despoilliés nus » ; pour le *bisclavret (Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles), op. cit.)*, à sa femme qui, à propos de son apparence de loup, lui demande, v. 69, « s'il se despueille u vet vestuz, » l'homme répond, v. 70 : « Dame, fet il, jeo vois tuz nuz ». Pour *Biclarel (Melion et Biclarel. Two old french Werwolf lays*, éd. et trad. Amanda HOPKINS, Liverpool Online Series (Critical Editions of French Texts, 10), 2005), v. 224-6 : « Ou bois an la forest me tien, / An un secret me vois tapir / Et toute robe desvestir. / Et lors sui ge deus jors ou .IIJ. / Beste sauvaige par le bois ».

<sup>1112</sup> Par exemple, à propos du *bisclavret* : LABBÉ Alain, « Le vêtement déchiré et l'ensauvagement par la forêt dans quelques textes médiévaux », *Le Nu et le Vêtu au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles), Actes du 25<sup>e</sup> colloque du CUER MA, 2-3-4 mars 2000, Senefiance 47, 2001, p. 203-216, ici, p. 204 : « [Le] double processus qui fait du vêtement le signe précèdent [ ? ] l'homme, et de la nudité un pas décisif vers l'animal » et « L'alternance du nu et du vêtu conditionne celle de l'identité humaine et de l'alterité zoomorphe. »*

la cour, où la norme veut que l'on aille vêtu<sup>1113</sup>. En ce qui concerne le loup-garou, cela n'est valable que pour l'enmorphose. S'étant déshabillé pour changer de forme, le garou-loup redevenu humain est encore nu comme un ver. Pour exemple, nous citons la scène de *Guillaume de Palerne* dans laquelle la reine Brande, belle-mère d'Alphonse, démorphose ce dernier :

Cil qui senti sa delivrance,  
Quant il s'escoust, s'est devenus  
Li plus biax hom, mais tos fu nus,  
Qui adont fus, mien essiënt,  
Fors Guillaume tant seulemsent ;  
N'en sai fors lui plus metre fors.  
Cil voit son samblant et son cors  
Qui tous sans dras et nus estoit  
Et devant lui la dame [la reine Brande] voit ;  
Tel honte en a tos en tressue<sup>1114</sup>.

Selon le dernier vers de l'exemple, le garou de ce roman éprouve une certaine honte à se montrer nu. C'est aussi ce qu'indique le *prozdum* dans le lai du *Bisclavret*<sup>1115</sup>. De même, il faut, selon Gauvain, isoler le garou-loup du lai de *Melion* afin « qu'il n'ait honte de la gent<sup>1116</sup>. »

En vérité, nous allons le voir, cette nudité, ou plutôt la conscience honteuse que le garou a de sa propre nudité, témoigne de la dissociation en son sein de l'animal et de l'humain. La nudité devient donc paradoxalement le signe du retour du garou à l'humain. Avant même d'avoir enfilé ses habits, le regard honteux du garou sur lui-même se fait donc, en quelque sorte, peau humaine mais également sociale, puisque qu'il est un regard empreint d'un sentiment moral. Le garou-homme est à présent socialement normé : on ne se promène pas nu à la cour du roi et, de fait, le premier souci du garou-homme venant d'être démorphosé est de s'habiller<sup>1117</sup>. Par cet argument normatif, la nudité du changeur de forme, sa honte et l'isolement nécessaire qui en découle lors de sa démorphose trouvent un sens adapté à la littérature médiévale romanesque.

Adoptant un point de vue anthropologique, Claude Lecouteux a montré que l'isolement de celui qui change de forme tient d'une rationalisation de la croyance au dédoublement et de la nécessité pour celui qui fait voyager son Double de se protéger. En effet, le corps physique de l'émissaire, dans un état alors proche de la catalepsie, est laissé à la merci de quiconque aurait de mauvaises intentions. De fait, il ne faut pas toucher au corps de celui dont l'*alter ego*

---

<sup>1113</sup> MÉNARD Philippe, « Les histoires de loups-garous au Moyen Age », in *Symposium in Honorem Martin de Riquer*, Barcelone, Quaderns Crema, 1984, p. 209-238, ici p. 219.

<sup>1114</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. Alexandre MICHA, Genève, Droz, 1990, v. 7752-7761.

<sup>1115</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, v. 288 : « Mout durement en ad grant hunte ! »

<sup>1116</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, v. 542.

<sup>1117</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, v. 289-90 : « En tes chambres le fai mener / Et la despoille od lui porter. » ; Lai de *Melion*, éd. citée, v. 550-2 : « Lors devint hom et si parla. / As piés le roi se lait cheir, / D'un mantel le firent couvrir. »

voyage, faute de le tuer<sup>1118</sup>. Les textes en latin évoquant les peuples ou lignées de garous celtes reflètent bien ce point<sup>1119</sup> et les anciens scandinaves, nous le verrons, utilisent pour ceux que l'on a séparés de leur *alter ego* le terme *hamstolinn*, « à qui on a volé le *hamr*<sup>1120</sup> ». Pour celui qui se dédouble, l'isolement est donc un mouvement de protection.

Dans ce contexte, évoquer la pudeur du loup-garou relève donc de la nécessité soit d'expliquer un motif aveugle et qui n'est donc plus compris pour ce qu'il est, soit, s'il est compris, de le traiter d'une manière acceptable pour la littérature médiévale romanesque. Dans un cas comme dans l'autre, la pudeur relève ici de la rationalisation et est devenue un support de la christianisation et de la littérisation du loup-garou.

De fait, Giraud de Barri assimile la métamorphose de l'homme en loup à un miracle similaire à celui de l'Incarnation<sup>1121</sup> et nous pouvons, à notre tour, faire une lecture biblique de la honte que les maris garous éprouvent au moment de se démorphoser, parce qu'ils sont nus. En effet, d'un point de vue chrétien, outre le fait d'être nu ou vêtu, ce qui différencie l'humain de l'animal est la conscience que l'humain a de sa propre nudité et la honte qui en résulte. Le thème est biblique, lié au péché originel. Selon la *Genèse*, c'est suite à la consommation du fruit défendu qu'Adam et Ève se rendent compte qu'ils sont nus :

En effet leurs yeux s'ouvrirent ; et lorsqu'ils eurent connu qu'ils étaient nus, ils entrelacèrent des feuilles de figuier, et s'en firent des ceintures. Et lorsqu'ils eurent entendu la voix du Seigneur Dieu qui se promenait dans le paradis, à la brise du soir, Adam et sa femme se cachèrent de la face du Seigneur Dieu au milieu des arbres du paradis. Mais le Seigneur Dieu appela Adam, et lui dit : Où es-tu ? Adam répondit : J'ai entendu votre voix dans le paradis ; et j'ai eu peur, parce que j'étais nu, et je me suis caché. Dieu lui dit : Mais qui t'a appris que tu étais nu, si ce n'est que tu as mangé du fruit de l'arbre dont je t'avais défendu de manger ? (*Genèse* 3, 7-11)

Dans cet épisode qui met en scène la découverte de la différence des sexes, c'est ce nouveau regard que les premiers humains posent sur eux-mêmes qui révèle à Dieu la rupture de l'interdit. Il y a donc un effet, à la fois, de miroir et de dissociation : l'homme se voit. Suite à cette désobéissance lourde de conséquences, le premier couple est habillé :

---

<sup>1118</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous*, op. cit., p. 35, 106, 110-1 et 135.

<sup>1119</sup> Par exemple chez Patrick de Dublin : PATRICK DE DUBLIN, *De mirabilibus Hibernie* XVI « De hominibus qui se uertunt in lupos » in *The writings of bishop Patrick 1074-1084*, éd. Aubrey GWYNN, Dublin Institute for advanced studies (scriptores latini hiberniae I), 1955, p. 62, v. 93-4 : « *Cum tamen hec faciunt, sua corpora uera relinquunt / Atque suis mandant ne quisquam mouerit illa* ». Traduction Bernard MERDRIGNAC, « Les loups, saint Guénolé et son double », in Sophie CASSAGNES-BROUQUET, Amaury CHAUOU, Daniel PICHOT et Lionel ROUSSELOT (dir.), *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, PUR (Histoires), 2003, p.457 : « Toutefois, quand ils font cela, ils délaissent leurs véritables [propres] corps / et recommandent aux leurs [à leurs épouses] de ne laisser personne les remuer. / Car si cela arrivait [qu'on les remue], ils n'auraient plus le pouvoir de revenir vers eux [vers leurs propres corps]. » Pour la citation entière, lire en I. 2. 1 *Se uertere in lupos* : les garous anonymes et la tournure lupine, p. 103.

<sup>1120</sup> Sur le *hamr*, lire plus loin en III. 1. 2. *Despoille, hamr* et peau de bête, p. 335-353.

<sup>1121</sup> Sur ce passage de la *Topographie de l'Irlande*, lire plus haut en I. 3 Faire semblance de leu, p. 115-116.

Le Seigneur Dieu fit aussi à Adam et à sa femme des tuniques de peau, et les en revêtit. (*Genèse*, 3, 21)

Sitôt au fait de leur différence, les deux sexes sont donc séparés par une frontière, un vêtement, c'est-à-dire une seconde peau.

La prise de conscience d'une dissociation des sexes nous permet de faire un parallèle entre cet épisode biblique et les contes de bons loups-garous posant, on l'a vu<sup>1122</sup>, la question de la dissociation du désir masculin et du désir féminin. Il est notable que cette séparation des désirs est, comme dans l'épisode biblique, soumise à la rupture d'un interdit : le garou révèle à son épouse qu'il change de forme, que sa forme humaine est instable. Or, le garou mal-aimé est caractérisé par le besoin d'un désir miroir, féminin, qu'il souhaite totalement tourné vers lui, comme pour lui rappeler constamment son humanité, comme pour stabiliser sa forme humaine.

Avec la prise de conscience de sa nudité, on peut donc supposer que le garou-homme porte sur lui-même un regard neuf et que le maintien de sa forme humaine n'est plus dépendant du désir de son épouse. Délaissant la peau humaine que constituait symboliquement le désir de son épouse, le garou ainsi transfiguré couvre sa nudité nouvelle par un véritable habit. Dans *Guillaume de Palerne*, le garou Alphonse n'est pas un avatar du mal-marié, mais sans doute n'est-ce pas un hasard si l'auteur du roman dissocie le *samblant* et le *cors* lors de l'épisode de la démorphose : « Cil [Alphonse] voit son samblant et son cors / Qui tous sans dras et nus estoit » (v. 7758-7759). Le garou Alphonse voit qu'il a forme humaine, mais également qu'il a un corps d'homme. De même, dans la redondance *sans dras* et *nus*, le premier terme signale une nudité sociale tandis que le second ne désigne vraisemblablement qu'une nudité purement physique. A travers un récit de métamorphose et malgré la misogynie qui les caractérisent, les histoires médiévales de bons loups-garous contaient donc l'apprentissage de la dissociation du désir masculin / féminin et de la différence des sexes.

Il convient d'établir un second parallèle entre les histoires de loups-garous et celle du premier couple : la séparation se fait en deux temps. D'une part, la rupture de l'interdit est verbalement formulée et, d'autre part, la séparation entre l'être humain et l'être surnaturel, ou divin, est entérinée par la déchéance d'un lieu. Le conglomérat de motifs constituant la séparation du garou et de son épouse (rupture d'un interdit, nudité, séparation d'avec un être surnaturel) est connu et, s'il évoque autant Amour et Psyché que les histoires mélusiniennes, il rappelle également la déchéance d'Adam et Ève. En effet, chez Adam et Ève, le fait de se voir nus est concomitant de la rupture d'un interdit lié à la connaissance et à la nourriture :

---

<sup>1122</sup> Lire plus haut, en II. 2. L'épouse comme antagoniste, p. 211-246.

Dieu lui dit : « Mais qui t'a appris que tu étais nu, si ce n'est que tu as mangé du fruit de l'arbre dont je t'avais défendu de manger ? » (*Genèse*, 3, 11)

Suite à cette rupture, Adam et Ève seront chassés du Paradis, car la possibilité de la cohabitation d'un être humain et d'un être extraordinaire (surnaturel ou divin) présuppose, là encore, le respect d'un interdit.

Il est notable que la séparation de l'humain et de l'être surnaturel (ou divin) advient en deux temps. Tout d'abord, la rupture de l'interdit est révélée par la parole, puis le personnage fautif doit quitter les lieux. Ainsi, Dieu formule la rupture de l'interdit : « Tu as mangé du fruit de l'arbre dont je t'avais défendu de manger ? », puis Adam et Ève sont chassés du Paradis. Or, dans le couple du mari-garou la séparation de l'humain et de l'être surnaturel arrive aussi en deux temps. Dans un premier temps, il est suggéré que le personnage a aussi une autre apparence que celle que l'on voit. Dans les lais, on le sait, c'est par la parole que le garou révèle la part surnaturelle de son être<sup>1123</sup>.

#### *La nudité féminine : une peau de loup protectrice*

La nudité et la pudeur qu'il éprouve lors des changements de forme inscrivent l'homme loup médiéval dans une parablématique d'incarnation corporelle par une différenciation : le garou se redécouvre homme et cette découverte stabilise sa forme humaine. Cependant, cette explication mérite d'être reconsidérée à la fois pour les siècles ultérieurs et pour les garous féminins. En effet, si la nudité est encore mentionnée pour le passage du loup à l'homme, ce n'est plus le fait de cacher ses habits qui autorise le garou à garder forme humaine, mais la séparation d'avec la pelisse de loup, voire même la destruction de la peau animale. Par ailleurs, les fonctions de la nudité et de la peau de loup changent en fonction du sexe du garou. Dans les croyances populaires tardives, la peau du garou est souvent considérée comme un accessoire diabolique. Or, cette charge symbolique de la peau héritée des chasses aux sorcières est devenue, dans les attestations tardives, un vernis. En effet, là où la nudité des garous médiévaux masculins tendait à opérer une distinction des sexes salvatrices pour le garou-homme, il apparaît que la peau lupine du garou féminin tend plutôt à brouiller les pistes du sexuel et qu'elle a, en ce sens, un rôle de Double protecteur.

Certains récits de Savoie insistent sur le rôle de la peau ou du vêtement et appellent les humains ayant revêtu une peau animale des « loups boutonnés ». Cette expression met l'accent sur l'habit que revêt le garou. Cela se vérifie dans un récit récolté à Albanne en sep-

---

<sup>1123</sup> Sur la révélation du secret du loup-garou, lire plus haut, p. 211-246.



tembre 1962, dans lequel un jeune homme courtise une jeune fille loup-garou nommée Denise :

Il était venu la trouver la nuit avec une galette. Et à moitié chemin, en arrivant au ruisseau, il a été accosté par un loup qui l'a suivi et qui faisait mine de se lancer sur lui. Il a été obligé de lui donner des bouts de galette tout le long du chemin. (S/1824<sup>1124</sup>)

Lorsqu'il arrive enfin à la demeure de la jeune fille, le loup le laisse en paix. Il toque, mais l'on tarde à venir lui répondre. Ce récit mêle deux traditions, la poursuite d'un personnage par le monstre jusqu'au seuil de la maison dudit personnage<sup>1125</sup>, et le don au loup. Ce don, ici dans une variante « galette », est l'un des motifs les plus répandus dans les récits de loup-garou de Savoie et consiste en le fait de donner à manger à l'animal pour substituer à la victime première une autre nourriture, le plus souvent du pain. Ici, ce don de plusieurs petits morceaux de nourriture permet seulement de se mettre en sûreté en canalisant provisoirement la dévoration du monstre sur une cible de substitution<sup>1126</sup>.

Revenons à notre homme devant la porte et à qui l'on finit par ouvrir. Reçu par Denise et sa jeune sœur, il leur raconte sa mésaventure. L'aînée se tait mais la plus petite, sourire en coin, lui donne rendez-vous quelques jours plus tard. L'homme pensant que son amie le trompe décide cependant de venir plus tôt que prévu. Ici, le garou s'incarne donc à nouveau au sein d'un couple, lorsque l'une des deux personnes le constituant (le jeune homme) pense que l'autre (Denise) la trompe et que l'absence de son désir au sein du couple rend la personne absente monstrueuse :

Il a regardé par le trou de la serrure et il a entendu la petite qui disait à l'autre :

---

<sup>1124</sup> JOISTEN Charles, *Être fantastiques de la Savoie : patrimoine narratif du département de la Savoie*, op. cit., p. 128.

<sup>1125</sup> Ce mode opératoire – poursuivre une personne jusqu'à ce qu'elle arrive devant sa propre demeure – n'est pas sans rappeler certaines allusions à ce que l'on appelle « courir la galipote » dans l'Ouest de la France, et parfois même « courir le garou », « aller en garouage » ou en picard « aller en varouillage ». Si la locution que l'on trouve dans les farces de la fin du Moyen Âge est quelque peu grivoise – ce qui, en revanche, traduit bien que la figure du garou est liée au désir – elle s'applique dans le folklore à plusieurs petites créatures. Sur la galipote, on lira : LE QUELLEC Jean-Loïc, « Courir la galipote, du Poitou à l'Arcadie », in Daniel LODDO, Jean-Noël PELEN (dir.), *Êtres fantastiques des régions de France*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 79-144 ; *Idem*, « Saint-Christophe au risque des galipotes », *Mythologie Française*, 223, 2008, p. 21-39. L'expression « aller en garouage » est connue dans les derniers siècles du Moyen Âge, par exemple dans *Le Gentilhomme et Naudet*, éd. Michel ROUSSE, Rennes, SED, 1987, v. 5-7 : « Sçavez vous de quoy je me ry ? / De monsieur de nostre villaige / Qui va de nuit en varouillage ». À propos de *varouillage*, Michel Rousse note, in *ibidem*, p. 54, note au vers 7 : « mot dont la phonétique est normande (ailleurs on a *garouillage*). Ce nom est dérivé d'un verbe formé sur *varou* (le loup-garou), *varouiller* 'rechercher les aventures nocturnes, courir le guilledou' ».

<sup>1126</sup> Cette méthode rappelle un peu celle des chasseurs de tigres médiévaux. Le tigre étant caractérisé par sa scélérété, les chasseurs souhaitant lui voler ses petits laissent tomber des boules réfléchissantes dans leur course. Se voyant dans le miroir, l'animal croit reconnaître ses petits et s'arrête à chaque fois, permettant aux chasseurs de gagner du temps. Cf. WILLE Clara, « Le tigre dans la tradition latine, textes et iconographie », *Reinardus. Year-book of the International Reynard Society*, 22, 2009–20101, p. 176-197.

- Denise, tu te grilles la queue.  
Il regardait, il regardait, il regardait de plus en plus et il a vu qu'elle était habillée en loup. Puis il n'est jamais plus revenu la voir. (S/1824<sup>1127</sup>)

Étonnamment, ce récit évoque la littérature médiévale, mais pas les loups-garous médiévaux, des hommes rappelons-le. De fait, la découverte de la part surnaturelle d'une femme en regardant à travers un trou de serrure est, pour le médiéviste, indéniablement liée à l'histoire de Mélusine. D'autres détails confirment, sinon cette filiation, du moins cette reminiscence. Dans le récit recueilli à Albane, en amont de l'extrait que nous citons, nous apprenons que ce sont quelques mots de la petite sœur qui éveillent la jalousie du jeune homme et l'incitent, dans un second temps, à épier Denise par le trou de la serrure. Dans le *Mélusine* de Jean d'Arras, terminé en 1393, les soupçons de Raymond sont éveillés par un tiers et c'est sur *l'hortement de son frere, le conte de Forests*<sup>1128</sup>, accusant Mélusine d'adultère, qu'il fait un trou dans le bois avec son épée pour épier Mélusine au bain.

Enfin, nous avons déjà évoqué l'anticipation verbale du garou-loup<sup>1129</sup>. Sur ce point, les garous féminins des croyances tardives ressemblent à leurs ancêtres masculins médiévaux. De fait, dans le récit savoyard, le jeune homme entend la voix de la petite sœur : « - Denise, tu te grilles la queue » ; ce n'est qu'après cette formulation que l'homme voit que Denise « était habillée en loup ». Chez Jean d'Arras, le verbe joue également un rôle dans l'apparition physique de la femme serpent. En effet, malgré l'indiscrétion de son mari, Mélusine fait comme si elle n'avait rien remarqué, car Raymond ne dit mot de ce qu'il a vu :

Et quant Remont oit qu'elle ne lui parle de rien, si cuide qu'elle ne sache rien de ce fait. Mais pour neant le cuide, car elle scet bien tout, mais pour ce qu'il ne l'ot découvert a nullui, elle s'en souffry et n'en monstra semblant<sup>1130</sup>.

Le silence permet au couple de conserver encore un temps leur union, et à Mélusine de continuer à prendre ses bains le samedi. Dans les récits médiévaux, la part monstrueuse de l'être surnaturel est intégrée à la réalité du récit dans un second temps, par le biais d'un dialogue entre le monstre et son époux/se<sup>1131</sup> au cours duquel l'être surnaturel réagit de façon mimétique aux accusations portées à son encontre. En effet, ce n'est que lorsque Raymond formule ce qu'il a vu au travers du trou de la serrure que Mélusine est chassée du château. Ainsi, Mé-

---

<sup>1127</sup> JOISTEN Charles, *Être fantastiques de la Savoie, op. cit.*, p. 128.

<sup>1128</sup> JEAN D'ARRAS, *Mélusine ou La noble histoire des Lusignan*, éd. Jean-Jacques VINCENSINI, Paris, Librairie générale française (Lettres gothiques), 2003, p. 660. Il s'agit d'une partie de la rubrique titre du chapitre dans lequel Raymond observe Mélusine au bain.

<sup>1129</sup> Lire plus haut en I. 3. 2 L'anticipation verbale et gestuelle du garou-loup, p. 145-154.

<sup>1130</sup> JEAN D'ARRAS, *Mélusine ou La noble histoire des Lusignan*, éd. citée, 2003, p. 665-6.

<sup>1131</sup> Sur le rôle de la parole dans l'apparition physique du loup, lire plus haut en I. 3. 2 L'anticipation verbale et gestuelle du garou-loup, p. 145-154.

lusine reproche à Raymond qui vient de la traiter de « tresfaulse serpente » de l'avoir trahie<sup>1132</sup> : elle confirme donc sa nature serpentine. De même, le baron *bisclavret* pourrait lui aussi continuer ses balades hebdomadaires sous forme de loup s'il ne révélait pas à son épouse où sont cachés les habits<sup>1133</sup>. Cependant, accusés d'adultère, les garous se trahissent également : le *bisclavret* révèle l'endroit où sont cachés ses vêtements, Melion le pouvoir de métamorphose de son anneau.

Dans l'histoire de Denise, la dimension verbale de l'incarnation du monstre connaît également un deuxième temps. Bien plus tard en effet, à la foire, notre homme rencontre son ancienne amourette, Denise, accompagnée de son père, et ce dernier le questionne :

- Viens que je te paie un verre. Pourquoi n'es-tu jamais revenu chez nous ?  
Alors la fille elle était « grosse » (embarrassée), elle était rouge, elle ne savait plus où se mettre. Alors il lui a dit franchement :  
- Si votre fille n'avait pas été dans ces loups boutonnés, j'aurais continué à la fréquenter, je l'aurais mariée.  
Et puis le père, de colère, il a pris sa fille et l'a menée au couvent à Saint-Jean, quand il a su ça ; et il l'a laissée toute sa vie au couvent. (S/1824<sup>1134</sup>)

Comme pour Mélusine, la révélation du secret de l'être surnaturel, la louve boutonnée, se fait donc en deux temps. L'homme observe la demoiselle à travers un trou de serrure, mais ce n'est que lorsqu'il formule à haute voix la monstruosité que la jeune fille est chassée du monde, en devenant recluse au couvent.

En révélant l'importance des accessoires (peaux, habits, anneaux) dans la métamorphose pour le loup-garou, ou simplement la véracité d'une accusation pour Mélusine, l'être surnaturel donne une preuve matérielle de la réalité du monstre. L'accessoire recouvrant l'homme loup (les habits) ou entourant seulement une partie de son corps (comme l'anneau de Melion) deviennent ainsi porteurs de la tournure lupine. La parole de l'être surnaturel qui trahit sa part animale semble avoir une valeur performative.

Cependant, chez d'autres garous féminins, la peau animale acquiert une valeur protectrice pour peu que l'on gratte le vernis chrétien diabolisant cet accessoire.

Les croyances populaires relaient bien ce point, notamment en Savoie où l'on rencontre une variante du conte type AT 409, dit de la « Femme à la peau de loup ». La version la plus

---

<sup>1132</sup> JEAN D'ARRAS, *Mélusine*, éd. citée, p. 692-694.

<sup>1133</sup> L'importance des habits pour le garou est signifiée depuis longtemps : HERTZ Wilhelm, *Der Werwolf. Beitrag zur Sagensgeschichte*, Stuttgart, A. Kröner, 1862 ; BATTAGLIA Salvatore, « Il mito del licantropo nel *Bisclavret* di Maria di Francia », in *idem*, *La coscienza letteraria del Medioevo*, Napoli, Liguori, 1965, p. 361-389.

<sup>1134</sup> JOISTEN Charles, *Être fantastiques de la Savoie*, op. cit., p. 128. La glose est de l'éditeur ou du conteur.

ancienne de ce conte, lequel s'est transmis exclusivement par la tradition orale<sup>1135</sup>, peut se lire chez Christian Hieronymus Justus Schlegel (1755-1842) et serait donc de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Plusieurs pays d'Europe connaissent ce conte, notamment l'Estonie<sup>1136</sup>, mais la variante qui suit a été recueillie à Albiez-le-Vieux (Savoie) en août 1961 par Charles Joisten :

Un chasseur de Montrond était rentré dans un chalet à l'époque où les « montagnards » avaient quitté les chalets. Au bout d'un moment, il a entendu un grand bruit ; il s'est caché dans un coin et il a vu la porte qui s'est élancée au milieu de l'écurie, et un loup-garou qui avait une peau d'ours sur le dos est rentré dans le chalet. *Il a quitté sa peau et une belle jeune fille en est sortie.* Elle a allumé un feu dans l'âtre. Elle avait de beaux grands cheveux et elle s'est mise à se peigner et à faire sa toilette. Quand il a vu ça l'homme est sorti de sa cachette et il a attrapé la jeune fille par les cheveux ; elle s'est mise à crier et à se débattre mais rien n'y a fait : il l'a maintenue avec force et, de l'autre main, il a pris sa peau d'ours et l'a mise à brûler. Quand elle a été complètement détruite, elle l'a remercié de grand cœur de l'avoir délivrée de cette chose-là<sup>1137</sup>.

De fait, le moyen utilisé pour parvenir à délivrer la jeune fille est devenu courant depuis les procès de sorcellerie : il faut brûler la peau animale. La monstruosité consisterait donc en cette seule peau, dont le caractère surnaturel est révélé par l'existence d'un fort lien entre l'humaine et la peau animale qui disparaît avec la destruction de la peau d'ours. Le discours est rôdé et diabolise cette peau, comme l'indiquent encore les remerciements de la femme après avoir été « délivrée ». Cependant, cela nous semble être un vernis.

En effet, nous retrouvons dans ce témoignage le thème de la différence des sexes. Le nom du monstre reste masculin (un loup-garou), bien que la personne recouverte par la peau monstrueuse soit une femme. En résultent quelques bizarreries quant à l'utilisation des pronoms : « Il [le garou] a quitté sa peau et une belle jeune fille en est sortie ». Après la dissociation de la peau et de la jeune femme, le pronom désignant le/la garou(e) passe du masculin au féminin. Le monstre consistant en une union de la femme et de la peau animale semble donc révéler une indifférenciation sexuelle. Or, quoi qu'en dise le discours diabolisant la peau, il est notable que la femme n'a pas l'air ravie de sa rencontre sous forme humaine avec l'homme : ce dernier l'a « attrapé par les cheveux » et elle, de son côté, « crie » et « se débat ». Cela est mis sur le compte de la peau qui, en quelque sorte, possède la jeune fille. Toutefois, si l'on retire ce vernis chrétien, le texte met en scène une femme qui, d'une part, est

---

<sup>1135</sup> BREDNICH Rolf Wilhelm *et alii* (dir.), *Enzyklopädie des Märchen. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlin, De Gruyter, 2011-2014, t. 14, entrée « Wolfsmädchen », col. 972-975, ici p. 973. L'auteur de l'article est Mirili MESTVAHI.

<sup>1136</sup> METSVAHI MERILI, « Die Frau als Werwölfin (AT 409) in der estnischen Volkstradition », in Willem DE BLEECOURT, Christa Agnes TUCZAY (dir.), *Tierverwandlungen. Codierungen und Diskurse*, Tübingen, Francke Verlag, 2011, p. 193-219.

<sup>1137</sup> JOISTEN Charles, *Être fantastiques de la Savoie : patrimoine narratif du département de la Savoie*, op. cit., 2009, p. 84.

désexualisée par le port d'une peau animale, et d'autre part, semble y trouver une certaine protection au vu de sa réaction face à l'homme.

Une version auvergnate du conte recueillie par Ulysse Rouchon est encore plus explicite sur l'ascendance diabolique de la peau, laquelle semble avoir une certaine autonomie puisqu'elle disparaît en bondissant. La scène se passe à la Chaise Dieu. Croyant en l'absence des scieurs, une louve-garou est entrée dans la scierie :

L'animal après avoir flairé de tous côtés, se redressa sur ses pattes de derrière. À ce moment, sa peau se détacha de son corps et roula dans un coin et nos deux amis [les scieurs] eurent alors devant eux la plus ravissante jeune fille qui soit au monde et complètement nue. Elle avait pour tout ornement une belle montre en or attachée à une chaîne en or passée autour de son cou et qui lui tombait sur la poitrine.

Le superlatif (« la plus ravissante ») et la nudité de la femme pointent à nouveau une sexualisation de la louve-garou lorsqu'elle quitte sa peau. Il est également notable que la jeune fille conserve sous forme humaine une montre et une chaîne en or. Nous reviendrons sur la signification de cette chaîne<sup>1138</sup>. La femme-louve pense profiter de l'être pour faire du feu et se préparer à manger :

- Déjà dix heures, dit-elle, allons, il est temps de préparer mon repas, les scieurs ne tarderont pas à revenir.  
Elle s'apprêtait à allumer le feu, mais à ce moment les scieurs apparurent. La jeune fille jeta un grand cri et voulut se précipiter vers la peau, mais les deux hommes lui barrèrent le chemin. « Grâce, leur criait-elle, grâce, ne me touchez pas, vous me brûlez » ; mais ils ne l'écoutèrent pas. L'un d'eux prit de l'eau bénite dont il aspergea la peau. Celle-ci se mit à bondir et disparut à leurs yeux, pendant que la jeune fille tombait évanouie<sup>1139</sup>.

La mention de l'eau bénite tire ici le garou vers le diabolique. De fait, la jeune fille finit par se réveiller, remercie les scieurs après leur avoir expliqué qu'elle avait passé un pacte avec le diable et part au couvent pour se faire religieuse. Cependant, par delà le vernis chrétien, nous sommes à nouveau confrontée à une femme se défendant. Elle jette « un grand cri » et dit « ne me touchez pas ».

L'idée de « délivrance » ainsi que l'utilisation de feu ou d'eau bénite, hautement efficaces contre les démons, indiquent que le varouisme relève dans ces textes savoyard et auvergnat de la malédiction. Les croyances sont diabolisées. En revanche, la caractérisation stéréotypée du personnage féminin n'a pas changé depuis les lais médiévaux. Comme les fées au bain, il s'agit, dans le récit savoyard, d'une « belle jeune fille » et, en Auvergne, de la « plus ravissante jeune fille qui soit au monde ». Comme les fées au bain également, ces femmes

<sup>1138</sup> Lire plus loin, en III. 1. 2 *despoille, hamr* et peau de bête, p. 347-353.

<sup>1139</sup> ROUCHON Ulysse, *Contes et légendes de la Haute-Loire*, Moulins, Crépin-Leblond, 1947.

louves, ont quitté un habit (ici de peau) pour prendre forme humaine, mais il semble qu'elles ne souhaitent pas rester sous cette forme. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

Le conte de la « femme à la peau de loup » (AT 409) est répandu dans le folklore européen et on en trouve une version intitulée *The She-Wolf (Vuchitsa)* assez similaire à celle de Savoie, dans un conte collecté par A. H. Wratislaw à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en Croatie :

There was an enchanted mill, so that no one could stay there, because a she-wolf always haunted it. A soldier went once into the mill to sleep. He made a fire in the parlour, went up into the garret above, bored a hole with an auger in the floor, and peeped down into the parlour. A she-wolf came in and looked about the mill to see whether she could find anything to eat. She found nothing, and then went to the fire, and said : « Skin down ! skin down ! skin down ! » She raised herself upon her hind-legs, and her skin fell down. She took the skin, and hung it on a peg, and out of the wolf came a damsel. The damsel went to the fire, and fell asleep there. He came down from the garret, took the skin, nailed it fast to the mill-wheel, then came into the mill, shouted over her, and said: « Good-morning, damsel ! how do you do ? » She began to scream : « Skin on me ! skin on me ! skin on me ! » But the skin could not come down, for it was fast nailed. The pair married, and had two children. As soon as the elder son got to know that his mother was a wolf, he said to her : « Mamma ! Mamma ! I have heard that you are a wolf. » His mother replied: 'What nonsense you are talking! How can you say that I am a wolf?' The father of the two children went one day into the field to plough, and his son said: 'Papa, let me, too, go with you.' His father said: 'Come.' When they had come to the field, the son asked his father: 'Papa, is it true that our mother is a wolf?' His father said: 'It is.' The son inquired: 'And where is her skin?' His father said: 'There it is, on the mill-wheel.' No sooner had the son got home, than he said at once to his mother: 'Mamma! mamma! you are a wolf! I know where your skin is.' His mother asked him: 'Where is my skin?' He said: 'There, on the mill-wheel.' His mother said to him: 'Thank you, sonny, for rescuing me.' Then she went away, and was never heard of more<sup>1140</sup>.

On notera, qu'encore une fois, il est question d'un loup, et d'une femme, mais comme il s'agit d'une traduction, il est impossible de savoir si cette incongruité reflète l'état des croyances croates si elle est le fait du traducteur. La louve du conte croate hante régulièrement un moulin pour y reprendre forme humaine. Nous avons donc affaire à une métamorphose cyclique

---

<sup>1140</sup> WRATISLAW Albert Henry, *Sixty Folk-Tales from Exclusively Slavonic Sources*, London, Elliot Stock, 1889, p. 290sq. Nous traduisons : « Il y avait un moulin que l'on disait enchanté et dans lequel personne ne s'aventurerait car une louve le hantait toujours. Une fois, un soldat alla au moulin pour y dormir. Il fit un feu dans le parloir, grimpa au grenier, fit un trou dans le plancher avec une vrille, et regarda discrètement dans le parloir. Une louve entra et fouina dans le moulin pour voir si elle pouvait y trouver à manger. Elle ne trouva rien, alors elle s'approcha du feu et dit : « À bas, la peau ! À bas, la peau ! À bas, la peau ! » Elle se mit d'elle-même sur ses pattes-arrières, et la peau tomba. Elle prit la peau et l'accrocha à une patère, et du loup sortit une demoiselle. La demoiselle alla auprès du feu et s'endormit. Le soldat descendit du grenier, prit la peau, la cloua rapidement à la roue du moulin, puis il rentra dans le moulin, appela la femme et dit : « Bonjour, demoiselle ! Comment allez-vous ? » Elle commença à crier : « À moi, la peau ! À moi, la peau ! À moi, la peau ! » Mais la peau ne put descendre car elle était clouée. Ils se marièrent et eurent deux enfants. Aussitôt que le plus âgé sut que sa mère était un loup, il lui dit : « Maman ! Maman ! J'ai entendu dire que tu étais un loup. » Sa mère répondit : « Tu dis n'importe quoi ! Comment peux-tu dire que je suis un loup ? ». Le père des enfants se rendit un jour au champ pour labourer, et son fils lui dit : « Laisse-moi venir avec toi, moi aussi ! » Le père dit : « Viens ! » Quand ils arrivèrent au champ, le fils demanda à son père : « Papa, est-il vrai que notre mère est un loup ? » Le père répondit : « Ça l'est. » Le fils continua : « Et où est la peau ? » Le père dit : « Elle est là, sur la roue du moulin. » Dès que le fils fut rentré à la maison, il s'empressa de dire à sa mère : « Maman ! Maman ! Tu es un loup ! Je sais où est ta peau » La mère demanda : « Où est ma peau ? » Il répondit : « Là, sur la roue du moulin ». La mère lui dit : « Merci, mon petit, de m'avoir sauvée ». Alors elle s'en alla, et on n'entendit plus jamais parler d'elle. »

en loup<sup>1141</sup>. Notons que la *Vuchitsa* se met au coin du feu pour reprendre forme humaine, comme dans les récits savoyard et auvergnat. De plus, elle accroche sa peau au clou. La nudité est donc, au XIX<sup>e</sup> siècle en Croatie, encore une des conditions nécessaires au changement de forme. Enfin, dans ce récit, le garou semble encore être une peau personnifiée (elle ne peut « agir »). Comme dans le récit auvergnat, le fait que la louve reprenne forme humaine est lié à la nourriture (« Une louve entra et fouina dans le moulin pour voir si elle pouvait y trouver à manger. Elle ne trouva rien, alors elle s’approcha du feu et dit : « A bas, la peau ! A bas, la peau ! A bas, la peau ! » Elle se mit d’elle-même sur ses pattes-arrières, et la peau tomba », lignes 4-7). C’est donc une forme de jeûne qui permet le passage du loup à l’humain.

Comme dans le récit savoyard et le roman de Mélusine, nous assistons à la métamorphose à travers un trou, ici dans le plafond. Voir la métamorphose semble encore à cette époque relever d’un interdit, comme c’était le cas pour Mélusine. Par ailleurs, la réaction de la *Vuchitsa* lors de l’apparition du soldat est la même que celle de ses cousines françaises : elle tente de se soustraire à l’homme.

Le soldat descendit du grenier, prit la peau, la cloua rapidement à la roue du moulin, puis il rentra dans le moulin, appela la femme et dit : « Bonjour, demoiselle ! Comment allez-vous ? » Elle commença à crier : « A moi, la peau ! A moi, la peau ! A moi, la peau ! »

En vain : « Mais la peau ne put descendre car elle était clouée. Ils se marièrent et eurent deux enfants ».

Nous retrouvons également l’adjuvant aidant le personnage garou à retrouver la forme qu’il a en entrant dans le récit. Certes, ce n’est plus un roi, mais un enfant, celui de la louve. Comme dans le texte savoyard, le personnage formulant la tournure lupine à haute voix est donc un membre de la famille de la femme louve plus jeune que cette dernière ; bien que le lien familial se soit déplacé de la petite sœur, en Savoie, à l’enfant de la louve, en Croatie.

Cependant, entre ce récit croate et les garous masculins du corpus médiéval des bons loups-garous, nous notons une différence majeure : la *Vuchitsa* est obligée de rester sous forme humaine tant que sa forme de loup lui est subtilisée. Dans le conte croate, le mouvement est alors contraire à celui des lais de bons loups-garous médiévaux des lais où le mari reste sous forme animale tant que ses habits ont disparu. Comme celles des récits savoyard et auvergnat, la louve croate ressemble donc plus aux êtres féeriques féminins contraints de res-

---

<sup>1141</sup> On notera qu’encore une fois il est question d’un loup, et d’une femme, mais comme il s’agit d’une traduction, il est impossible de savoir si cette incongruité reflète l’état des croyances croates si elle est le fait du traducteur.

ter sous forme humaine suite au vol de leur peau, comme les femmes cygnes, qu'aux loups-garous proprement dits.

Cela se confirme dans le fait que la femme-louve entre en scène sous forme animale, comme les femmes-cygnes, ce qui est plutôt rare dans les textes médiévaux présentant un garou changeur de forme. De plus, il s'agit, en fait de loup, d'une louve et nous avons vu qu'elles sont rares au Moyen Âge. Ces deux détails s'expliquent si l'on considère que ce conte croate a une grande analogie structurelle avec les contes de bons loups-garous médiévaux mais qu'il en inverse un grand nombre de détails, comme le suggère le tableau ci-dessous, prenant pour éléments de comparaison le lai de *Melion* et le conte croate. La colonne de gauche rapporte la trame générale commune aux deux textes :

<b>Trame générale</b>	<b><i>Vuchitsa</i>, XIX<sup>e</sup> siècle</b>	<b>Lai de <i>Melion</i>, XIII<sup>e</sup> siècle</b>
Le personnage principal	une louve,	un homme,
change de forme		
dans un lieu,	en intérieur, le moulin,	en extérieur, la forêt,
qui n'est pas son milieu naturel,		
et adopte une forme,	humaine,	lupine,
qui semble plus adaptée à ce nouveau milieu.		
Mais,		
un autre personnage,	son futur mari,	son épouse,
rencontré dans ce nouveau milieu,	le moulin,	la forêt,
et dont le commerce se révèle malheureux,		
empêche le personnage principal de revenir à sa forme initiale.		
Le personnage principal souhaite retrouver sa forme initiale,	lupine.	humaine.
Il y parvient,		



grâce à un 3 <sup>e</sup> personnage,	Son enfant.	un roi,
et réintègre définitivement son milieu naturel	[la forêt ?]	la cour.

Cette similitude structurelle, qui est en vérité à la base de bien des contes de métamorphose, révèle, nous l'avons dit, une série d'inversions, dont la première est que le personnage garou et sa moitié, ayant encore le rôle d'antagoniste, ont changé de sexe. Par ailleurs, la forme initiale du personnage principal – humaine dans les lais – est animale dans le conte croate. Enfin, dans la seconde partie du texte, si le personnage principal souhaite, comme dans les lais, et retrouver sa forme première et quitter l'endroit (moulin, forêt) dans lequel il évolue sous cette autre forme, on note qu'il y a également une inversion sur le type de lieu que souhaite réintégrer le/la garou(e). Par l'inversion des sexes peut également s'expliquer une différence majeure : le conte croate de loup-garou n'inclut pas, et pour cause, la trame du mari garou et cocu, qui est quasi-constante dans les récits de bons loups-garous. Cette absence du motif que l'on peut attribuer au fait que le garou soit une femme contredit la symbolique misogynne élaborée sur la figure de la louve par les rédacteurs médiévaux des contes de bons loups-garous.

Par ailleurs, l'étude du motif de la nudité du changeur de forme (homme ou femme) nous a effectivement permis d'axer l'analyse sur un aspect de la peau évocateur de la tournure lupine, c'est-à-dire du passage de l'homme au loup, de mettre évidence une problématique de l'enveloppe de peau comme vecteur de la tournure lupine. Ces témoins axent la monstruosité lupine sur un habit, un déguisement, et indiquent parfois que cette peau lupine dispose d'une volonté propre. Concernant notre problématique (peau de loup dévorante, enveloppe dévorante), il convient de noter que le conte croate de la louve et le récit récolté par Charles Joisten en Savoie sont tardifs. La question se pose donc de savoir si le garou de peau est une rationalisation tardive, ou si ce thème a une existence propre qu'il convient de dissocier, par exemple, de la métamorphose.

### III. 1. 2 *despoille, hamr* et peau de bête

Afin de déceler la présence du garou de peau dans les textes médiévaux, et donc de pouvoir affirmer qu'il n'est pas qu'une rationalisation tardive, il convient de resituer cette acception particulière du monstre dévorant dans l'époque médiévale. Certes, dans la première partie de cette thèse, nous avons noté l'absence des femmes louves au Moyen Âge lors de la

constitution du corpus médiéval du loup-garou. De fait, nous n'avons pas trouvé d'équivalent exact pour le Moyen Âge des garous féminins plus tardifs que sont Denise ou la *Vuchitsa*. Cependant, le chapitre précédant nous a suggéré de chercher les équivalents médiévaux de ces louves modernes du côté des femmes surnaturelles qui se dévêtent de leur parure animale pour aller au bain : les fées rationalisées des lais, mais aussi les femmes cygnes.

En effet, la structure narrative des histoires tardives de garous féminins que constitue le thème du mariage forcé d'une femme surnaturelle par le vol de sa parure animale évoque plus les femmes cygnes dans la littérature médiévale que les hommes loups. Cela est perceptible, nous le verrons, dans le rapport inversé à l'enveloppe corporelle qui caractérise les histoires de garous féminins. Les garous-hommes comme Melion ou le *bisclavret* sont faits garous-loups en se dévêtant, mais, à l'inverse, les femmes-cygnes restent humaines tant que ce qu'il est convenu d'appeler, en français, leur « parure » animale, leur a été ôtée, ce qui est bien le cas des femmes louves du folklore tardif. Nous tenterons de montrer que ce rapport des êtres surnaturels à leur enveloppe corporelle traduit chez l'homme loup comme chez la dame oiselle une rationalisation par la peau du Double, de l'alter ego animal, tant dans les textes scandinaves que dans ceux en ancien français. Dans un second temps, en lien avec la notion d'enveloppe, nous verrons que l'apparence humaine de l'être dont la forme est changeante nécessite d'être stabilisée à l'aide d'un accessoire.

### *Les femmes cygnes et leur parure de plumes*

L'un des textes canoniques en ce qui concerne les femmes cygnes médiévales appartient au domaine scandinave. Il s'agit d'un des poèmes héroïques de l'*Edda* poétique nommé *Völundarkviða* (« Chant de Völundr »). Datant du XIII<sup>e</sup> siècle, ce chant suit la figure du forgeron Völundr, équivalent norrois du Wieland allemand, et du Galant des chansons de geste en ancien français. Il semble en vérité que la légende de Wieland est franque et qu'elle a été bien connue en France à l'époque carolingienne ainsi qu'en témoignent les nombreux anthroponymes entre le VIII<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> siècle, et qu'elle a, enfin, rejoint la Scandinavie en transitant par l'Angleterre<sup>1142</sup>. La *Völundarkviða* débute par une prose narrante la rencontre du forgeron Völundr et de ses frères avec des femmes ayant déposé à côté d'elles leurs parures de plumes :

Þeir kómu í Úlfdali ok gerðu sér þar hús. Þar er vatn, er heitir Úlfsjár. Snemma of morgin fundu þeir á vazströndu konur þrjár ok spunnu lín. Þar váru hjá þeim álpthamir þeira. Þat váru valkyrjur. Þar váru tvær dætr Hloðvés konungs, Hlaðguðr sva-

<sup>1142</sup> Là-dessus : LECOUTEUX Claude, « Wieland le forgeron, les serpents et la magie », *Nouvelle École*, 63-64, 2014, p. 151-157. On peut rappeler également que l'Islande n'est « découverte » par les Vikings qu'au cours du IX<sup>e</sup> siècle, et qu'elle est peuplée petit à petit à partir de 874 par des colons norvégiens.

nhvít ok Hervor alvitr, en þriðja var Ölrun Kjársdóttir af Vallandi. Þeir höfðu þær heim til skála með sér. [...] Þau bjoggu sjau vetr. Þá flugu þær at vitja víga ok kómu eigi apr<sup>1143</sup>.

D'après le texte, si les trois femmes portent un nom révélant leur origine surnaturelle<sup>1144</sup>, seule Hlaðguðr svanhvít, c'est-à-dire Hlaðguðr la « blanche comme cygne », porte expressément des plumes de cygne : « *Onu var Svanhvít, / svanfjaðrar do* » (star. 3). Mais les valkyries se retrouvent toutes trois liées aux trois frères ayant volé leur parure de plumes (*álptarhamir*). Les trois femmes cygnes sont donc obligées de rester sous forme humaine tant qu'elles ne disposent pas de ce que le texte scandinave appelle leur *hamr* animal. De plus, tout comme la louve croate, elles n'apprécient visiblement pas leur séjour prolongé, et surtout forcé, dans le monde de hommes comme cela se lit un peu plus loin dans la partie versifiée de la *Völundarkviða* :

Sáto síðan siau vetr at þat,  
enn inn átta allan þráðo,  
enn inn níunda nauðr um skilði ;  
meyjar fýstuz á myrqvan við,  
alvitr unga, ørlög drýgia<sup>1145</sup>.

Les femmes cygnes ne sont pas heureuses dans le monde des hommes. Comme les femmes louves du folklore tardif désireuses de retourner à leur forme animale, les dames oiselles finissent par quitter ce monde et leurs époux.

Pour ce qui est de la « parure » animale, la « peau » de plume est rendue dans le *Chant de Völundr* par le vocable norrois *hamr* (pl. *hamir*)<sup>1146</sup>, dont il n'est pas aisé de donner un

<sup>1143</sup> *Völundarkviða*, prose initiale, in *De gamle Eddadigte*, éd. Finnur JÓNSSON, København, G. E. C. Gads Forlag, 1932, p. 120. Trad. Régis BOYER (*L'Edda poétique*, Paris, Fayard (L'espace intérieur), 1992, p. 568) : « Ils [Völundr et ses frères] vinrent à la Vallées-aux-Loups et s'y construisirent une maison. Il y a là un lac qui s'appelle Lac-aux-Loups. Un matin de bonne heure, ils trouvèrent sur le rivage du lac trois femmes qui filaient du lin. À côté d'elles, il y avait leurs formes (*hamir*) de cygnes. C'étaient des valkyries. Deux étaient les filles du roi Hlödhrvés, Hlaðguðr svanhvít et Hervor alvitr, la troisième était Ölrun, la fille de Kjar de Valland. Ils les emmenèrent chez eux dans la skáli. [...] Elles vécurent là sept hivers, alors elles s'envolèrent hanter les champs de batailles et ne revinrent pas. »

<sup>1144</sup> LECOUTEUX Claude, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1997, p. 135 : Alvitr « peut s'interpréter comme *al + hvitr*, 'Toute Sage', ou comme *\*alb + vitr*, 'Génie elfique, de la race des elfes' » et Ölrun peut signifier 'Secret de la Bière', mais Claude Lecouteux (in *ibidem*) propose « une autre composition. *Öl* dérive d'une racine *\*alu/albu*, 'elfe' et 'blanc', voyez le norrois *alpt/alptr*, 'cygne', et le moyen haut allemand *alp/elbe*, 'elfe'. Ölrun serait alors identique à Albruna [...], nom révélateur puisque son acception est 'Secret de l'elfe', ou, plus simplement, 'secret de l'être blanc'. » Albruna est une déesse évoquée très brièvement par TACITE (*Germania*, éd. et trad. Jacques PERRET, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 75, VIII, 3).

<sup>1145</sup> *Völundarkviða*, strophe 3, in *De gamle Eddadigte*, éd. Finnur JÓNSSON, København, GEC Gads Forlag, 1932, strophe 3, Trad. Régis BOYER (*L'Edda poétique, op. cit.*, p. 569) : « Restèrent ensuite / Sept hivers / Mais le huitième / Trop languirent / Et le neuvième, / Force leur fut de fuir. / Les vierges soupiraient / Après la forêt obscure, / Jeunes, toutes sages / Pour fixer les destinées. »

<sup>1146</sup> Depuis les premières études en français sur le sujet, on peut à présent trouver des définitions du *hamr* dans plusieurs ouvrages, mais il est important pour la suite de l'argumentaire, d'en exposer le sens : SAMSON Vincent, *Les Berserker : les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne de l'Âge de Vendel aux Vikings (VI<sup>e</sup> – XI<sup>e</sup> siècle)*, Villeneuve d'Ascq, PU du Septentrion (Histoire et Civilisations), 2011, p. 158. V. Samson fait un point

équivalent en français. De la même famille que le germanique \*hama(n)- signifiant *Hülle*, « enveloppe », *Haut*, « peau », ou *äussere Gestalt*, « forme / apparence / silhouette extérieure<sup>1147</sup> », il est également à mettre en relation avec le substantif masculin vieux norrois *hams* désignant la mue d'un serpent<sup>1148</sup>. Enfin, *hamr* est un des noms donnés au placenta mais aussi à la « coiffe », c'est-à-dire au bout de placenta que certains enfants ont sur le crâne en naissant<sup>1149</sup>. Nous reviendrons sur l'importance de la coiffe pour le loup-garou<sup>1150</sup>. Dans les textes scandinaves, le terme *hamr* est utilisé de façon récurrente pour désigner la forme animale, qu'il s'agisse d'une forme de plumes de cygne (*álptarhamir*), comme dans le *Chant de Völundr*, ou, ainsi que nous le verrons plus loin, de loup (*úlfahamir*), comme dans la *Saga des Völsungar*<sup>1151</sup>. La locution verbale *skipta hǫmum*, « changer de forme » ou « changer de peau », pourrait donc avoir des accointances sémantiques avec le latin *versipellis*, du moins avant que ce dernier terme n'en vienne à ne plus désigner qu'une duplicité morale<sup>1152</sup>.

L'onomastique révèle, elle aussi, un lien entre le *hamr* et la peau / l'enveloppe. En effet, nous rencontrons au chapitre 17 d'une des *Íslendingasögur*<sup>1153</sup>, un certain Björn « *son Úlfhéðins Úlfhamssonar, Úlfssonar, Úlfhamssonar hins hamramma*<sup>1154</sup> ». Conservée dans deux manuscrits du XV<sup>e</sup> siècle, cette saga intitulée *Harðar saga og Hólmverja* semble indiquer à travers une énumération aux accents parodiques accumulant les références au *hamr* un lien profond entre la croyance au *hamr* et les pelisses animales ou les vêtements faits à partir de peaux de bêtes. Tel est en effet le nom du père : *Úlfheðinn*, c'est-à-dire « Peau (*pellis*) ou chemise de loup ». Ce nom fait référence aux guerriers scandinaves nommés *berserkir*, mais le mot *Úlfheðinn* suggère ici que l'on se représente le *hamr* avec un caractère enveloppant, comme la peau.

La vivacité des croyances en cette entité qu'est le *hamr* chez les anciens Scandinaves se déduit de l'importante diversité du lexique qui lui est associé. Certains individus peuvent agir sur le *hamr* et sont dit *hamrammr*, c'est-à-dire « puissants quant à leur *hamr* ». Ainsi, au

---

sur les différents sens du mot *hamr* aux p. 249-257. Il refuse toutefois le fonds chamaniste du dédoublement. Plusieurs chercheurs résument le sens de *hamr* de manière plus succincte, récemment : PERABO Lyonel, « Shape-shifting in Old Norse-Icelandic Literature », *Roda da Fortuna, Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, VI/1, 2017, p. 135-58, p. 136-8.

<sup>1147</sup> SAMSON Vincent, *Les Berserkir*, *op. cit.*, p. 158.

<sup>1148</sup> DE VRIES Jan, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden, Brill, 1962, p. 208.

<sup>1149</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous*, *op. cit.*, p. 112.

<sup>1150</sup> Lire plus loin, III. 2. 2 Le nourrisson, la coiffe et la dévoration, p. 438-465.

<sup>1151</sup> Lire plus loin, p. 350.

<sup>1152</sup> Lire en I. 1. 1 *Versipellis*, p. 41-55.

<sup>1153</sup> Les sagas dites « des Islandais », souvent tardives, sont des récits dynastiques valorisant les hauts-faits d'ancêtres ayant vécu vers le X<sup>e</sup> ou XI<sup>e</sup> siècle.

<sup>1154</sup> *Harðar saga og Hólmverja*, 17. kafli. En ligne : [http://www.sagadb.org/hardar\\_saga\\_og\\_holmverja.is](http://www.sagadb.org/hardar_saga_og_holmverja.is). Nous traduisons : « fils d'Úlfheðinn au *hamr* de loup, fils d'Úlf, fils d'Úlfhamr au *hamr* puissant ».

XIII<sup>e</sup> siècle, dans *Egils saga Skallagrímssonar*, « Saga d’Egill fils de Grímr le chauve », un certain Úlfr est dit *hamrammr* :

En dag hvern, er at kveldi leið, þá gerðiz hann styggr, svo að fáir menn máttu orðum við hann koma ; var hann kveldsvæfr. Það var mál manna, at hann væri mjök *hamrammr* ; hann var kallaðr Kveldúlfr<sup>1155</sup>.

Cela signifie qu’il est un *hamhleypa*<sup>1156</sup>, quelqu’un sachant « se couler dans son *hamr* ». De nombreux dieux du panthéon scandinave, notamment Freyr et Óðinn se dédoublent ou peuvent agir sur le double d’autrui. Dans les *Hávamál*, « Dits du Très-Haut », Óðinn s’amuse de pouvoir égarer les sorcières en plein vol :

ef ek sé túnriður  
leika lopti á,  
ek svá vink,  
at þær villar fara  
sinna *heimhama*,  
sinna *heimhuga*<sup>1157</sup>.

Nous reviendrons plus tard sur le terme désignant les sorcières (*túnriður*), c’est-à-dire les « chevaucheuses de haies ». Contentons-nous de noter pour l’instant, d’une part que chacun dispose d’au moins un *hamr* qui lui est propre, ce que traduit le terme *heimhama*<sup>1158</sup>. D’autre part, cet extrait des *Hávamál* révèle que l’individu n’est pas le seul à pouvoir agir sur son *hamr*, puisque d’autres, comme Óðinn, le peuvent aussi.

---

<sup>1155</sup> *Egils saga Skallagrímssonar nebst den grösseren Gedichten Egils*, éd. Finnur JÓNSSON, Halle, Max Niemeyer Verlag (Altnordische Saga-Bibliothek), 1924, chapitre 1, p. 3. Trad. Régis BOYER (*Sagas Islandaises*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1987, p. 3-4) : « Mais chaque jour, quand venait le soir, il devenait farouche, en sorte que peu de gens pouvait lui adresser la parole ; il était pris de somnolences. On disait qu’il avait très fort (*mjök*) la faculté de changer de forme (*hamrammr*). On le surnommait Kveld-Úlfr. »

<sup>1156</sup> Sur ce terme, outre les références précédemment citées sur le vocabulaire du dédoublement dans les sagas, on peut lire : THEISOHN Philipp, « *Hamhleypa* – Skaldik als Vewandlungskunst. Zur „Höfuðlausn“- Episode in der *Egils saga skalla-grímsonar* », in Christiane ACKERMANN et Ulrich BARTON (dir.), *Texte zum Sprechen bringen : Philologie und Interpretation. Festschrift für Paul Sappler*, Tübingen, Max Niemeyer, 2009, p. 143-154.

<sup>1157</sup> *Hávamál*, strophe 155, in *De gamle Eddadigte*, éd. Finnur JÓNSSON, København, GEC Gads Forlag, 1932. Traduction Claude LECOUEUX (*Fées, Sorcières et Loups-garous, op. cit.*, p. 111) : « Si je vois des sorcières [*túnriður*] chevaucher par les airs, / Je fais en telle sorte qu’elles s’égarent, / Sans retrouver leur propre peau [*heimhama*], / Sans retrouver leur propre esprit [*heimhuga*]. » Cet exemple introduit un autre terme faisant partie des principes spirituels propres à chaque individu chez les Anciens Scandinaves : le *hugr*. Le terme est plus difficile à définir que le *hamr*, mais l’on s’accorde à dire que c’est lui qui se coule dans le *hamr* pour lui donner forme. Lire : RAUDVERE Catharina, « *Trolldómur* in Early Medieval Scandinavia », in Karen JOLLY, Catharina RAUDVERE, Edward PETERS (dir.), *Witchcraft and Magic in Europe, The Middle Age*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2002, p. 73-171, ici p. 103 : « a wide range of characters in Old Norse literature [...] were said to have the ability of letting their hugr leap into a temporary body or guise, *hamr*, i. e. of being a *hamhleypa*, someone who leaps into a *hamr*. »

<sup>1158</sup> *Heimhama* est constitué de *hamr*, ici au génitif *hama*, et d’un préfixe *heim*, qui désigne ce qui est familial, connu et proche.

Les critiques ont glosé le terme et proposé pour équivalent français du *hamr* la périphrase « apparence prise lors d'une métamorphose<sup>1159</sup> », mais, on l'a vu, le phénomène de métamorphose est une conception culturelle du passage de l'homme à l'animal héritée de l'Antiquité gréco-romaine et d'Ovide. De plus, en fait de changement de forme, les textes scandinaves parlent le plus souvent de *hamför*, c'est-à-dire de « voyage du *hamr* ». A également été proposé la locution « âme extérieure<sup>1160</sup> », mais l'âme fait appel à une conception trop ancrée dans la pensée chrétienne. Par ailleurs, le mot « âme » a pour équivalent le scandinave *sál/sala*, introduit dans la langue norroise par le biais du vieux saxon *sala*<sup>1161</sup> et de la christianisation de la Scandinavie par les Vikings. Plus que le français moderne, l'ancien français permet peut-être de trouver un équivalent au terme *hamr*, puisque les deux langues, norrois et ancien français, sont contemporaines l'une de l'autre. Dans le système de croyance des anciens Scandinaves, la notion de *hamr* s'applique à l'humain et « détermin[e] son apparence extérieure<sup>1162</sup> ». Dans l'adaptation en vieux norrois du lai du *Bisclavret* de Marie de France, au XIII<sup>e</sup> siècle, le mot *hamr* traduit « *semblance de beste* ». *Hamr* serait ainsi l'équivalent partiel de l'ancien français *semblance*<sup>1163</sup>. En effet, ce dernier peut désigner lui aussi, d'une part, et la simple apparence extérieure et l'apparence résultant d'une métamorphose<sup>1164</sup> et, d'autre part, aussi bien un homme qu'un animal<sup>1165</sup>. Cependant, contrairement à la *semblance* visible par tous, le *hamr* n'est visible que par ceux qui disposent du don de seconde vue<sup>1166</sup>. Claude Lecouteux a proposé le terme latin *animus* tout en notant qu'il n'en est pas non plus un exact

<sup>1159</sup> DILLMANN François-Xavier, *Les magiciens dans l'Islande ancienne*, Uppsala, Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, 2006, p. 245, note 26.

<sup>1160</sup> *Ibidem*.

<sup>1161</sup> LECOUEUX Claude, *Fantômes et revenants*, op. cit., p. 172. Lire aussi : BOYER Régis, « Des difficultés à rendre le norrois en français », in Peter ANDERSEN (dir.), *Pratiques de traduction au Moyen Âge*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2004, p. 29-42, ici p. 33 ; RAUDVERE Catharina, « *Trolldóm* in Early Medieval Scandinavia », art. cité, p. 101-2. Nous traduisons : « Les conceptions préchrétiennes des facultés mentales de l'humain sont radicalement différentes des dogmes de la nouvelle religion sur l'âme humaine. En effet, elles ne sont pas simplement différentes, mais relèvent sur certains points véritablement de l'hérésie. »

<sup>1162</sup> LECOUEUX Claude, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1996, p. 177.

<sup>1163</sup> *Bisclaret liod*, in *Strengleikar. An old Norse translation of twenty-one Old French lays*, éd. Robert COOK et Mattias TVEITANE, Oslo, Norsk Historisk Kjeldekrift Institutt, 1979, p. 88. Dans le lai de Marie, les termes « *semblance de beste* » sont prononcés par le *produm*, au moment où le *bisclavret* refuse de prêter attention aux vêtements que l'on a posé devant lui : « Cis nel fereit pur nule rien, / Que devant nus ses dras reveste / Ne mut la *semblance de beste* » (éd. citée, p. 330, v. 284-6).

<sup>1164</sup> NOACCO Cristina, *La Métamorphose dans la littérature médiévale française des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, PU Rennes (Interférences), 2008, p. 51.

<sup>1165</sup> Outre l'exemple du lai du *Bisclavret*, plusieurs autres exemples peuvent être lus dans le *Dictionnaire de Moyen Français* [<http://www.atilf.fr/dmf>, version 2015], entrée « *semblance* » : « ...on me monstre Que mère sui de plus d'un monstre, Lesquelx ont semblance de chien. » Dans le lai de *Yonec*, l'amant féerique déclare prendre la *semblance* (in *Lais bretons (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, op. cit., p. 422, v. 161) de sa (future) dame pour recevoir la confession à sa place et ainsi lui prouver qu'il n'est pas un être diabolique.

<sup>1166</sup> LECOUEUX Claude, *Fées, sorcières et loups-garous*, op. cit., p. 63.

synonyme. Le Double serait aussi plus ou moins équivalent à la psyché des Grecs<sup>1167</sup>. Trouver un équivalent français du mot *hamr* n'est pas chose facile<sup>1168</sup>.

Revenons aux femmes cygnes du *Chant de Völundr*, dont les mésaventures présentent un exemple médiéval de l'union forcée d'un être surnaturel à un humain par le vol de la « peau », *hamr*, animale du premier. Ce thème, en vérité l'un des plus populaires du folklore universel, apparaît également dans des textes en anciens français, dont l'analyse nous permettra de montrer que le terme de *despoille* peut, à côté de la *semblance* en partie convenir pour traduire *hamr*, bien qu'il présente, lui aussi, quelques difficultés d'interprétations.

Le *despoille* fait plusieurs apparitions dans les lais féeriques. Autour du XII<sup>e</sup> ou du XIII<sup>e</sup> siècle est composé le lai anonyme de *Graelent*, dont la structure est vraisemblablement bâtie sur la rencontre d'un lai de type *Lanval* et d'une autre histoire, contenant, comme la *Völundarkviða*, le thème du vol des vêtements de la fée<sup>1169</sup>. Selon un schéma bien connu de la littérature médiévale, le chevalier Graelent, à la poursuite d'une blanche biche, découvre un lac dans lequel se baigne une jeune femme. La fée a, pour se baigner, posé ses vêtements dans un buisson : « Les dras dont el s'iert despoilliee, / Erent dedenz une foilliee<sup>1170</sup> ». *Se despoillier* signifie ici « ôter ses habits », « se mettre nu ». Quelques vers plus tard, le chevalier dérobe les *dras* de la fée, lesquels sont appelés *despouille* dans le manuscrit *A* du lai de *Graelent* : « Sa despouille est alés saisir, / Par tant la cuide retenir<sup>1171</sup>. » Par le vol des habits, Graelent veut empêcher la fée de s'en aller. La fonction du vol des habits, de la dépouille, est donc la même dans les lais que le vol des *hamir* animaux dans le *Chant de Völundr*, et que le vol des peaux de loup des femmes louves du folklore tardif : retenir auprès de soi un être surnaturel, plus ou moins rationalisé.

Cela suggère également une similitude sémantique entre le *hamr* et la *despoille*. Du latin *spoliare*, le verbe *despoiller* a le sens de « voler » et s'applique à tout ce qui a été enlevé à quelqu'un, mais, à la consultation du *Dictionnaire de Moyen Français*, cette acception du terme semble cependant s'arrêter à une dimension de biens matériels et ne désigne pas, à titre d'exemple, l'amputation d'un membre. Il peut signifier simplement « se déshabiller<sup>1172</sup> » et le

---

<sup>1167</sup> VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, La découverte, 1996, p. 329.

<sup>1168</sup> BOYER Régis, « Des difficultés à rendre le norrois en français », in Peter ANDERSEN (dir.), *Pratiques de traduction au Moyen Âge*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2004, p. 29-42.

<sup>1169</sup> LECOUTEUX Claude, *Mélusine et le chevalier au cygne*, Paris, Imago, 1997, p. 59-66.

<sup>1170</sup> Lai de *Graelent*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, op. cit., p. 788, v. 223-4.

<sup>1171</sup> *Ibidem*, p. 790, v. 237-8, note au vers 237. Les éditrices ont choisi de conserver pour le vers 237 la leçon « Sa vesteüre ala saisir ».

<sup>1172</sup> GODEFROY Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> siècle au XI<sup>e</sup> siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1982, entrée « despoillier ». Le *Godefroy* (t. II) signale par ailleurs le

déverbal *despoille* désigne alors le vêtement ôté. Par ailleurs, le verbe a aussi le sens « d'écorcher », au sens d'enlever la peau, vraisemblablement par métaphore mais aussi par un rapprochement sonore entre l'élément *-poille* et le *pel* ou la *pellis*<sup>1173</sup>. Le déverbal *despoille* s'applique alors à la peau animale<sup>1174</sup>. Quoi qu'il en soit, comme le *hamr*, la *despoille* désigne une enveloppe qu'elle soit de peau, de poil ou même un vêtement.

Il nous faut à présent déterminer si cette équivalence sémantique entre le *hamr* et la *despoille* est vérifiable dans les textes. Bien que les occurrences relevées dans les lais ne fassent pas explicitement référence à une matière animale du vêtement de la fée, on peut formuler l'hypothèse qu'en guise de vêtements la fée rationalisée ait eut une peau animale, de biche en l'occurrence, semblable à la parure de plumes que les femmes cygnes du *Chant de Völundr* ont posée sur la berge avant de se baigner. Certes, cela n'est pas dit dans le lai de *Graelent*, mais il est fait un lien indirect entre la biche et la dame féerique par un rappel de l'animal puis de la couleur blanche dans le commentaire gentiment moqueur du narrateur concernant Graelent, lequel oublie subitement qu'il était à la poursuite d'une « [...] biche tote blanche / Plus que n'est noif qui gist sor branche<sup>1175</sup> » lorsqu'il aperçoit la fée au bain :

Graelens a cele veüe  
 Qui en la fontaine estoit nue :  
 Cele part vet grant aleüre.  
 De la *biche* n'ot il plus cure  
 Tant la vit bele e eschevie,  
*Blanche*, rovente e colorie<sup>1176</sup>.

Laurence Harf-Lancner et Claude Roussel ont reconnu dans la biche un avatar de la fée<sup>1177</sup>, tandis que dans l'optique du dédoublement, Claude Lecouteux a montré que la biche est l'*alter ego* animal de la fée que celle-ci envoie au-devant du chevalier<sup>1178</sup>.

Devant le refus de la fée de sortir de l'eau, Graelent affirme qu'il garde la *despoille* (v. 264) jusqu'à ce qu'elle obtempère. Certes, l'oubli du chevalier lorsqu'il aperçoit la fée nue

---

verbe *despeler* désignant aussi bien le fait de « peler, enlever la peau » que celui d'« arracher le poil, couper les cheveux ». Cela montre également une confusion du poil et de la peau.

<sup>1173</sup> Cela confirme l'isotopie du vêtement et de la peau suggérée par deux autres verbes, *escorcer* et *desrober*, décrivant l'action du loup Lycaon dans l'*Ovide Moralisé*. Lire en I. 2 Les crypto-garous, p. 121.

<sup>1174</sup> Pour ce sens de « peau animale », le *Dictionnaire de Moyen Français* en ligne [<http://www.atilf.fr/dmf/>, version 2015] ne donne en revanche qu'un seul exemple et qui plus est tardif (début XV<sup>e</sup> siècle), chez Evrard de Conty.

<sup>1175</sup> Lai de *Graelent*, éd. citée, p. 788, v. 211-2.

<sup>1176</sup> *Ibidem*, p. 790, v. 225-230. Nous nous permettons d'ôter la ponctuation (un point) en fin de vers 228, car cela rend mieux, nous semble-t-il, le lien de cause à effet entre l'oubli de la blanche biche et l'apparition de la blanche fée.

<sup>1177</sup> HARF-LANCNER Laurence, *Les Fées au Moyen Âge : Morgane et Mélusine, la naissance des fées*, Genève, Slatkine (NBMA), 1984, p. 206sq. ; ROUSSEL Claude, « Le conte et le mythe, histoire des enfants cygnes », in François MAROTIN (dir.), *Frontières du conte*, Paris, Éditions du CNRS, 1982, p. 15-24, ici p. 20.

<sup>1178</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, sorcières et loups-garous op. cit.*, p. 81-90.



fait partie du topos de la chasse au cerf, mais cet oubli trahit la perte de repères du héros pouvant être concomitante de l'irruption du merveilleux dans le texte<sup>1179</sup>, d'autant plus que cette perte de repères est complétée par une multiplication des points de vue perceptible justement par le regard porté par les personnages sur la *despoille*, un terme que seuls le narrateur et le chevalier emploient dans le lai de *Graelent*. La fée, elle, n'utilise pas le terme de *despoille* mais parle de *dras* (v. 243), de *chemise* (v. 248) et d'un *mantiaus* (v. 249), qu'elle consent, celui-là, à donner au chevalier. Il s'agit donc pour elle des effets d'une garde-robe. Le texte confronte bien deux intériorités, deux points de vue dissociés sur cette enveloppe laissée de côté avant le bain et que la fée considère comme ses habits, mais qui, selon le chevalier et le narrateur, est une *despoille*, mot qui s'applique aussi bien à un habit qu'à une peau animale. La fée pourrait donc avoir enlevé sa peau ou sa forme animale pour se baigner, ce qui est tout à fait possible si l'on accepte de considérer la biche comme un avatar ou un double physique de la fée.

Par ailleurs, des femmes cygnes aux fées rationalisées des lais, le conglomérat de motifs reste identique, même si l'organisation interne des motifs peut changer, et il préfigure celui des garous féminins du folklore tardif : vol d'une enveloppe, nudité, obligation de rester dans un nouveau lieu et lié au voleur. Ce réseau forme donc un ensemble signifiant, s'articulant dans les textes en ancien français autour du terme de *despoille*, dans le conte croate autour de la peau de la louve et dans le *Chant de Völundr* autour de la notion de *hamr*. *Despoille* et peau peuvent donc fonctionner comme des équivalents du *hamr* scandinave.

La *despoille* peut également n'être qu'une simple métonymie du corps humain. À la rencontre classique entre un chevalier et une fée sachant tout de lui et soumettant son union avec un mortel à un interdit dit mélusinien, s'ajoutent, dans le lai de *Graelent*, les motifs du vol des habits et de l'union forcée. Le thème de l'union forcée par le vol des habits est, lui-même, doublé du motif du viol de la fée qui se refuse au chevalier. La scène du vol de la *despoille* dans laquelle le chevalier passe déjà outre le désir de la fée, préfigure donc le viol, ce qui indique qu'en ancien français, le terme « dépouille » a déjà, au moins métaphoriquement, le sens de « corps », sens que ne signalent pas les dictionnaires critiques<sup>1180</sup>.

Dans le lai de *Guingamor*, la fée connaît, elle, ce double sens du mot *despoille*. C'est d'ailleurs de sa bouche que sort la seule occurrence du terme dans ce lai, et ce au moment où elle déjoue l'issue tragique du vol de ses *dras* en interpellant le chevalier :

---

<sup>1179</sup> Sur la multiplication des points de vue et la perte de repère comme éléments topiques de l'écriture du merveilleux : FERLAMPIN-ACHER Christine, *Merveilles et topique merveilleuse, op. cit.*, p. 211-251.

<sup>1180</sup> Il faut cependant en ôter la dimension mortuaire présente dans l'acception moderne du terme.

Le chevalier a apelé  
Et fierement aresonné :  
« Gingamor, lessiez ma despoille<sup>1181</sup>! »

Suivie et d'une invocation de Dieu et du rappel des normes sociales par l'évocation de la honte qu'un acte tel que le v(i)ol ferait retomber sur Guingamor à la cour<sup>1182</sup>, cette injonction par laquelle la fée se réapproprie sa *despoille* inverse la situation, peut-être par un pouvoir magique de la parole féérique. De sorte que c'est elle, à présent, qui commande au chevalier d'approcher tout en le rassurant : « Venez avant, n'aiez esfroï » (v. 453). Par ailleurs, le fait que la fée montre sa connaissance des lois régnant sur la chevalerie et le monde des hommes semble jouer un vrai rôle dans le retournement de la situation et sa maîtrise du désir du chevalier. En effet, la malheureuse fée du lai de *Graelent* affirme, au contraire, son appartenance à l'autre monde : « N'ai cure de vostre parole, / Ne suis mie de vostre escole<sup>1183</sup>! ».

Le thème du vol des habits se retrouve dans les contes médiévaux de loups-garous. Dans le lai du *Bisclavret*, par exemple, où l'épouse du loup-garou fait dérober les vêtements du baron par son nouvel amant, le vol condamne le premier à une errance perpétuelle sous forme de loup. Or, le terme utilisé par Marie de France pour parler des vêtements du *bisclavret* est le même que dans le lai de *Graëlent* : « Pur sa despuille l'enveia. / Issi fu Bisclavret trahiz / E par sa femme maubailiz<sup>1184</sup> ». Dans le lai de *Melion*, le chevalier propose de lui-même à sa femme de le métamorphoser pour chasser le cerf dont elle désire manger. Le garou demande alors de garder sa *despoille* : « Por Deu vos pri, ci m'atendés / Et ma despoille me gardés / Jo vos lais ma vie et ma mort<sup>1185</sup>. » Quoiqu'il en soit, étant à chaque fois couplée au vol de la *despoille*, la nudité du loup-garou en forêt fait écho à celle de la fée dans son bain. De sorte que la nudité de la fée entrant au bain peut être assimilée à une métamorphose, sans qu'il soit nécessaire d'en référer à Mélusine.

<sup>1181</sup> Lai de *Guingamor*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, op. cit., p. 724, v. 445-447.

<sup>1182</sup> *Ibidem*, p. 726, v. 448-452 : « Ja Deu ne place ne ne voille / Qu'entre chevaliers soit retret / Que vos faciez si grant mesfez / D'emblen les dras d'une meschine / En l'espoisse de la gaudine. »

<sup>1183</sup> Lai de *Graelent*, éd. citée, p. 792, v. 261-2.

<sup>1184</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 318, v. 124-6.

<sup>1185</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 834, v. 167-169. Cette injonction du chevalier prend une coloration particulière si l'on accepte de considérer que la *despoille* est ici une réminiscence du complexe du Double. L'épouse devrait alors garder le corps inconscient de Melion, comme, chez le peuple celte dont parle Patrick de Dublin, les femmes surveillent le corps des hommes se dédoublant : « *Cum tamen hec faciunt, sua corpora uera relinquunt / Atque suis mandant ne quisquam mouerit illa. / Si sic eueniat, nec ad illa redire ualebunt* » (PATRICK DE DUBLIN, *De mirabilibus Hibernie* XVI « De hominibus qui se uertunt in lupos », in *The writings of bishop Patrick 1074-1084*, éd. Aubrey GWYNN, Dublin Institute for advanced studies (scriptores latini hiberniae I), 1955, p. 62, v. 103-5. Traduction Bernard MERDRIGNAC : « Toutefois, quand ils font cela, ils délaissent leurs véritables [propres] corps / et recommandent aux leurs [à leurs épouses] de ne laisser personne les remuer. / Car si cela arrivait [qu'on les remue], ils n'auraient plus le pouvoir de revenir vers eux [vers leurs propres corps]. » (« Les lous, saint Guénolé et son double », in Sophie CASSAGNES-BROUQUET, Amaury CHAUOU, Daniel PICHOT et Lionel ROUSSELOT (dir.), *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, PUR (Histoires), 2003, p.457).

Le vol de la dépouille, thème commun aux garous et aux femmes surnaturelles au bain, permet également de souligner une des différences principales entre ces deux figures. En effet, si le vol condamne dans les deux cas à adopter de manière définitive une forme, cette dernière diffère. Le cas de la fée au bain est ambigu, car les lais ne disent pas qu'elle ait une autre forme que celle, humaine, sous laquelle elle apparaît au bain. En revanche, les femmes cygnes sont, elles, obligées de rester humaine et près de leur mari tant que leur manteau de plumes ne leur est pas rendu, tandis que le garou se voit contraint d'errer hors de la civilisation et sous forme de bête tant qu'il n'a pu récupérer sa *despoille*. De même, alors que le vol des vêtements féériques empêche les fées de sortir de l'eau et les femmes cygnes de s'enfuir, voler les habits du garou l'empêche d'intégrer la société humaine. Enfin, chez le loup-garou, l'emploi du terme *despoille* ne peut en aucun cas renvoyer à la forme animale de l'être surnaturel, puisque qu'il est, justement, tourné en loup en ôtant sa dépouille<sup>1186</sup>.

La polysémie du terme *despoille* se confirme à la considération d'un autre personnage de la littérature médiévale dont la peau est magique, le *luiton*. Le terme *despouller* s'utilise pour dire que l'on enlève la peau « fée » du luiton, sans laquelle il n'a que forme humaine. A nouveau, l'enveloppe est donc investie d'un imaginaire surnaturel. Pour certaines occurrences du motif, cette « nudité » pourrait, selon Christine Ferlampin Acher, renvoyer à la nudité du loup-garou nécessaire à la métamorphose<sup>1187</sup>, notamment dans la *Vie de saint Christofle* de Maître Chevalet datant du début du XVI<sup>e</sup> siècle et dans laquelle un païen fait peur à des chrétiens en leur lançant un « Voicy rages pour les secourre ! / Despoullons les, ces gros lutins<sup>1188</sup> ». Or, Christine Ferlampin-Acher signale aussi qu'ôter au *luiton* sa peau « fée » servirait à le neutraliser, car « ce qui chez le luiton semble le plus généralement associé à ce pouvoir de transformation et surtout d'incarnation [...] est la peau<sup>1189</sup>. » Le *luiton* partage donc ce trait avec les valkyries du *Chant de Völundr* et les fées au bain des lais, qu'on neutralise en leur volant soit leur « peau » de plumes, c'est-à-dire en leur ôtant leur *hamr* de plumes, soit leurs « vêtements ».

Si l'on adopte le point de vue des croyances au dédoublement, l'ambiguïté du terme *despoille* se confirme, car il désigne aussi bien, dans le cas des loups-garous, le corps en torpeur de celui dont le double voyage, que, dans le cas des fées au bain, le double lui-même, les

<sup>1186</sup> Nous avons plus haut mis en doute la nature humaine du loup-garou : cette différence entre fées et garous confirme que ce dernier est un loup qui se fait homme. Lire plus haut, en I. 2. 2 L'humanité du loup-garou ?, p. 110-126.

<sup>1187</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, *Perceforest et Zéphir : propositions autour d'un récit arthurien bourguignon*, Genève, Droz, 2010, p. 361.

<sup>1188</sup> MAITRE CHEVALET, *La Vie de saint Christofle*, éd. Pierre SERVET, Genève, Droz, 2006, v. 9911-2.

<sup>1189</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, *Perceforest et Zéphir, op. cit.*, p. 360.

« vêtements » que l'on a soustraits au dormeur. C'est dans ce second cas qu'il est synonyme du *hamr* scandinave. Lorsqu'il s'applique au *luiton*, le verbe *despouiller* hésite à nouveau entre les habits humains et l'enveloppe surnaturelle. En effet, dans la Chanson de Godin également employé pour dire que Malabron enlève ses vêtements avant de devenir *luiton* :

[...] Illeuc se *despoulla*  
Et ses drapiaus dedens la mer geta<sup>1190</sup>.  
*Luitons devint*, outre la mer passa  
Au roi Huon illuecque s'en reva.  
Voit le Godins, mout s'esmervella<sup>1191</sup>.

Si Malabron a forme humaine, le *luiton* Zéphir du roman de *Perceforest* est plutôt un esprit aux formes multiples et dont l'incarnation a lieu par le biais de sa peau. Christine Ferlampin-Acher analyse que le motif de la peau, « traditionnel, résout de façon très simple le problème de l'incorporation des esprits et des démons : le *luiton* prend corps parce qu'il a une peau<sup>1192</sup>. » Chez le *luiton* et la femme cygne, la forme animale ou surnaturelle, ce qui bien souvent correspond, est liée à la peau. Dans le cas du loup-garou, c'est la forme humaine qui est liée à l'abandon et au retour de la parure humaine, les vêtements.

Le *luiton* tient donc à la fois du garou et de la fée, puisque le garou doit se dévêtir pour devenir loup, tandis qu'à l'inverse, les femmes restent humaines tant que leur parure de plumes leur a été ôtée, tout comme le *luiton* dont les pouvoirs sont liés à la peau qu'il porte.

La difficulté à caractériser cette enveloppe tient du fait qu'une même idée est représentée de différentes manières coexistant à une même époque. Pour l'homme loup, la rationalisation des croyances en l'existence d'un *alter ego*, présentes à l'état résiduel dans nos textes romans, s'est traduite par la notion de métamorphose héritée de l'Antiquité gréco-latine, elle-même rationalisée par le clergé en une possession par laquelle le diable fait croire à la métamorphose. Par ailleurs, nous sommes confrontés à l'imprécision du lexique, tenant autant à l'impossibilité de trouver de parfaits synonymes d'une langue à l'autre, qu'à la polysémie d'un mot comme *despoille*. Ainsi, si on lit les occurrences du terme *despoille* à travers les croyances au dédoublement dans lesquelles le vêtement qu'ôte le changeur de forme se révèle être substitut de son corps<sup>1193</sup>, alors le terme *despoille* désigne le corps du dormeur dont le

---

<sup>1190</sup> Le geste de jeter ses habits à la mer avant de se métamorphoser peut paraître étrange. Mais l'on se souvient, d'une part, que Mélusine devient serpente lors qu'elle prend son bain et, d'autre part, que certains loups-garous doivent également traverser un étang pour changer de forme. L'eau, élément informe par excellence, doit sans doute permettre justement le changement de forme.

<sup>1191</sup> *Chanson de Godin*, éd. Françoise MEUNIER, Louvain, PU Louvain, 1958, v. 8765-9.

<sup>1192</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, *Perceforest et Zéphir*, op. cit., p. 362.

<sup>1193</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous*, op. cit., p. 134-5. Lire aussi : MOLLE Jose Vincenzo, « La nudité et les habits du 'garulf' dans *Bisclavret* (et dans d'autres récits de loups et de louves) », *Le Nu et le*

double lupin est en voyage, tandis que chez les femmes cygnes, il s'agit, avec l'équivalent norrois *hamr*, du Double animal lui-même, de la parure de plumes. Dans les lais, le mot *despoille* renvoie généralement à l'habit du loup-garou posé sous un buisson ou au vêtement ôté par la fée pour aller au bain – et que l'on a supposé pouvoir être une peau animale semblable à la parure de plumes de femmes cygnes. Par métonymie, dans le lai de *Guingamor*, c'est le corps même de la fée que pointe le terme *despoille*.

S'il en est venu à désigner le corps lui-même par une métonymie déjà sensible, nous semble-t-il, dans les lais, le terme *despoille* s'applique d'abord à ce qui enveloppe le corps (vêtements, peau animale). Par ailleurs, la *despoille* traduit un imaginaire renvoyant à une peau investie de propriétés surnaturelles, portant, d'un côté, sur la forme ou l'apparence de son porteur, mais également sur une problématique d'incarnation, sur une capacité à prendre corps. En comparant le *hamr* scandinave et la *despoille*, on peut penser que les rationalisations des croyances en l'*alter ego* se sont fixées sur les contours du corps humain, à fleur de peau, et qu'un imaginaire s'est développé, mettant en avant une indépendance de la peau et, pour le garou, de la peau dévorante.

#### *L'anneau des enfants cygnes*

Plusieurs représentations médiévales du passage de l'humain à l'animal coexistent : métamorphose, possession, dédoublement. Quelque soit la représentation que l'on s'en fait, ce passage nécessite souvent un vecteur (une parole, une peau) formulant ou matérialisant dans le texte ce lien entre l'homme et son Double animal. Le vecteur d'incarnation peut prendre des formes diverses, comme la branche par laquelle Gorlagon est fait loup, ancêtre des baguettes magiques, ou l'anneau de Melion. Il convient à présent de revenir sur l'utilité de ces accessoires et d'en définir le rôle au sein d'une problématique de l'enveloppe.

Si les accessoires sont très répandus comme objets magiques, l'inscription du loup-garou dans une problématique de l'incarnation et de l'enveloppe corporelle nous suggère de poursuivre l'analyse par une comparaison des histoires de bons loups-garous et du conte des enfants cygnes dont la forme humaine est directement liée à un bijou qu'ils portent. La forme la plus ancienne de ce conte est consignée vers 1200 dans le *Dolopathos* de Jean, moine cistercien de Haute-Seille. Dans cette œuvre à peu près contemporaine du lai du *Bisclavret* de Marie de France, l'histoire des enfants cygnes sert à expliquer l'enfance du Chevalier au Cygne. Les enfants cygnes sont issus des amours d'une fée et d'un noble. Victime de la jalou-

---

*Vêtu au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles), Actes du 25<sup>e</sup> colloque du CUER MA 2-3-4 mars 2000 (Sénéfiance 47), 2001, p. 255-269.*

sie de la mère du chevalier, les sept enfants, six fils et une fille, sont, selon une succession de motifs bien connus, abandonnés dans une forêt par un garde-chasse, puis recueillis par un ermite qui les emmène dans sa grotte et les nourrit au lait de biche pendant sept ans. Or, ces enfants sont venus au monde avec une chaîne en or autour du cou. (« *cathenulas aureas in circulatorum modum circa collum habentes*<sup>1194</sup>»). La forme circulaire de la chaîne soulignée par le texte (*circulatorum modum*) inscrit ce bijou dans une problématique de l'enveloppe, puisqu'elle fait le tour d'une partie du corps, comme la peau de loup entoure le corps tout entier. Leur père croit les enfants morts, mais il les rencontre quelques années plus tard en forêt et parle de cette rencontre à sa mère, laquelle demande au garde-chasse d'aller vérifier les dires du roi :

Quos cum primo et secundo et tercio die per densum saltum quesisset, inuenit eos tandem die quarta in cygnos transformatos, ludentes in flumine quodam, sorore super ripam eorum cathenas seruante<sup>1195</sup>.

L'oubli de soi, élément topique de l'écriture du merveilleux, est à nouveau la frontière permettant la rencontre d'un monde normé, le chasseur du roi, et du merveilleux, puisque le chasseur vole les chaînes d'or à la fillette perdue dans la contemplation de ses frères et les apporte à la reine. Quant aux enfants, mis à part la sœur qui a conservé sa chaîne, ils sont condamnés à rester sous forme animale : « *Pueri uero transformati ut dictum est in cygnos amissis cathenulis suis ad formam humanam redire non potuerunt*<sup>1196</sup>. » Plus tard, les enfants récupèrent leurs chaînes, et avec elles, la possibilité de prendre forme humaine, mais l'un d'entre eux, dont la chaîne est brisée au cours du récit, est condamné à rester dans sa « peau » de cygne et deviendra, nous dit l'histoire le cygne tirant la nacelle du Chevalier au Cygne, qui n'est autre que l'un de ses frères<sup>1197</sup>. La possibilité pour les enfants cygnes d'avoir forme humaine est donc liée au port d'une chaîne.

Comme le vol des habits dans les contes de loups-garous médiévaux, le vol des chaînes entraîne dans le *Dolopathos* une métamorphose définitive en animal. Du point de vue du dédoublement, cela traduit l'impossibilité pour l'*alter ego* animal de réintégrer son corps hu-

<sup>1194</sup> JEAN DE HAUTE-SEILLE, *Dolopathos ou le roi et les sept sages*, éd. Alfons HILKA, trad. Yasmina FOEHR-JANSSENS et Emmanuelle MÉTRY, Turnhout, Brepols (Miroir du Moyen Âge), 2000, p. 188.

<sup>1195</sup> *Ibidem*, p. 190. Traduction : « Il les chercha à travers la forêt épaisse un jour, deux jours, trois jours et les trouva enfin le quatrième, métamorphosés en cygnes, s'ébattant dans une rivière pendant que, sur la rive, leur sœur surveillait leur chaîne. »

<sup>1196</sup> *Ibidem*, p. 192. Traduction : « Les enfants, métamorphosés, comme je l'ai dit, en cygnes, ayant perdu leur chaîne, ne purent retrouver leur forme humaine. »

<sup>1197</sup> Claude LECOUEUX note cependant que les versions allemandes du Chevalier au Cygne ne comportent pas l'épisode des enfants-cygnes (*Mélusine ou le Chevalier au Cygne*, *op. cit.*, p. 121).

main. Cependant, dans les textes en ancien français, il faut rappeler une contradiction liée au lexique.

En effet, la *despoille* de la fée au bain correspond au *hamr* de plumes des valkyries de la *Völundarkviða*, c'est-à-dire à leur forme, vêtement ou double animal. La logique voudrait donc que les vêtements de la fée soient animaux. À l'inverse, l'anneau des enfants cygnes est un équivalent de la *despoille* du *bisclavret*, c'est-à-dire de son corps humain. Or, dans le lai de *Melion*, le vol des vêtements est remplacé par le vol de l'accessoire sur lequel est reporté le pouvoir de métamorphose : un anneau serti de deux pierres. Melion étant le seul loup-garou du corpus de bons loups-garous à disposer d'un anneau, il se pourrait qu'il soit un emprunt tardif au conte des enfants cygnes, mais l'anneau magique est un motif général et très répandu. D'ailleurs, selon le lai, ce sont les pierres enchâssées sur l'anneau qui possèdent les pouvoirs d'enmorphose et de démorphose. Ce lai associe donc, d'une part, le pouvoir des pierres<sup>1198</sup> et, d'autre part, celui de l'anneau qui, comme chez enfants cygnes, stabilise la forme humaine.

Cette dernière faculté n'est pas précisée par le lai de *Melion*, mais la possibilité qu'a Melion de prendre forme humaine est *de facto* liée à la présence de l'anneau, puisque c'est une des pierres enchâssées sur la bague qui permet la démorphose. Autrement dit : l'anneau de Melion sert lui aussi à stabiliser la forme humaine de l'être surnaturel. Cette explication permet aussi de comprendre les vers de la *Völundarkviða*, où le forgeron, ayant remarqué que l'un des anneaux qu'il a forgés a disparu, pense au retour de sa femme envolée :

Sat á berfjalli,  
bauga talði,  
alfa ljóði,  
eins saknaði;  
hugði hann, at hefði  
Hlöðvés dóttir,  
Alvitr unga,  
væri hon aftr komin<sup>1199</sup>.

Nous avons sans doute là encore un exemple de croyance en un anneau stabilisateur de forme humaine.

---

<sup>1198</sup> Nous avons été tentés d'y voir une influence de la culture savante des lapidaires sur l'auteur, mais il faut rappeler que les pierres merveilleuses sont très nombreuses dans le folklore médiéval. Philippe MÉNARD note par ailleurs qu'aucun lapidaire n'attribue aux pierres le pouvoir de métamorphose en loup (« Les histoires de loups-garous au Moyen Age », in *Symposium in Honorem Martin de Riquer*, Barcelone, Quaderns Crema, 1986, p. 209-238). La caution savante serait donc tout au plus une vague teinte, une coloration.

<sup>1199</sup> *Völundarkviða*, strophe 10, in *De gamle Eddadigte*, éd. Finnur JÓNSSON, København, GEC Gads Forlag, 1932, p. 123-4. Trad. Régis BOYER (*L'Edda poétique, op. cit.*, p. 571) : « S'assit sur la peau d'ours / Le prince des Alfes [Völundr], / Les anneaux compta, / L'en manquait un ; / Pensa que l'avait / La fille de Hlöðvér [Alvitr], / La jeune, la toute sage, / Qu'elle était revenue. »

Le port d'un bijou circulaire, anneau ou chaîne, revêt donc la même fonction que la perte du *hamr* des femmes cygnes. Il s'agit de stabiliser, ou de figer<sup>1200</sup>, l'enveloppe humaine de l'être changeant. La forme de l'objet, un cercle clos, explique certainement sa logique stabilisatrice.

Un dernier exemple, tiré des chapitres sept et huit de la *Saga des Völsungar*, composée en Islande vers 1260, témoigne de la fonction commune de l'un et de l'autre de ces motifs, associé qui plus est au loup. Sigmundur et Sinfjötli se rendent en forêt et y trouvent une maison occupée par deux dormeurs :

Nú er það eithvert sinn að þeir fara enn á skóginn að afla sér fjár en þeir finna eitt hús og tvo menn sofandi í húsinu með digrum gullhringum. Þeir höfðu orðið fyrir ósköpum því að úlfahamir hengu í húsinu yfir þeim. Hið tíunda hvert dægur máttu þeir komast úr hömunum. Þeir voru konungasynir<sup>1201</sup>.

Ce texte agrège deux accessoires : les enveloppes (*hamir*) de loup, fixées au mur, et les anneaux. En effet, dans ce chapitre de la *Völsunga saga*, les fils du roi ont d'épais anneaux d'or (*digrum gullhringum*), auxquels on peut supposer la même utilité que les chaînes d'or des enfants-cygnes. De plus, comme pour les femmes louves du folklore tardif et les enfants cygnes du *Dolopathos*, la dissociation des deux dormeurs et de la « peau » animale n'est pas de leur fait, puisqu'ils sont victimes d'un maléfice. Le lien entre ces anneaux que portent les dormeurs et le fait qu'ils soient obligés de rester sous forme humaine est clairement signifié puisque leurs peaux / formes de loup (*úlfahamir*) sont suspendues au-dessus d'eux (*hengu [...] yfir þeim*), vraisemblablement au mur de la maison, sans qu'ils puissent les revêtir, comme la peau de la louve du conte croate clouée à une roue du moulin, et qui ne peut donc venir recouvrir la garou-femme. Quoiqu'il en soit, dans la *Saga des Völsungar*, les anneaux d'or ont la même fonction que dans le conte des enfants cygnes du *Dolopathos* : empêcher la forme animale de venir recouvrir le corps humain.

Dans le *Dolopathos*, les enfants dont le collier ou la chaîne ont été volés sont condamnés à errer, transformés en cygnes, jusqu'à ce que le collier leur soit rendu. Dans la *Saga des Völsungar*, les fils de roi gardent leur forme humaine et sont séparés de leur *hamr* loup, car ils ont chacun un anneau d'or au doigt. Dans le lai de *Melion*, le chevalier-garou erre égale-

---

<sup>1200</sup> ROUSSEL Claude, « Le conte et le mythe », art. cité, p. 22 : « Le rapt de la chaîne oblige ceux qui en sont victimes à revêtir une apparence qui masque leur nature profonde ou, plus exactement, les fige dans un état qui n'est pour eux qu'exceptionnel. »

<sup>1201</sup> *Völsunga saga*, éd. R. G. FINCH, Edimburgh, Nelson, 1965, chap. 8. Traduction Regis BOYER, avec Jean RENAUD (*Sagas légendaires islandaises*, Toulouse, Anacharsis, 2012, p. 45) : « Il se fit qu'un jour, ils allèrent encore dans la forêt se procurer de l'argent, et ils trouvèrent une maison et deux hommes dormant dedans avec d'épais anneaux d'or. Ces hommes avaient été l'objet d'un mauvais sort car leurs formes de loups étaient suspendues dans la maison au-dessus d'eux. Tous les dix jours, il leur fallait sortir de leurs formes. C'étaient des fils du roi. »



ment sous forme de loup car la bague dont une des pierres permet la démorphose lui a été dérobée. Malgré les différences de lexique et de représentations (métamorphose, *hamför*), la fonction de l'anneau ou de la chaîne est bien de stabiliser la forme humaine en isolant son porteur de la forme, de la peau ou du *hamr* animal, pouvoir que l'on peut sans doute attribuer à la forme circulaire, c'est-à-dire entourante ou circonvenante, voire enveloppante et donc apotropaïque, de l'anneau ou la chaîne ronde, ce que l'on traduira, en terme de dédoublement, par le fait d'empêcher l'*alter ego* animal de réintégrer le corps humain.

Ceux et celles qui perdent leur *hamr* sont appelés *hamstolinn* (cf. anglais *to stiel*, all. *Stehlen*). C'est le cas des femmes cygnes dont on a dérobé le *hamr* de plumes, et des fils de roi qui, ayant été maudits, ne peuvent revêtir leur *hamr* loup. Ils sont pour ainsi dire dépouillés de leur forme surnaturelle. Être isolé de son *hamr*, être *hamstolinn*, ou bien se faire voler sa *despoille*, n'est pas une situation enviable pour l'être surnaturel. Le séjour dans la Vallées-aux-Loups des femmes cygnes qu'épousent Völundr et ses frères tient fort de l'exil, on l'a vu, car elles ne peuvent se défaire bien longtemps de leur *hamr* de plume, tandis que dans la *Völunga saga*, la séparation des fils de roi dormants et de leurs *hamir* lupins est expliquée par une malédiction. Nous rappelant les mots de Giraud de Barri qui, dans un autre contexte, parle lui aussi à propos des garous d'un exil *tam a formis quam finibus*<sup>1202</sup>, tant de la forme, du corps, que des frontières, du pays, la malédiction et l'exil forcé hors de la peau traduisent tous deux le malaise à être isolé de son double.

Cela souligne par ailleurs qu'il existe un lien fort entre cette tournure animale et le personnage auquel elle est attachée, comme il existe un lien fort entre l'émissaire et son Double ou son *alter ego*. L'attachement de l'individu à sa forme animale se lit également, en adaptant la représentation, dans le conte croate rapporté par A. H. Wratislaw. Que la garou-femme souhaite retrouver sa forme initiale de garou-louve se déduit de la fin de l'histoire. Dès qu'elle est vue sous forme humaine, la louve appelle sa peau : « Skin on me ! Skin on me ! Skin on me<sup>1203</sup> ! » Cette première réaction peut être attribuée à la pudeur des garous vus nus sous forme humaine, mais plus tard, dès que le fils mentionne l'animalité de sa mère, celle-ci n'a qu'une seule réaction :

No sooner had the son got home, than he said at once to his mother: 'Mamma! mamma! you are a wolf! I know where your skin is.' His mother asked him: 'Where is my skin?' He said: 'There, on the mill-wheel.' His mother said to him: 'Thank you,

<sup>1202</sup> GIRAUD DE BARRI (GIRALDUS CAMBRENSIS), *Topographia Hibernica*, II, 19. *Opera*, t. 5, éd. James F. DIMOCK, London, Longmans (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores), 1867, p. 102. Pour la citation complète, lire plus haut en I. 2. L'humanité du loup-garou ?, p. 111.

<sup>1203</sup> WRATISLAW A. H., *Sixty Folk-Tales*, *op. cit.*, p. 290-2. Nous traduisons : « À moi, la peau ! À moi, la peau ! À moi, la peau ! »

sonny, for rescuing me.' Then she went away, and was never heard of more<sup>1204</sup>.

L'idée de salvation (*rescuing*) montre bien le calvaire de la louve d'avoir dû rester longtemps sous une forme humaine, dont la stabilité est, tout comme l'union de l'homme et de la louve, liée à l'absence chez la femme de l'élément lupin (la peau). Le fait que la seule évocation du mot « loup » éveille chez l'épouse le désir de réintégrer sa peau réactualise dans ce conte l'importance du verbe chez le garou, tout en réaffirmant que l'union d'un humain et d'un être surnaturel est soumise un interdit portant sur la parole.

La structure du conte croate du XIX<sup>e</sup> siècle, *Vuchitsa*, nous a suggéré la comparaison des hommes loups et des femmes cygnes. En effet, l'histoire qu'il rapporte inverse plusieurs des thèmes présents dans les contes de bons loups-garous médiévaux et la louve croate tient, de ce fait, plus des femmes cygnes médiévales que des hommes loups. Étudier ces êtres surnaturels parallèlement nous a permis de mettre l'accent sur un élément central de ces récits que l'on retrouve dans les différents textes sous divers vocables (peau, *hamr*, *despoille*) et ce malgré des représentations différentes (voyage du *hamr*, métamorphose, dédoublement). En cherchant l'équivalent du *hamr* norrois en ancien français, nous avons pu constater que la *despoille* semble lui correspondre, du moins partiellement. Par ailleurs, le fait que le terme *despoille* soit appliqué tant à la peau magique du *luiton* et à la peau animale, qu'aux effets des fées et aux habits des garous, montre que l'entité surnaturelle est conçue comme vêtement ou peau, comme une sorte d'enveloppe.

L'équivalence, au moins partielle, du norrois *hamr* et de l'ancien français *despoille* a été confirmée par la comparaison des hommes loups et des enfants cygnes, laquelle nous a, de plus, conduit à mettre en avant la fonction stabilisante de l'anneau de Melion, doublant le pouvoir des pierres qui y sont enchâssées. On verra plus tard que l'on peut faire un parallèle entre cet anneau qui, en quelque sorte, entoure la forme humaine et l'isole du reste du monde en délimitant l'espace qu'elle occupe et les rites circum-ambulatoires de prise de possession du sol, consistant à sanctifier ou à s'approprier un lieu en traçant son contour (la lanière de cuir de Mélusine, le sillon de Romulus). Ce pouvoir de l'anneau, on l'a vu, est à attribuer à la forme close et circulaire de l'objet : le cercle que forme l'anneau entoure et « enclot », symboliquement, la forme humaine. Comme un lieu est créé quand on en trace les frontières, il semble qu'il faille symboliquement enclore certains corps humains avec un anneau ou une chaîne, une forme circulaire, pour qu'ils gardent leur forme humaine.

---

<sup>1204</sup> *Ibidem*. Nous traduisons de l'anglais : « Dès que le fils fut rentré à la maison, il s'empressa de dire à sa mère : « Maman ! Maman ! Tu es un loup ! Je sais où est ta peau » La mère demanda : « Où est ma peau ? » Il répondit : « Là, sur la roue du moulin ». La mère lui dit : « Merci, mon petit, de m'avoir sauvée ». Alors elle s'en alla, et on n'entendit plus jamais parler d'elle. »

Revenons-en pour l'instant à l'enveloppe dévorante. Dans les textes diabolisés ou tardifs, la peau de loup n'est bien souvent rien de plus qu'un accessoire permettant la métamorphose, au même titre que la ceinture ou l'onguent. Au Moyen Âge cependant, cette peau pourrait bien être investie d'un imaginaire plus vaste, ce dont permet de rendre compte la polysémie du substantif *despoille*. C'est une enveloppe donnant forme humaine au *luiton* lorsqu'il l'enlève, mais également au garou qui la revêt. Pour poursuivre le parallèle avec le *hamr*, on peut se demander quel pourrait être l'équivalent dans les textes en anciens français, du fait de priver quelqu'un de son *hamr*. Si l'on accepte que la peau ait pu fixer un imaginaire ressemblant à celui du *hamr*, alors le parallèle s'impose : priver un ancien scandinave de son *hamr* revient à priver quelqu'un de sa peau ou de sa forme. Le garou-loup serait-il alors, au moins symboliquement, un écorché vif ? N'oublions pas qu'il est un écorcheur, comme le montre le personnage de Lycaon qui, dans l'*Ovide Moralisé*, *desrobe* ses victimes<sup>1205</sup>.

Quoiqu'il en soit, nous avons rencontré plusieurs exemples dans lesquelles le Double de peau était dissocié et séparé de son porteur. Il convient donc de s'interroger sur la nécessité de priver quelqu'un de sa forme surnaturelle animale.

### III. 1. 3 Dissocier l'homme et la tournure animale

L'un des premiers gestes de l'humain lors de sa rencontre avec un personnage surnaturel, femmes-cyignes ou louves, est d'isoler la forme animale, ou, s'il s'agit d'un homme-loup, de l'empêcher de (re-)devenir humain. Rappelons que différentes visions du phénomène coexistent à l'époque médiévale. Si l'on parle de changement de forme, il s'agit de stabiliser la forme humaine. Si l'on parle de peau animale enveloppante, l'anneau ou le clou empêche la peau de loup ou la parure de plume d'envelopper l'humain, tandis qu'une lecture médiévale chrétienne évoquerait l'exorcisme. Ce sont les croyances en la faculté de se dédoubler qui sous-tendent ce phénomène : il s'agit en vérité de séparer l'homme et son *alter ego*. Cela, nous allons le voir à présent en analysant, tout d'abord, les différentes raisons qu'il peut y avoir à isoler la *despoille*, *i. e.* le Double sous forme enveloppante, de l'empêcher de venir recouvrir son émissaire en la fixant à une surface. Puis, nous reviendrons sur les croyances, postérieures, consistant à piquer ou à faire couler le sang du garou pour montrer qu'il s'agit de variantes tardives de l'isolement de la *despoille* médiévale.

---

<sup>1205</sup> Lire plus haut, en I. 2 *se vetere in lupos* : la tournure lupine, p. 121.

### *Isoler et fixer la dépouille*

La question se pose à présent de la nécessité de séparer la forme humaine de la peau de loup ou de la parure de plumes, de la *despoille* ou du *hamr*. Pour les fées et les femmes-cygnés, le but de la manœuvre est limpide : il s'agit d'obliger ces femmes surnaturelles à rester parmi les humains. Si le vol des parures permet à l'être surnaturel de séjourner parmi les hommes, être séparé de la tournure animale tient cependant, pour cet être, de la contrainte. En effet, selon la *Völsunga saga* les fils du roi sont séparés de leur *hamir* loup par une malédiction<sup>1206</sup>, tandis que la *Vuchitsa* du conte croate cherche à réintégrer sa peau de loup<sup>1207</sup>. Pour sa part, le *bisclavret* ne veut pas révéler la place où il cache ses vêtements, il a peur qu'on les lui ravisse et qu'on empêche son retour à la forme humaine :

- Di mei, pur Deu, u sunt voz dras ?  
- Dame, ceo ne dirai jeo pas,  
Kar se jes eüsse perduz  
E de ceo feusse aparceüz,  
Bisclavret sereie a tuz jours.  
Ja nen avreie mes sucurs,  
De si k'il me fussent rendu.  
Pur ceo ne voil k'il seit seü<sup>1208</sup>.

Le baron *bisclavret* dit bien qu'il doit retrouver ses *dras*, car, sans eux, il ne peut devenir humain. Étrangement, cela ne nous semble pas avoir été relevé par la critique, le *Bisclavret* doit « voir » que ses vêtements ont disparu : « E de ceo feusse aparceüz » (v. 73). Être métamorphosé définitivement correspond, selon les croyances au dédoublement, à l'impossibilité de l'*alter ego* sous forme animale de réintégrer le corps en torpeur de son émissaire. Dans le lai, le problème pour le garou-loup est de ne pas pouvoir retrouver sa *despoille*. C'est pour cela qu'il ne veut pas révéler à son épouse l'endroit où il la cache. La problématique de ce lai réside donc dans l'impossibilité du loup de se faire homme et donc, comme pour Mélusine, dans l'échec d'une incarnation humaine stable<sup>1209</sup>.

Se débarrasser d'un mari-garou et obliger une épouse surnaturelle à rester sous forme humaine sont donc deux des raisons pour lesquelles le Double est isolé. Cependant, la nécessité de dissocier un être et son *alter ego* s'explique aussi par le fait que les personnages pratiquant le dédoublement ou la métamorphose ne sont pas toujours mus par de bonnes intentions, ce que révèlent plusieurs exemples évoquant des *hamir* ayant pris forme de loup. Dans

<sup>1206</sup> *Völsunga saga*, éd. citée, chap. 8. La citation est à lire en III. 1. 2 *despoille*, *hamr* et peau de bête, p. 339.

<sup>1207</sup> WRATISLAW Albert Henry, *Sixty Folk-Tales from Exclusively Slavonic Sources*, op. cit., p. 290-2. La citation est à lire en III. 1. 1 Pudeur et nudité du changeur de forme, p. 332.

<sup>1208</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. citée, p. 314, v. 70-78.

<sup>1209</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, *Perceforest et Zéphir*, op. cit., p. 360.

les exemples qui suivent le terme utilisé est *hugr*, différent du *hamr*, mais qui correspond lui aussi à un des principes spirituels des anciens Scandinaves. Tandis que le *hamr* est une enveloppe ou une forme intérieure, le *hugr* est, lui, plutôt le double proprement dit<sup>1210</sup>. Il se sert du *hamr* pour prendre physiquement forme, comme certains esprits – tel le *luiton* – qui s’incarnent par le biais d’une enveloppe, d’une peau.

Cet aspect néfaste de la tournure animale scandinave peut se manifester lors d’un rêve, dont le contenu se révèle alors prophétique. Le premier exemple est un rêve figurant dans une des sagas dites des Islandais, la *Saga de Hávarðr de l’Ísafjörðr* (*Hávarðar saga Ísfirðings*). Atli a le sommeil agité et cauchemarde. Ses compagnons, qu’il empêche de dormir, le réveillent et il leur raconte ce qu’il a vu en rêve :

Atli sezk upp ok strauk um skallann. Hávarðr spyr hvárt nökkut hefði borit fyrir hann. Hann kvað heldr þat vera: « Ek þóttumk ganga út ór útibúrinu, ok sá ek at vargar runnu sunnan á völlinn sautján saman, en fyrir vörgunum rann refkeila ein. Þat var svá slögligt kvikindi, at slíkt hefi ek aldri sèt fyrri. Þat var ógurligt mjök ok illiligt. Þat skyggndisk við ok á öllu vildi þat auga hafa ok öll sýndusk mér dýrin grimmlig. En er þau váru komin heim at bænum, þá vakti Torfi mik, ok veit ek víst, at þat eru mannahugir. Skulum vit þegar upp standa<sup>1211</sup>. »

Ces « esprits » humains à forme de loup menés par une renarde présagent de mauvaises choses à venir<sup>1212</sup>.

Le présage néfaste que sont les doubles sous forme de loup se lit aussi dans la *Brennu-Njáls saga* (*Saga de Njáll le Brûlé*) rédigée à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Gunnar, le rêveur, et ses amis sont attaqués par des loups :

Þat dreymði mik, at ek þóttumz ríða fram hjá Knafahólum. Þar þóttumz ek sjá varga marga, ok sóttu þeir allir at mér, en ek snøra undan fram at Rangá. Þá þótti mér þeir sækja at öllum megin, en ek vörðumz ; Ek skaut alla þá, er fremstir váru, þar til er þeir gengu svá at mér, at ek máttu eigi boganum við koma. Tók ek þá sverðit ok vá ek með annarri hendi en lagða með atgeirinum annarri hendi ; hlífða ek mér þá ekki, ok þóttumz ek þá eigi vita, hvat mér hlífði. Drap ek þá marga vargana ok þú með mér, Kolskeggr ! en Hjört þótti mér þeir hafa undir ok slíta á honum brjóstit ok hafði

<sup>1210</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et loups-garous*, op. cit., p. 64 : « C’est lui [le *hugr*] qui prend forme et anime le Double / *hamr* pour se rendre au loin ». Par ailleurs, le *hugr* est un Double indépendant (*Idibem*) : « Dans les homélies du haut Moyen Âge, *hugr* rend *mens* et *animus*, d’où l’on peut inférer que le vocable désigne avant tout un principe spirituel, mais la littérature des anciens Scandinaves nous révèle que ledit principe est extérieur à l’homme et l’investit. »

<sup>1211</sup> *Hávarðar saga Ísfirðings*, éd. G. THORDARSON, Kjobenhavn, N. H. Stenderup, 1860, chapitre 20. Traduction Régis BOYER (*Sagas Islandaises*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1987, p. 759-60) : « Atli s’assit et se passa la main sur le crâne. Hávarðr demanda s’il avait vu quelque chose dans son sommeil. Il dit que c’était plutôt le cas, « il me semblait sortir de la dépendance, et je vis des loups qui courraient par le champ en venant du sud, à dix-huit en tout avec une renarde courant devant les loups. C’était une bête si rusée que je n’en avais encore jamais vu de telle. Elle était terrible et hideuse. Elle regardait partout, elle voulait avoir les yeux sur tout, et toutes ces bêtes me paraissaient féroces. Mais lorsqu’elles furent arrivées à la ferme, Torfi m’a réveillé et je sais qu’à coup sûr ce sont des esprits humains (*mannahugir*). Nous devons nous lever tout de suite. »

<sup>1212</sup> Ainsi, dans la *Þordar saga hreðu*, Þordr rêve qu’il est attaqué par 19 loups. Kalfr bóndi explique que ce sont des *mannahugi* [des Doubles d’hommes], pressentiments de grands troubles.

einn hjartat í munni sér. En ek þóttumz verða svá reiðr, at ek hjó varginn í sundr fyrir aptan bógunu, ok eptir þat þóttu mér stökkva vargarnir. Nú er þat ráð mitt, Hjörtr frændi ! at þú ríðir vestr aprt í Tungu<sup>1213</sup>.

Au réveil, les trois hommes se mettent en chemin et tombent dans une embuscade peu après. Hjört y perd la vie, démontrant ainsi le caractère prophétique du rêve et celui, néfaste, du loup.

En vérité, la symbolique lupine onirique est la même dans un texte norrois dans lequel apparaît un double animal, et dans un rêve prophétique roman, tel celui du roi Brodas dans le *Roman de Ponthus et Sidoine*, cité en amont dans ce travail<sup>1214</sup>. De même, dans l'*advision* d'*Erec*, dont la mise en prose a été effectuée entre l'extrême fin du XIII<sup>e</sup> siècle et la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle<sup>1215</sup>, se lit qu'il ne fait pas bon voir un loup en rêve. Une demoiselle à laquelle Erec a promis un don l'amène au château de Celys ayant autrefois appartenu au roi Lac. La nuit qui suit, Erec a une vision pendant son sommeil :

(334) Quant Eret se fut endormis, il ne demoura pas granment après ce que une advision lui avint assés merveilleuse et diverse ; et devise li comptes quelle. Il luy fut advis qu'il estoit en une plaigne si gaste qu'il n'y avoit ne erbe ne arbre, ne flour ne fruit, ne riens dont homme peust vivre a droit. Et en ce qu'il estoit en my celle plaigne, assés esbaïs de ce qu'il ne veoit de nulle part se gastives non, atant es vous vers luy venir une leuve qui lui apportoit ung aignel, et lui disoit :

- Eret, occist cest aignel, ainsi le te convient a faire.

Et il l'occioit moult a envis. Et quant il l'avoit occis, il s'en partoit, et laissoit la louve, et après ce ne demoroit gaires que après luy revenoit ung loup qui l'assalloit, et le despessoit en plus de cent pieces, et le mengoit.

Telle fut l'avisioin qui a Eret avint celle nuyt qu'il jut leans en ce chastel. Si eust si grant paour et si grant effroy en son dormant qu'il s'en esveille moult travailés, ce lui fut advis<sup>1216</sup>. (352)

Erec s'en remet à Dieu, mais il ne parvient pas à retrouver le sommeil cette nuit-là, car il pense sans cesse à l'*advision*.

---

<sup>1213</sup> *Brennu-Njáls saga*, éd. Finnur JÓNSSON, Halle, Max Niemeyer, 1908, chapitre 62, p. 139-40. Traduction Régis BOYER (*Les sagas islandaises*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1987, p. 1300 : « J'ai rêvé que je chevauchais près de Knafahólar. Là, il me sembla voir quantité de loups, et ils m'attaquèrent tous, mais je m'échappais vers le Rangá. Alors j'eus l'impression qu'ils m'assaillaient de tous côtés, mais nous nous défendîmes. Je transperçai tous ceux qui étaient les plus avancés, jusqu'à ce qu'ils me pressent tant que je ne pus plus me servir de mon arc. Alors je pris mon épée et m'en défendis d'une main en frappant avec la hallebarde de l'autre ; je ne me couvrais plus et je ne voyais pas ce qui me protégeait. Je tuai beaucoup de loups, et toi aussi, Kolskeggr, mais il me sembla qu'ils avaient eu raison de Hjörtr et qu'ils lui avaient déchiré la poitrine. Il y en avait un qui tenait son cœur en sa gueule. J'étais si fâché que je mis le loup en pièces juste derrière les épaules et, après cela, il me parut que tous les loups prenaient la fuite. Aussi mon avis est-il, parent Hjörtr, que tu retournes à Tunga. »

<sup>1214</sup> Lire plus haut, en I. 2 les Crypto-garous, p. 99-100.

<sup>1215</sup> Sur la datation du *Erec* en prose, voir l'introduction à l'édition du texte : *Erec*, éd. d'après le ms. fr. 112 de la Bibliothèque Nationale par Cédric E. PICKFORD, Genève, Droz ; Paris, Minard, 1968, p. 37. Le manuscrit est achevé le 4 juillet 1470, transcrit sur l'ordre de Jacques d'Armagnac, duc de Nemours, mais le ms. BnF fr. 12599, auquel l'éditeur se réfère pour les cinq premiers chapitres de son édition, date, d'après l'écriture, de l'extrême fin du XIII<sup>e</sup> ou du début du XIV<sup>e</sup> siècle.

<sup>1216</sup> *Erec* en prose, éd. citée, p. 160, ligne 340-352.

De prime abord, ce rêve est intéressant car la dimension réversible de la dévoration y est perceptible : le dévorant peut aussi être le dévoré. En effet, la mise à mort de l'agneau par Erec sur ordre de la louve y précède la mise en pièce et le dépeçage du chevalier par un loup. Dans ce rêve le chevalier est successivement le loup tueur d'agneau, puis la proie du loup. De plus, même s'il s'inscrit dans une symbolique chrétienne récurrente (le loup dévoreur de l'agneau), le rêve d'Erec tient du merveilleux. L'*advisio* est en effet « merveilleuse et diverse » et la perception du chevalier est troublée. Un paysage désert et stérile (« Il estoit en une plaigne si gaste qu'il n'y avoit ne erbe ne arbre, ne flour ne fruit, ne riens dont homme peust vivre a droit ») contrastant avec la diversité de l'*advisio* vient compléter ce tableau. Comme en témoigne le malaise du chevalier, « moult travaillés » à son réveil, les frontières entre le rêve et le réel s'estompent. En effet, par cette sensation de malaise créant un pont émotionnel entre le rêve et l'éveil, la fantasmagorie dévorante incarnée par le loup semble faire irruption dans la réalité du héros. Là encore, et comme dans les rêves scandinaves, le rêve d'Erec déborde sur la réalité.

D'après les textes donnés en exemples, la nécessité de dissocier le double lupin de son émissaire est évidente, car être confronté à un loup, en songe ou en veille, est souvent l'expression d'un danger imminent, voire d'une mort prochaine. Dans cette entreprise de dissociation de l'humain et de son double animal, qui vise donc à se protéger, les textes donnent souvent de l'importance aux accessoires (clous, pieux) ayant, eux aussi semble-t-il, une fonction apotropaïque.

L'exemple des deux fils de rois endormis du chapitre 8 de la *Völsunga saga*<sup>1217</sup> expose en effet que fixer un *hamr*, un double animal, au mur, tend à le rendre inopérant, tout comme le fait de porter un anneau permet aux enfants cygnes de garder une apparence humaine. Comme dans le lai de *Graelent*, la fée que Guingamor surprend au bain, a, elle aussi, suspendu ses vêtements dans un arbre : « Sor un grant arbre vit ses dras, / Cele part vint, ne targe pas, / El crues d'un chiesne les a mis<sup>1218</sup>. » Le détail relève, certes, d'une topique du bain de la fée, et il pourrait, en cela, être anodin, s'il n'était quasi systématique dans les histoires d'union forcée par le vol des habits ou de la forme animale. Le motif revient par ailleurs dans les histoires médiévales de loups-garous, où le garou dépose ses habits sous une pierre, mais aussi, avant cela chez Pétrone, ou encore dans une anecdote que Pline a lue chez Evanthès et où apparaissent, côte à côte, et plan d'eau et suspension des vêtements dans un arbre :

---

<sup>1217</sup> *Völsunga saga*, éd. citée, chap. 8. La citation est à lire en III. 1. 2 *despoille*, *hamr* et peau de bête, p. 350.

<sup>1218</sup> Lai de *Guingamor*, éd. citée, p. 724, v. 437-439.

Euanthes, inter auctores Graeciae non spretus, scribit Arcadas tradere ex gente Anthi cuiusdam sorte familiae lectum ad stagnum quoddam regionis eius duci, uestitusque in quercu suspenso tranare atque abire in deserta, transfigurarique in lupum, et cum ceteris eiusdem generis congregari per annos VIII. Quo in tempore si homine se abstinerit, reuerti ad idem stragnum et, cum tranauerit, effigiem recipere, ad pristinum habitum addito nouem annorum senio ; id quoque Fabius eandem recipere uestem<sup>1219</sup>.

On trouve déjà au premier siècle de notre ère la suite de motifs vêtement suspendu (*uestitusque in quercu suspenso*), plan d'eau qui est, ici, traversé (*tranare*), passage d'une forme à l'autre (*transfigurarique in lupum*).

Au XIX<sup>e</sup> siècle en Croatie, dans le conte *Vuchitsa*, pour stabiliser la forme humaine de la dame louve venue se réfugier dans un moulin, son futur mari suspend sa peau à une patère, puis il fixe durablement la peau en la clouant à la roue du moulin et rend ainsi possible son union avec la garou-femme. La forme humaine de la louve, nous le rappelons, n'est mentionnée qu'après un geste du même type de la part de la louve elle-même : « Elle prit la peau et l'accrocha à une patère, et du loup sortit une demoiselle<sup>1220</sup> ». Ce geste de la garou-louve, fixer sa peau à un clou, a probablement le même sens que celui des fées rationalisées des lais suspendant leurs habits, dans lesquels nous avons proposé de voir une peau ou une enveloppe animale, à un arbre : pouvoir rester sous forme humaine. Le geste du militaire, fixer la peau, la rend inaccessible et interdit donc le retour à la forme animale.

Dans les campagnes, cette pratique n'est pas inconnue, car il a longtemps été d'usage de clouer un animal mort à la porte d'entrée d'une demeure pour en utiliser les vertus apotropaïques et empêcher ainsi l'intrusion des mauvais esprits. C'est ce que rapporte le démonologue angevin Pierre le Loyer (1550-1634) dans son livre *Discours et histoires des spectres, visions et apparitions des esprits [...]*. Venant de vanter les mérites de la peau de loup en matière de protection contre les sorciers et les sorcières, l'auteur rappelle que la tête du loup est, elle aussi, dotée de certains pouvoirs : « Comme encore est la teste et la hure du Loup : et plus la teste sera dessechee de vetusté, d'autant elle sera meilleure. C'est pourquoy iadis les payans attachoient la teste du Loup aux portes de leurs maisons et cabannes, comme on attache auiourd'huy aux entrées et portaux des maisons, palais, et chasteaux des Gentils-hommes et

---

<sup>1219</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, Livre VIII, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1935, §81, p. 51. Traduction : « D'après Evanthe, médecin grec non sans autorité, les Arcadiens disent dans leur légende qu'un membre de la famille d'un certain Anthus est tiré au sort parmi les siens et conduit aux bords d'un étang de la région ; que là, après avoir suspendu ses vêtements à un chêne, il traverse l'étang à la nage et gagne les solitudes, s'y transforme en loup, et vit en troupe avec ses congénères pendant neuf ans. Si durant ce temps il s'est tenu à l'écart de l'homme, il retourne à l'étang, et après l'avoir traversé, il reprend la forme humaine, mais il est vieilli de neuf ans. Fabius ajoute encore qu'il retrouve ses mêmes vêtements. »

<sup>1220</sup> WRATISLAW A. H., *Sixty Folk-Tales*, op. cit., p. 290. La citation est à lire en III. 2. 1. Pudeur et nudité du changeur de forme, p. 332.



grands Seigneurs les hures des Sangliers, ou les testes des Cerfs avec leurs rameures<sup>1221</sup>. » Au XVII<sup>e</sup> siècle, le théologien né à Chartres Jean-Baptiste Thiers (1636-1703) s'en fait aussi l'écho dans son *Traité des superstitions* dans lequel il fustige les gens qui, au lieu d'user de moyens chrétiens, tels les aliments bénis ou les reliques de saints, leur préfèrent d'autres remèdes que Pline aurait, selon lui, déjà connus<sup>1222</sup>. Ainsi, selon Thiers, ne sont pas exempts de péché « ceux qui croient que la tête d'un loup un peu vieille, est capable de les préserver de maléfice, & qui pour ce sujet l'attachent aux portes de leurs logis. Ceux qui attribuent la même vertu à la peau du cou toute seule & toute entière de cet animal<sup>1223</sup>. » Pour l'ecclésiastique Thiers, la peau du loup est bien investie de pouvoirs magiques bénéfiques et protecteurs.

Cette manière d'agir est en vérité des plus courantes, dans les croyances s'entend bien, puisqu'elle est une variante du pieu dont on se sert aujourd'hui contre les vampires de cinéma. L'usage du pieu est ancien et bien vivace, que ce soit au Moyen Âge ou plus tardivement contre les revenants<sup>1224</sup>. En 1596, les *Chroniques de Bohême* rédigée par Hajek de Libotschan content qu'on ouvrit le cercueil d'une sorcière et qu'on découvrit un cadavre aussi frais que celui d'un vivant. Il était gorgé de sang. Pour mettre fin aux escapades de cet ancêtre des vampires, on lui transperça le cœur à l'aide d'un pieu. Les faits eurent lieu en 1344<sup>1225</sup>. Entre 1012 et 1023, Burchard de Worms fait, déjà, état de cette coutume tout en la diabolisant, comme à son habitude :

Fecisti quod quaedam mulieres instinctu diaboli facere solent ? Cum aliquis infans sine baptismo mortuus fuerit, tollunt cadaver parvuli, et ponunt in aliquo secreto loco, et palo corpusculum ejus transfigunt, dicentes, si sic non fecissent, quod infan-  
tulus surgeret, et multos laedere posset<sup>1226</sup>.

<sup>1221</sup> PIERRE LE LOYER, *Discours et histoires des spectres, visions et apparitions des esprits [...]*, Paris, Nicolas Buon, 1605, p. 832.

<sup>1222</sup> Pline rapporte en effet que le loup et ses organes peuvent avoir de grandes utilités en médecine, notamment en ce qui concerne l'accouchement. PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, Livre XXVIII, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1962, chapitre LXXVII, § 247, p. 108. La citation de ce passage de l'*Histoire Naturelle* figure plus bas dans cette thèse, p. 450.

<sup>1223</sup> JEAN-BAPTISTE THIERS, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentiments des saints Pères et des théologiens*, t. 1, Paris, Antoine Dezallier, 1712, p. 170.

<sup>1224</sup> LECOUTEUX Claude, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, op. cit., p. 43-45.

<sup>1225</sup> HAJEK DE LIBOTSCHAN, *Chronique de Bohême*, telle que rapportée par GEORG AELURIUS, *Grätzische Chronik*, Leipzig, 1625, p. 236 sq. Cité par LECOUTEUX Claude, *Histoire des vampires. Autopsie d'un mythe*, Paris, Imago, 1999.

<sup>1226</sup> BURCHARD DE WORMS, *Decretum XX*, Livre XIX, Chap. 5, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine*, 140, col. 974. Traduction Claude LECOUTEUX (*Fantômes et revenants*, op. cit., p. 43-4) : « Tu as fait ce que certaines femmes ont coutume de faire à l'instigation du diable à savoir : si un tout petit enfant meurt sans le baptême, elles emportent son cadavre dans un lieu secret et lui transperce le corps d'un bâton. Elles disent que si elles ne faisaient pas cela, l'enfant reviendrait et pourrait faire du mal à bien des gens ».

Le but de cette coutume est d'empêcher un mort malfaisant de se relever et nous apprenons au paragraphe suivant qu'elle est utilisée aussi pour les femmes mortes en couches avec l'enfant :

Cum aliqua femina parere debet, et non potest, dum parere non potest, in ipso dolore si morte obierit, in ipso sepulcro matrem cum infante palo in terram transfigunt<sup>1227</sup>.

Dans le texte, l'absence de baptême explique que l'enfant mort-né devienne une monstruosité, traduisant elle, sans doute, l'horreur qu'inspire un tel phénomène. Cependant, au-delà du rite chrétien, il y a, dans le fait que la mère ne puisse (*non potest*) mettre au monde son enfant, l'idée qu'une incarnation échoue. Faut-il y voir la peur d'une incarnation incomplète, ou bien un échec de la « séparation » de l'enfant et sa mère ? Le rite de clouer l'enfant et sa mère morts en couche donne quoiqu'il en soit l'impression que l'indissociation de ces deux êtres, à laquelle s'ajoute la superposition inhabituelle des deux seuils de la vie, naissance et mort, suggère un être double et monstrueux. Pour s'en protéger, il faut, comme pour les peaux animales surnaturelles de la *Vuchitsa* ou des femmes cygnes, en clouer la part monstrueuse.

Au sein de ces croyances affirmant qu'il faut empêcher l'enfant mort-né de revenir, nous trouvons le loup-garou. En effet, au xv<sup>e</sup> siècle, les *Évangiles des Quenouilles* évoquent dans un même passage les loups-garous, les morts malfaisants et les enfants morts sans baptême au sein d'une accumulation typique de la fin du Moyen Âge et à laquelle le loup-garou n'échappe pas, on l'a vu, tant dans des textes en anciens français, qu'en moyen haut allemand<sup>1228</sup> :

Que me diriez vous des mors esperis ? Il s'en fait bon garder, aussi bien que de luitons, de quauquemaires ou de leu warous, car ilz travaillent sans estre veus et aussi souvent confortent et les pires sont ceulx des enffans mornez, et les plus courtois sont des enffans destruis puisqu'ilz sont nez aprez leur baptesme, occis ou estains<sup>1229</sup>.

Les traditions populaires du xix<sup>e</sup> siècle ont bien conservé le lien entre les garous et les nourrissons-revenants, notamment en Roumanie, où les enfants qui naissent morts-nés sont destinés à devenir loup-garou<sup>1230</sup>. Nous reviendrons plus tard sur les liens entre le varouisme et les

---

<sup>1227</sup> *Ibidem*, col. 974-5. Traduction Claude LECOUEUX (*Fantômes et revenants, op. cit.*, p. 44) : « Si une femme n'arrive pas à mettre son enfant au monde et meurt dans les douleurs, dans le tombeau même, on transperce avec un bâton la mère et le petit enfant en les clouant au sol. »

<sup>1228</sup> Lire I. 1. Les noms du loup-garou, p. 55-92.

<sup>1229</sup> *Les Évangiles des Quenouilles*, éd. Madeleine JEAY, Paris, J. Vrin, Montréal, PU Montréal, 1985, p. 143.

<sup>1230</sup> LECOUEUX Claude, « Le Loup-garou », *Parlure*, 12-13, 1998, p. 8. Lire aussi : TALOŞ Ion, *Petit dictionnaire de mythologie populaire roumaine*, trad. Anneliese et Claude LECOUEUX, Grenoble, ELLUG, 2002, p. 115.

nourrissons<sup>1231</sup>. Notons pour l'instant que le lien entre les morts et les loups-garous se conserve dans le Nord de la France jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle :

Les hommes qui meurent damnés commencent à souffrir dès leur mise en terre. *Ils mangent leur suaire* et poussent des cris plaintifs. La nuit, des lueurs phosphorescentes apparaissent sur leurs tombes et les efforts qu'ils font pour quitter leur bière empêchent la terre de se tasser (on dit alors que la fosse « n'a pas foulé »). C'est à ce signe que l'on reconnaît qu'il y a là un malheureux damné qui deviendrait bientôt un varou ou un loup-garou si l'on n'y mettait ordre. Il faut alors que le curé, muni d'une bêche neuve, exhume le cadavre, lui tranche la tête et, tout en la disputant à des démons qui, sous forme de chiens, le harcèlent, jette cette tête dans la rivière. Aussitôt, il se forme un tourbillon, une *tourniolle*, à l'endroit où la tête a disparu<sup>1232</sup>.

Si l'on se place du point de vue des croyances au dédoublement, ce qui revient n'est pas le mort lui-même, mais son double, son *alter ego*, lequel peut continuer de se manifester jusqu'à la disparition totale du cadavre<sup>1233</sup>. Dans les sagas scandinaves, l'*alter ego* adopte souvent la forme du mort, mais on rencontre aussi des revenants dans certains textes en ancien français, mais, comme pour les métamorphoses, l'Eglise explique ce phénomène par une illusion ou une possession du cadavre par le diable, par exemple dans l'*Orison notre Dame* de Gautier de Coinci (1178-1236), où le diable prend pour apparence « Le cors d'un vallet de jovent / De novel mort [...] »<sup>1234</sup>. La forme que peut adopter le revenant ne se limite cependant pas à sa propre apparence. Nous avons rencontré le celtique Conganchnes que son Double canin revient venger après sa mort<sup>1235</sup> et, comme on peut le lire au XV<sup>e</sup> siècle dans le *Dialogue avec un revenant* d'Arnolt Buschmann, le canidé fait partie des nombreuses formes que prennent les morts<sup>1236</sup>, déjà pendant le Moyen Âge.

De ce qui précède, il ressort qu'enfoncer un pieu dans le cœur de celui qui dont le double pourrait revenir sert à fixer cet être dans sa tombe afin qu'il ne se relève pas. De la

---

<sup>1231</sup> Lire plus loin, en III. 2. 2 Le nourrisson la coiffe et la dévoration, p. 438-465.

<sup>1232</sup> MORICET Marthe, « Le Varou », *Annales de Normandie*, Année II/1, 1952, p. 75. L'Auteur souligne. Mme Moricet reprend ce texte en le modifiant quelque peu dans *Idem*, « Récits et contes des veillées normandes », *Cahiers des Annales de Normandie*, II, 1963, p. 71.

<sup>1233</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous*, *op. cit.*, p. 44. Voir aussi, in *Ibidem*, p. 68-9 : « Le christianisme parle d'âme [...] en peine, mais il s'agit du Double physique qui demeure attaché aux restes du mort et devrait être un des avatars de l'âme osseuse. » L'âme osseuse relève des croyances chamanistes.

<sup>1234</sup> GAUTIER DE COINCI, *De l'orison Nostre Dame* (Livre I, Miracle 38). *Les Miracles de Nostre Dame*, t. 3, éd. Frédéric KOENIG, Genève, Droz, 1966, v. 58-9. Sur l'*orison*, lire aussi en I. 3. 1 Mime et déguisement, p. 142.

<sup>1235</sup> Lire plus haut, en II. 1. 2 Les témoins celtiques, p. 190-193.

<sup>1236</sup> ARNOLD BUSCHMANN, *Dialogue avec un revenant*, trad. Claude LECOUTEUX, Paris, PUPS, 1999, p. 45-6, Chap. 1 : « Il arriva que le soir de la Saint-Martin, le fils d'un paysan dut aller chercher les chevaux à leur pâture. C'était un jeune homme de trente ans et il répondait au nom d'Arnold Buschmann. Voilà ce qui se passa le soir, à la tombée de la nuit : une silhouette en forme de chien s'approcha de lui, et on eût dit que l'animal s'était roulé dans la boue. Il accourut vers Arnold [p. 46] comme s'il voulait le dévorer. Celui-ci s'arrêta, effrayé, et traça devant lui le signe de la croix. L'esprit se figea sur place et s'amincit, tout comme un homme faible. Arnold poursuivit sa route mais, par la suite, l'esprit le suivit souvent sous la forme d'un chien, et cela dura bien quatre semaines. Toutes ces semaines, Arnold vit cette figure et fut terrifié autant qu'il est possible de l'être. »

même manière, accrocher la peau de loup au mur ou la clouer à la roue du moulin empêche ce double animal d'envelopper le loup-garou, ce qui oblige ce dernier à rester sous forme humaine. Il y a donc bien une fonction analogue entre l'anneau des enfants cygnes isolant le corps humain de l'*alter ego* animal et le fait de fixer l'*alter ego* à l'aide d'un clou ou d'un pieu. De plus, quel que soit le terme par lequel on le désigne (*despoille*, peau, *hamr*), la séparation de l'émissaire et de son Double surnaturel a souvent pour but de se prémunir contre les manifestations du Double<sup>1237</sup>. Le but de la manœuvre n'est cependant pas toujours le même. Ôter leur parure animale aux femmes cygnes et à la louve croate oblige celles-ci à se marier aux voleurs, mais dissocier un garou médiéval de sa peau relève plutôt d'une tentative pour s'en protéger. En effet, comme le montrent ses apparitions prophétiques dans les rêves – dans les sagas, le roman d'*Erec* en prose ou celui de *Ponthus et Sidonie* –, la présence d'un loup en rêve symbolise un danger, voire une mort imminente, et annonce une possible tournure lupine, une probable apparition physique du loup dans la réalité du récit : on comprend donc la nécessité d'empêcher cet *alter ego* de nuire. Enfin, les rites de clouage nous rappellent l'importance de la monstruosité dévorante qu'est le loup-garou aux seuils de l'existence, la mort certes, mais aussi la naissance, et plus encore, au moment où ces deux seuils se rejoignent, lors de la mort des nouveaux nés.

#### *Le sang : piquer le garou*

Une des manières de lutter contre les revenants médiévaux consiste donc à les fixer dans la tombe à l'aide d'un pieu pour empêcher le retour de leur Double. Nous avons montré également que l'on peut considérer comme une variante de celle-là, la coutume consistant à accrocher les habits d'une fée à un arbre ou de fixer la peau du garou à un mur à l'aide d'un clou, permettant ainsi la stabilité de la forme humaine de celui qui change de forme. Un autre moyen de combattre le garou, très répandu en Europe dans les croyances populaires tardives, consiste à frapper ou à piquer le monstre, soit en faisant simplement couler son sang, soit en lui coupant un membre. Il ne s'agit pas ici de faire un relevé exhaustif de cette croyance que l'on a rencontrée aussi bien en France que dans des pays de langue germanique<sup>1238</sup>, mais de montrer que le piquage du garou peut être considéré comme une variante tardive de la coutume visant à isoler l'homme de son *alter ego*.

<sup>1237</sup> Il est possible qu'il y ait dans l'idée de suspendre la peau animale, en particulier celle du loup, à un clou, un parallèle à faire avec une métaphore poétique utilisée par les scaldes, dite *kenning*, rendant la potence, et qui est « l'arbre au loup », *vargtré*.

<sup>1238</sup> BLECOURT Willem (de), « *I would have eaten you* : Werewolf legends in the Flemish, Dutch and German area », *Folklore*, 118, 2007, p. 23-43, ici p. 28-30.

De nombreux témoignages stipulent que l'on peut venir à bout du loup-garou en faisant couler son sang ou bien en lui coupant un membre, en lui assenant un coup ou encore en le piquant à divers endroits du corps. Ainsi en est-il des loups boutonnés de Saint-Michel-de-Maurienne, comme nous l'apprenons d'un témoignage recueilli à Beaune, en février 1966 :

Les « loups boutonnés » (*lao botona*) passaient autrefois en bandes dans le village de Villarzembron. Si on était en train de « cuire au four » au moment de leur passage, il fallait leur donner du pain. Un coup de trident sur la tête les délivrait de leur condition de « loup boutonné ». (S/1829<sup>1239</sup>)

Nous reviendrons plus tard sur l'information concernant la cuisson du pain au four, laquelle joue également un rôle dans la délivrance du garou<sup>1240</sup>. Notons simplement qu'un coup de trident délivre le loup-garou.

Le motif du coup ou piquage du garou n'est pas isolé et, selon un témoignage recueilli en mai 1951 dans le département des Hautes-Alpes, se retrouve dans une variante du « mari loup-garou » :

Un homme se déguise en loup-garou pour faire peur à sa femme. Pour se défendre, celle-ci lui donne un coup de râteau sur la tête. Un peu plus tard, il recouvre sa forme humaine, tout défiguré. Sa femme lui-dit :

- Qui est-ce qui t'a fait ça ?
- C'est toi tout à l'heure. (HA/1816<sup>1241</sup>)

Outre l'histoire du « mari loup-garou », personnage familier des médiévistes par les exemples qu'en donnent les *Évangiles des Quenouilles* à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, nous retrouvons ici divers motifs connus liant la délivrance du loup-garou par le coup ou le piquage et les croyances au dédoublement. En effet, le loup-garou « se déguise » : l'accent est mis sur la notion de peau ou d'enveloppe, dépouille sur laquelle s'est, on l'a vu, probablement fixée la croyance en l'*alter ego*<sup>1242</sup>. Réminiscence du Double également, le fait que les coups reçus par le garou se voient sur le mari « tout défiguré »<sup>1243</sup>.

Dans un conte normand recueilli en 1883 par Jean Fleury, nous apprenons cependant que le piquage du garou, ce que le texte appelle « faire du sang », n'est pas un moyen de lutte infaillible et l'échec du délivreur peut être cuisant pour celui qui « porte le *varou* » :

---

<sup>1239</sup> JOISTEN Charles, *Êtres fantastiques de Savoie : patrimoine narratif du département de la Savoie*, éd. préparée par Alice JOISTEN et Nicolas ABRY, Grenoble, Musée Dauphinois, 2009, p. 185.

<sup>1240</sup> Lire plus loin, en III. 2. 2 Le nourrisson, la coiffé et la dévoration, p. 438-449 : « Dévorer un fœtus, un placenta ou un pain ».

<sup>1241</sup> JOISTEN Charles, *Êtres fantastiques du Dauphiné : patrimoine narratif du département des Hautes-Alpes*, éd. préparée par Nicolas ABRY et Alice JOISTEN, Grenoble, Musée Dauphinois, 2006, p. 290.

<sup>1242</sup> Lire plus haut III. 1. 2 *Despoille, hamr* et peau de bête, p. 335-353.

<sup>1243</sup> LECOUEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous, op. cit.*, p. 63. Ces blessures, nous dit le chercheur, témoignent de la matérialité de l'*alter ego*.

Gliauminot était valet chez les Vertbois. Un valet qui avait à lui parler alla le chercher à la grange de très bonne heure ; il fut étonné de ne pas le trouver mais il fut bien plus étonné encore, quand, au bout d'un moment, il le vit arriver brisé, éreinté, les mains ensanglantées et crotté jusque par-dessus la tête.

- D'où arrives-tu ? lui dit-il. On dirait que tu viens de porter le *varou*.

- Eh bien, tu me promets le secret ?

- Certainement.

- Eh bien, tu as deviné : je viens de porter le *varou*. Voilà ce que l'excommunication m'a valu. Et j'en ai comme ça pour un mois, jusqu'à la Chandeleur. N'en dis rien, surtout ; il ne faut pas qu'on le sache. Mais toi, si tu me rencontres, par hasard - il faut que ce soit par hasard -, sais-tu ce que tu devrais faire ?

- Oui, il faudrait sauter sur toi et te 'faire du sang' entre les deux yeux.

- Si le sang coulait, ne fût-ce qu'une goutte, je serais délivré. Seulement, il faudrait être très adroit. Si tu ne réussissais pas, ma peine serait doublée<sup>1244</sup>.

Dans cette histoire multipliant, à nouveau, des détails récurrents pour la figure du loup-garou, si le délivreur échoue, la peine du garou est donc doublée. Parfois, le remède est même pire que le mal puisqu'il provoque la mort du loup-garou : souvenons-nous de Dominique, passeur du bac près de Clécy que nous avons rencontré en introduction de notre seconde partie. Hanté par une forme blanche, cet homme lui tire dessus avec une balle bénite. Le lendemain, à l'endroit où se tenait le monstre, il retrouve une jeune fille, « couverte de la *haire* d'un *varou* par-dessus ses blancs vêtements. Elle avait au côté une large blessure, d'où son sang s'était écoulé avec sa vie<sup>1245</sup> ».

La croyance en la délivrance du garou par un coup remonte au moins jusqu'à la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, puisque nous apprenons en 1662 dans la lettre *Contre les sorciers* d'un certain Cyrano de Bergerac comment se servir d'une fourche pour guérir « les malades du loup-garou » :

Je guéris les malades du loup-garou leur donnant un coup de fourche justement entre les deux yeux, je fais sentir les coups aux sorciers pourvu qu'on les batte avec un bâton de sureau<sup>1246</sup>.

Echappant sans doute à l'auteur, il y a, peut-être, derrière ce coup de pique l'idée que la saignée fait s'écouler hors du corps le Double animal et le dissocie de son porteur.

Il nous semble en effet que le piquage du loup-garou est une variante de la coutume consistant à isoler un *alter ego* animal de son émissaire en accrochant la parure d'une fée à un arbre ou en fixant la peau animale à l'aide d'un clou.

---

<sup>1244</sup> FLEURY Jean, *Littérature orale de la Basse-Normandie, Hague et Val de Saire*, Paris, Maisonneuve, 1883, p. 87-89.

<sup>1245</sup> LECŒUR Jules, *Esquisses du Bocage Normand*, t. II, Brionne, Gérard Monfort Éditeur, 1979, p. 407.

<sup>1246</sup> CYRANO DE BERGERAC, *Lettre XIII Contre les sorciers. Les Œuvres diverses*, Paris, C. de Sercy, 1654, p. 90-91. La bastonnade que préconise Monsieur de Bergerac contre les sorciers est déjà utilisée, on l'a vu, contre les loups-garous médiévaux, notamment dans la *Ballade du loup garoux* et la *Razo* sur Peire Vidal, mais aussi contre le fou tenant du garou qu'est Amadas dans le roman d'*Amadas et Ydoine*.

Un corpus restreint, assemblé en Ariège par l'ethnologue Charles Joisten dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, présente comme encore bien vivante cette manière de lutter contre le loup-garou, tout en confirmant notre hypothèse. Un premier témoignage issu de cette collecte, recueilli dans le hameau des Bentines près de Saint Lary en 1968, nous apprend que le loup-garou doit être piqué à l'aisselle :

Et un homme de Bentines qui revenait d'Autrech, à une heure avancée de la nuit, par la route des Maraout où il y a un bois très sauvage, rencontre ce loup-garou sous la forme d'un fagot de fougères. Il faisait mine de lui sauter dessus, et l'autre qui s'était muni d'une canne ferrée, il l'a piqué avec sa canne sur tout le corps, mais ça ne lui faisait rien. Au bout d'un moment, fatigués de lutter tous les deux il l'a piqué avec sa canne ferrée à l'aisselle, et c'était le seul endroit possible où l'on pouvait « guérir » un loup-garou. Alors il laisse tomber tout à coup sa défroque (le fagot de fougère) et il s'est remis en forme d'homme<sup>1247</sup>.

Dans ce témoignage, si l'on peut prendre la résistance extraordinaire du garou à la canne ferrée comme un lointain écho des guerriers invincibles, la métamorphose du loup-garou en fougère peut surprendre. Jusqu'à présent, dans les exemples que nous avons cités, le lien du loup-garou au végétal était présent mais, le monstre se contentait d'accrocher ses habits à un arbre ou bien, selon Marie de France, de cacher sa *despoille* sous un buisson. Cependant, il faut également se rappeler que dans la *Narratio* médiévale contant la rencontre d'Arthur et de Gorlagon, la forme qu'adopte ce dernier est dépendante d'un arbre poussant dans un verger secret. Cependant, dans le témoignage tardif ariégeois, le fagot de fougères doit être considéré comme une sorte de vêtement, une « défroque », qui n'est pas sans rappeler la dépouille médiévale. De fait, un autre témoignage nous apprend que le fagot de fougères est à considérer comme un vêtement : « Les vieux avaient l'habitude de dire que les loups-garous se trouvaient *habillés* d'une façon grotesque, sous l'apparence d'un fagot de fougères (*un brech de hogara*)<sup>1248</sup>. »

Quoiqu'il en soit, lorsqu'on pique le garou, il laisse tomber sa « défroque », quelle que soient la matière et la nature (animale, végétale) de celle-ci, et il redevient humain. Cela crée donc un parallèle entre le piquage du garou et le fait de stabiliser la forme humaine en fixant la peau animale afin que cette dernière ne puisse plus recouvrir son porteur. Parmi les nombreuses attestations de la délivrance du loup-garou par piquage, certaines méritent notre attention, car il ne s'agit plus de piquer la créature elle-même, mais son ombre. Or, nous dit Claude

---

<sup>1247</sup> JOISTEN Charles, *Les êtres fantastiques dans le folklore de l'Ariège*, Portet-sur-Garonne, Loubatières (Pyrénées), 2000, p. 82.

<sup>1248</sup> *Ibidem*.

Lecouteux, « l'ombre est de loin l'expression la plus connue de la croyance au Double<sup>1249</sup> ». Liant donc le garou et le Double, cette variante du piquage indique que l'ombre du garou est à considérer, avec la peau ou le vêtement du garou, comme sa dépouille.

Issu de la collecte ariégeoise de Charles Joisten, ce témoignage rapporté en 1968 dans le hameau de Crabibes, près de Saint-Lary, affirme que la métamorphose du loup-garou en fagot de fougères se combat en piquant l'ombre du monstre :

Le loup-garou (*ec lop garong*) était un homme qui se transformait en différentes bêtes ou objets, principalement en fagot de fougères. Pour le faire guérir, il fallait le piquer pour le faire saigner, avec une fourche par exemple ; il ne fallait pas piquer l'apparition mais l'ombre<sup>1250</sup>.

Ce témoignage pousse plus loin que le précédent la référence à l'ombre en affirmant du loup-garou qu'« on le voyait par les nuits de clair de lune, par nuit noire on ne pouvait pas le voir » (*Ibid.*). D'un côté, cela paraît logique : sans lune qui brille, pas de lumière, et donc pas d'ombre, de l'autre, cela indique que le monstre tient plus de l'ombre, du Double, que de l'homme et renvoie donc au problème de la corporéité et de l'incarnation du monstre. Ce dernier exemple ne justifie pas la nécessité de piquer l'ombre plutôt que l'« apparition » ; cependant nous pouvons d'ores et déjà tisser un parallèle entre le fait de piquer l'ombre du garou et celui de clouer sa peau.

Le témoignage de Crabibes affirme par ailleurs que la forme que peut adopter le loup-garou est multiple, puisqu'il peut se changer « en différentes bêtes ou objets ». Nous retrouvons cette information en 1953 à Gaudiès, en Ariège, lequel témoignage semble aussi attribuer l'importance de frapper l'ombre plutôt que la créature à la dimension mimétique du garou. En effet, si l'on s'en prend au monstre directement, ce dernier s'en prend à vous. Il faut donc neutraliser l'ombre du monstre, peut-être parce que celle-ci dirige les actions de son porteur :

---

<sup>1249</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous*, *op. cit.*, p. 180. Sur l'ombre dans les croyances populaires, lire aussi : MEYER-MATHEIS Vera, *Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzählungen*, Thèse (Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg-im-Breisgau, date de soutenance : 04. 01. 1974), p. 92sq ; PRADEL F., « Der Schatten im Volksglauben », *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, 6/XII, 1904, p. 1-36. Répandue, cette forme du Double connaît des développements littéraires comme dans la nouvelle *Peter Schlemihl* d'Adalbert von Chamisso et dans un conte d'Andersen intitulé *Der Schatten (L'Ombre)*, dans lequel une ombre indépendante devient de plus en plus réelle, tangible. Il devient difficile de la différencier de son porteur, au fur et à mesure qu'elle le supplante. A la fin du conte, le porteur auquel l'ombre a pris son emploi, en retrouve un... en tant qu'ombre de son ombre.

<sup>1250</sup> JOISTEN Charles, *Les êtres fantastiques dans le folklore de l'Ariège*, *op. cit.*, p. 81. La suite de l'exemple est une répétition du début : « Si un loup-garou mordait ou griffait quelqu'un, le faisait saigner, cette personne devenait loup-garou. Et, inversement, si on faisait saigner un loup-garou en piquant son ombre, il était guéri, il était délivré. La plupart du temps on les voyait sous forme de fougères. On les voyait en rentrant de Saint-Lary faire des commissions, des foires de Saint-Girons ou de Castillon, en rentrant de veiller. On pouvait se piquer en saisissant ce fagot de fougères. »



Le loup-garou se forme en bête. C'est un homme en chien, en veau, en bœuf, n'importe. Il vous suit pour vous faire peur. Je l'ai vu plus d'une fois, trois ou quatre fois. Si on tape sur son ombre, sa peau de bête tombe ; mais si on lui tape dessus, on ne lui fait rien et il peut se venger ; il peut vous donner un coup de poing, il peut vous battre<sup>1251</sup>.

Ce témoignage ne fait pas mention d'une fougère, mais d'une peau de bête, ce qui, on l'a vu, revient au même. Or, cette peau de bête « tombe » lorsque l'on « tape sur [l']ombre » du loup-garou. L'une et l'autre sont des variantes de la dépouille, de sorte que l'on peut dire que l'une et l'autre fonctionne de la même manière en tant que manifestations du Double.

Accumulant donc les références au Double (ombre, peau), cet exemple ariégeois est intéressant pour l'évolution de la figure du loup-garou car il précise également que les formes que peut adopter la créature sont multiples, et qu'il s'agit notamment de celle d'animaux domestiqués (veau, bœuf, chien). Il est d'ailleurs remarquable que les différents moyens d'action contre le loup-garou ne sont pas liés à une forme en particulier. Si la pluralité des apparences témoigne du fait que le mot « loup-garou » est devenu un simple vecteur de métamorphose, cette information, en vérité courante, réactualise, dans un même temps, d'anciennes données. En effet, selon les croyances au dédoublement, l'*alter ego* peut adopter différentes formes<sup>1252</sup>. C'est également le cas du *versipellis*, du moins celui de l'Antiquité, qui est, sinon un être changeant de forme, du moins une manière de changer de forme. Le *versipellis* ne désigne toutefois pas à une forme en particulier<sup>1253</sup>. Comme les loups-garous des croyances populaires tardives, il peut prendre diverses apparences, humaines ou animales, et nous avons suggéré qu'il était, peut-être, une forme rationalisée du Double s'étant fixée sur la peau.

Certaines occurrences du piquage du loup-garou mettent donc en avant un rapport à la dépouille du monstre, ombre, habit ou peau. Quelle que soit la forme adoptée par la créature, le fait de frapper et de piquer le garou, ou son ombre, peut donc être considéré comme une variante des manières de dissocier l'homme et son Double, au même titre que fixer les morts dans leur tombe à l'aide d'un pieu ou clouer la peau animale. Si, nous l'avons vu, les raisons d'isoler un Double de son émissaire sont plurielles, la question se pose à présent de savoir si, au sein d'une étude considérant le loup-garou sous l'angle de la dévoration, certains des moyens de combattre le loup-garou renvoient explicitement à la dimension dévorante de la créature.

---

<sup>1251</sup> JOISTEN Charles, *Les êtres fantastiques dans le folklore de l'Ariège*, op. cit., p. 80. Nous soulignons.

<sup>1252</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous*, op. cit., p. 44.

<sup>1253</sup> Sur le *versipellis*, lire plus haut en I. 1. 1 *Versipellis*, p. 31-55.

### III. 1. 4 Empêcher la dévoration du loup-garou

Les textes insistent sur la nécessité de séparer un humain de son Double animal. Nous avons pu en distinguer deux raisons : obliger une personne à rester sous forme humaine ou se protéger d'un *alter ego* agressif. Souvent, le Double est alors représenté par une peau, une enveloppe animale, parfois son ombre. Par l'isolation de la peau animale de son porteur, la lutte contre le loup-garou s'inscrit donc dans le complexe de croyances rationalisant le dédoublement. De sorte que la récurrence des renvois à une dépouille du loup-garou, habit, peau ou ombre, révèle que les croyances en l'*alter ego* se serait fixée sur une notion d'enveloppe entourant l'humain.

Le combat contre le loup-garou ne se limite cependant pas à une dissociation de l'homme et de son *alter ego* animal. Les croyances populaires tardives rapportent en effet une pléthore de moyens visant à se prémunir contre le monstre. Si ce n'est pas le lieu de les recenser toutes, il convient d'en signaler plusieurs faisant explicitement référence à une problématique de la dévoration. Parfois, nous le savons, pour redevenir humain, le loup-garou doit jeûner comme le mentionne, entre autres, Giraud de Barri<sup>1254</sup>. Si elle semble la plus logique, cette guérison par l'abstinence de chair humaine, par le vide pourrait-on dire, n'est pas la seule à traiter directement le mal de la dévoration. En effet, il convient parfois au contraire de nourrir le monstre pour voir apparaître l'humain en lui. Parmi ces nourritures, la pierre est un accessoire très présent dans les croyances au loup-garou. Donnée en pâture à la bête en lieu et place de la victime, la pierre, nous allons le voir, est un moyen efficace pour empêcher l'engloutissement, en particulier celui d'un nouveau-né. En vérité, cet accessoire n'est pas choisi au hasard, car, s'apparentant à une victime de substitution, la pierre se fait, elle aussi, Double, et ce depuis l'Antiquité<sup>1255</sup>, et elle semble entrer dans ce que nous appellerons, par commodité, un « rite » protégeant le nourrisson d'une mort conçue comme une dévoration monstrueuse. Dans un second temps, nous montrerons que le rite de substitution se complèted'une dimension verbale, quoiqu'inarticulée, de cris, de bruits servant à délimiter un espace impénétrable pour le monstre dévorant. Ce dernier point, puisque l'on combat la dévoration avec des cris, confirme le loup-garou comme un monstre verbal, une créature de l'oralité. Enfin, nous déplacerons le propos vers la littérature norroise pour nous pencher sur une scène récurrente dans laquelle les guerriers à peau de loup mordent leur bouclier. Nous pensons, c'est une hypothèse, qu'il pourrait s'agir d'une variante scandinave du rite de substitution.

---

<sup>1254</sup> GIRAUD DE BARRI (GIRALDUS CAMBRENSIS), *Topographia Hibernica. Opera*, t. 5, éd. James F. DIMOCK, London, Longmans (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores), 1867.

<sup>1255</sup> VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, La découverte, 1996, p. 334-8.

## *La pierre : Double et substitut sacrificiel du dévoré*

La pierre est un accessoire connu des histoires de loups-garous. Ainsi, nous apprenons chez Marie de France que le baron *bisclavret* dépose ses vêtements sous une pierre avant de changer de forme :

La est la pierre cruose e lee,  
Suz un bussun, dedenz cavee ;  
Mes dras i met, suz le buissun,  
Tant que jeo revienç a meisun<sup>1256</sup>.

La pierre figure déjà, au premier siècle de notre ère, dans le *Satiricon* de Pétrone. Un militaire *versipellis* se dévêt et urine en cercle autour de ses vêtements avant de changer de forme. Après ce rituel, quand Niceros, témoin de la scène, s'approche des habits du militaire pour les emporter, il se rend compte qu'ils sont comme pétrifiés : « *Ego primitus nesciebam ubi essem ; deinde accessi, ut uestimenta eius tollerem : illa autem lapidea factore sunt*<sup>1257</sup>. » Analysant ces textes sous l'angle des croyances au dédoublement, Claude Lecouteux a mis en évidence la symbolique des habits : ils sont un substitut du corps de celui dont l'*alter ego* voyage. Dans un même ordre d'idée, poursuit le chercheur, la rigidité des vêtements traduit la rigueur quasi-cadavérique du corps en catalepsie de l'émissaire du Double<sup>1258</sup>.

Dans les croyances constitutives de la figure du loup-garou, pierre et rigidité des vêtements trouvent donc leur place au sein de la topique plus générale du dédoublement. Nous souhaitons à présent déplacer l'angle d'analyse pour étudier le rôle de la pierre en nous focalisant sur le loup-garou comme incarnation d'une dévoration monstrueuse. En effet, au XIX<sup>e</sup> siècle, la pierre est présente dans plusieurs histoires de loup, où elle joue un rôle protecteur contre la dévoration et sa fonction se confond alors avec celle d'autres objets apparaissant parfois dans nos textes, tel le pain, et qui ont, eux aussi, pour raison d'être de dissocier les principes dévorant et dévoré.

Plus haut, nous avons défini le garou comme l'union d'un principe dévorant et d'un principe dévoré. La pierre nous permet de compléter ce tableau des interactions entre les dif-

---

<sup>1256</sup> MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, éd. KOBLE/SEGUY, p. 316s., v. 93-96.

<sup>1257</sup> PÉTRONE, *Le Satiricon*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 60, §LXIII : « Moi, d'abord, je ne savais où j'étais ; puis, je m'approchais pour emporter ses habits ; mais ils s'étaient changés en pierre » et au même endroit : « *postquam ueni in illum locum, in quo lapidea uestimenta erant facta* ». Traduction A. ERNOUT : « Et arrivé à l'endroit où les vêtements s'étaient changés en pierre ». Pour les citations complètes, lire en I. 1. 1 *Versipellis*, p. 36-38.

<sup>1258</sup> LECOUEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous*, op. cit., p. 133-136. L'information de la rigidité de l'émissaire du Double en voyage revient également très souvent dans le corpus tardif de croyances populaires allemandes sur l'*alter ego* réuni par MEYER-MATHEIS Vera, *Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzählungen*, Thèse Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg-im-Breisgau, date de soutenance : 04. 01. 1974.

férents principes constitutifs de la dévoration en mettant en évidence un rapport excluant entre le principe dévorant et le principe nourricier. Dans le conte AT 409, *Das Wolfsmädchen*, dont nous avons donné un résumé dans l'introduction générale à la troisième partie de cette thèse<sup>1259</sup>, une mère allaitant son nourrisson est changée en louve et se réfugie en forêt :

La nourrice amène l'enfant près de la forêt sur une pierre et appelle la véritable mère du nourrisson à sortir de la forêt. Arrive la louve-garou qui pose sa peau sur la pierre puis, sous forme humaine, donne le sein à son nourrisson<sup>1260</sup>.

Notons tout d'abord que plusieurs des motifs qui apparaissent dans ce texte estonien sont connus et constitutifs de la figure du loup-garou. Cela montre encore une fois que si notre corpus est composé de textes d'horizons et d'origines disparates, la figure du loup-garou est, elle, constituée de motifs stables. Comme chez de nombreux loups-garous, le passage de l'humain à l'animal est involontaire, car la femme-louve est maudite par sa belle-mère. De plus, comme dans le *Satiricon*, la pierre et la dépouille sont liées. Cependant, dans le conte estonien comme dans de nombreuses croyances populaires tardives, la dépouille n'est plus représentée par les habits, comme c'est le cas dans l'œuvre de Pétrone ou le lai de *Melion*, mais par la peau animale dont la louve se défait pour reprendre forme humaine. Ce trait, présent dans le conte estonien, peut se lire aussi dans le conte croate de la *Vuchitsa* (*La Louve*)<sup>1261</sup> ou, en France, dans les récits recueillis par Charles Joisten sur les louves savoyardes, comme Denise<sup>1262</sup>. Enfin, dans les témoins tardifs, la méthode de dissociation du garou-loup et de la garou-femme est elle aussi connue. Il faut soit jeter la *haire* au feu, soit lui donner un support : un clou dans la *Vuchitsa*, une pierre dans le conte estonien.

Cependant, bien que les variantes estoniennes du conte AT 409 contiennent des motifs récurrents constitutifs d'une figure du loup-garou, la pierre est à replacer dans un contexte particulier : l'allaitement d'un nouveau-né, et donc la naissance. En effet, dans ce conte, la louve reprend forme humaine pour donner le sein à son nourrisson qu'une nourrice est venue lui apporter en lisière de la forêt. Un équivalent médiéval de cette louve-garou serait non l'homme loup, mais, à nouveau, Mélusine, laquelle, chassée de Lusignan après que son secret a été découvert, revient chaque soir s'occuper de ses enfants :

---

<sup>1259</sup> Le résumé du conte est à lire, plus haut, p. 308.

<sup>1260</sup> METSVAHI Merili, « Die Frau als Werwölfin (AT 409) in der estnischen Volkstradition », in Willem de BLECOURT, Agnes TUCZAY (dir.), *Tierverwandlungen. Codierungen und Diskurse*, Tübingen, Francke Verlag, 2011, p. 197.

<sup>1261</sup> WRATISLAW Albert Henry, *Sixty Folk-Tales from Exclusively Slavonic Sources*, London, Elliot Stock, 1889, p. 290sq. Nous citons le texte en III. 1. 1 Pudeur et nudité du changeur de forme, p. 332.

<sup>1262</sup> JOISTEN Charles, *Être fantastiques de la Savoie : patrimoine narratif du département de la Savoie*, Grenoble, Musée Dauphinois, 2009, p. 84 et, pour Denise, p. 128. Nous citons le texte en III. 1. 1 Pudeur et nudité du changeur de forme, p. 326-329.

Et Remond [...] s'en vint a Lusegnen, et en admena ses enfans Remonnet et Thierry et dist que jamais n'entreroit en la place ou il avoit perdue sa femme. Et sachiéz que Melusigne venoit tous les soirs visiter ses enfans, et les tenoit au feu et les aisoit de tout son pouvoir. Et la veoient bien les nourices qui mot n'osoient dire. Et admen-doient croissoient les deux enfans si fort que chascun s'en donnoit merveille<sup>1263</sup>.

Réunissant une figure nourricière et un enfant dans un contexte de dévoration, le témoin estonien du conte AT 409 est aussi à rapprocher de l'épisode du roman de *Robert le Diable*, déjà évoqué dans ces pages<sup>1264</sup> et dans lequel il est dit que le petit Robert mord violemment le sein de ses nourrices et que celles-ci, en conséquence, refusent de l'allaiter, mais aussi de *Guillaume d'Angleterre*. Dans ce roman du XII<sup>e</sup> siècle, Gratiennne, l'épouse du roi Guillaume, menace de dévorer les enfants qu'elle vient de mettre au monde. Gratiennne est contrainte d'accoucher en pleine nature. Elle a en effet suivi son mari, lequel a décidé, à l'injonction répétée de Dieu, d'abandonner ses biens et de faire pénitence en partant sur les routes. C'est donc en pleine forêt que se déclenche la naissance des jumeaux. La mise au monde des deux enfants est ponctuée par des temps de sommeil. L'épouse de Guillaume met au monde un premier enfant, puis dort, puis met au monde le second nourrisson et s'endort à nouveau. Lorsqu'elle revient à elle le lendemain matin, elle est prise d'une très grande faim :

Et dormi dusqu'a l'endemain.  
Au resveillier ot si grant fain,  
Ainc nule feme n'ot grignor.  
« Sire, fait el a son signor,  
S'isnelement n'ai a mangier,  
Ja me verrés les iex cangier.  
Tant est mes fains et fors et grans  
Quë au mains l'un de mes enfans,  
M'estuet mangier, que que me chie,  
Tant que mes fains soit estanchie<sup>1265</sup>. »

Cette faim, si grande que l'épouse est prête à dévorer ses enfants pour la faire taire, transforme le symbole de vie qu'est la mère venant de mettre au monde ses enfants, en symbole de mort dévorante du nourrisson. Nous avons défini plus haut que le loup-garou pouvait être l'incarnation sur un mode dévorant d'une absence monstrueuse. Cela se vérifie du point de vue de la mère, dont on peut interpréter la « si grant fain » (v. 512), comme l'expression de l'absence soudaine en son ventre des deux nourrissons qu'elle portait. Le texte traduit cette absence à l'intérieure de la mère par un sentiment de faim somme toute assez logique. Gratiennne a le ventre vide, elle doit donc manger. De plus, il est établi que la métaphore du désir

<sup>1263</sup> JEAN D'ARRAS, *Mélusine*, éd. citée, p. 708.

<sup>1264</sup> Sur les morsures du petit Robert, lire plus haut, en I. 3. 1 Mime et déguisementp. p. 136-139.

<sup>1265</sup> *Guillaume d'Angleterre*, éd. et trad. Christine FERLAMPIN-ACHER, Paris, Champion (CCMA), 2007, v. 511-520.

dévorant traduit le désir sexuel, nous en avons trouvé un exemple dans une *Elégie* de Tibulle mettant en scène une entremetteuse et des striges<sup>1266</sup>.

Du point de vue de l'articulation dévorant / dévoré, il faut noter que *Robert le Diable* est partiulier. En effet, ces trois textes (*Robert le Diable*, *Guillaume d'Angleterre*, le conte estonien) ont pour point commun un couple mère ou nourrice / enfant, mais le nourrisson de *Robert le Diable* montre que le principe dévorant peut être incarné aussi bien par la femme nourricière (*Guillaume d'Angleterre*) que par l'enfant (*Robert le Diable*). Rappelons ici que dans certaines versions orales du conte du *Petit Chaperon Rouge* (AT 333), dont nous savons qu'il était connu au moins à la fin du xv<sup>e</sup> siècle par une pierre gravée figurant dans le palais Jacques-Cœur à Bourges [Figure 4], la fillette mange sa mère-grand en compagnie du loup.



Figure 4 : Le Petit chaperon rouge, Palais Jacques-Coeur, Bourges, xve siècle

Ainsi, dans le *Conte de la Mère-Grand* nivernais recueilli par Achille Millien dans vers 1885, le loup propose à l'enfant de manger de la viande et de boire du vin :

- Bonjour, ma grand, je vous apporte une époigne toute chaude et une bouteille de lait.
  - Mets-les dans l'arche mon enfant. Prends de la viande qui est dedans et une bouteille de vin qui est sur la bassie.
- Suivant qu'elle mangeait, il y avait une petite chatte qui disait :
- Pue !... Salope !... qui mange la chair, qui boit le sang de sa grand<sup>1267</sup>.

Le motif du chaperon anthropophage se retrouve dans *La Fille et le loup*, variante auvergnate contée par Nanette Lévesque en Juillet 1874 dans le *Velay*<sup>1268</sup> et dans la version tourangelles du même conte publiée par M. Légot dans la *Revue de l'Avranchin* en 1885<sup>1269</sup>.

<sup>1266</sup> Lire plus haut en II. 4 Garous, striges et *estries* : la dévoration intérieure, p. 282-283.

<sup>1267</sup> *Conte de la Mère-Grand*, Ms. A. Millien, conté par Louis et François Briffault de Montigny aux Amogues (Nièvres). Cité par DELARUE Paul, TÊNÈZE Marie-Louise, *Le Conte populaire français*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 373-374, ici p. 373.

<sup>1268</sup> TÊNÈZE Marie-Louise, DELARUE Georges (éd.), *Nannette Lévesque, conteuse et chanteuse du pays des sources de la Loire. La collecte de Victor Smith 1871-1876*, Paris, Gallimard, 2000, p. 99-111, ici p. 100 : « Le sang de sa mère, le loup l'avait mis dans une bouteille, et il avait mis un verre à côté à demi plein de sang. Il lui dit : Mange de la viande, il y en a dans l'ouille ; il y a du vin sur la table, tu en boiras.

Il y avait un petit oiseau sur la fenêtre du temps que la petite mangeait sa mère qui disait :

- Ri tin tin tin. Tu manges la viande de ta mère et tu lui bois le sang. Et la petite dit :
- Que dit-il maman, cet oiseau ?
- Il dit rien, mange toujours, il a bien le temps de chanter. »

Quoiqu'il en soit, pour dissocier le dévorant et le dévoré, il convient de substituer un objet à la victime de l'engloutisseur. Dans *Robert le Diable*, les nourrices se protègent des morsures du bambin avec un « .I. cor [...] / D'yvorre<sup>1270</sup> », canalisant la dévoration du nourrisson et remplaçant la nourrice en tant que principe dévoré<sup>1271</sup>. Dans la variante estonienne du conte AT 409, la mère dépose la peau de loup sur une pierre, laquelle se substitue donc à la mère en tant que principe dévoré. La pierre et le cornet d'ivoire ont donc la même fonction, celle de remplacer la victime du monstre dévorant. La pierre n'apparaît ni dans *Robert le Diable* ni dans *Guillaume d'Angleterre*. Cependant, en tant que substitut sacrificiel de la victime, elle est un équivalent d'objets inanimés comme le cornet d'ivoire, certes, mais aussi du bout de cuisse que le roi veut, dans *Guillaume d'Angleterre*, donner à manger à son épouse Gratiennne (v. 524) afin d'empêcher cette dernière de dévorer ses enfants. L'intervention du père, aussi symbolique soit-elle puisque Gratiennne se refuse à dévorer la cuisse de son époux, rend sa raison à la mère qui promet de supporter sa faim (v. 526) et rétablit donc les normes sociales voulant qu'une mère ne désire pas manger les enfants dont elle vient d'accoucher<sup>1272</sup>. La mise en perspective de cet épisode de *Guillaume d'Angleterre* avec le témoin estonien du conte AT 409 et le roman médiéval de *Robert le Diable* montre bien le rôle sacrificiel de la pierre et du sein d'ivoire. En vérité, nous avons déjà rencontré des variantes de ce thème de la substitution, dans le *Dolopathos* par exemple, où un pendu est substitué à un nourrisson devenu la proie des striges<sup>1273</sup>, ou dans les *Fastes* d'Ovide dans lesquels la déesse Carna sauve un nouveau-né des striges en lui substituant les viscères d'un goret<sup>1274</sup>. Il semble donc que ce phénomène de substitution représente un élément essentiel de la lutte contre le loup-garou, incarnation monstrueuse de la dévoration.

<sup>1269</sup> *La Petite Jeannette* ou *Fillon-Fillette*, recueillie par M. LÉGOT, *Revue de l'Avranchin*, 1885, p. 550-551 : « Pendant qu'elle fricassait le sang, elle entendait du haut de la cheminée des voix comme des voix d'anges qui disaient : Ah ! la maudite petite fille qui fricasse le sang de sa grand-mère ! » Il n'y a pas de loup dans cette version du conte. Son rôle est joué par le diable.

<sup>1270</sup> *Robert le Diable*, éd. et trad. Élisabeth GAUCHER, Paris, Honoré Champion (CCMA), 2006, v. 170-1. Pour la citation complète, lire en I. 3. 1 Mime et déguisement, p. 137.

<sup>1271</sup> L'éditrice du texte (cf. note précédente) traduit *cor* par *cornet*, soit un petit récipient ou un petit vase, souvent en bois ou en ivoire, ayant une forme conique. Cela s'intègre bien au contexte. Dans un contexte étudiant le lien entre une nourrice et son nourrisson, on ajoutera simplement que le « cor » est un objet qui sert à boire. Dans *Robert le Diable*, le *cor* est donc peut-être une sorte de biberon, ce dernier étant bien le substitut d'une nourrice. L'usage des biberons est attesté au Moyen Âge.

<sup>1272</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, « Croquer le marmot dans *Guillaume d'Angleterre* : l'anthropophagie et l'inceste au service d'un détournement parodique de l'hagiographie », *Romanische Forschungen*, 121, 2009, p. 343-357.

<sup>1273</sup> JEAN DE HAUTE-SEILLE, *Dolopathos ou le roi et les sept sages*, éd. Alfons HILKA, trad. Yasmina FOEHR-JANSSENS et Emmanuelle MÉTRY, Turnhout, Brepols (Miroir du Moyen Âge), 2000, p. 178.

<sup>1274</sup> OVIDE, *Les Fastes*, t. 2, éd. et trad. Robert SCHILLING, Paris, Les Belles Lettres, 1993, Livre VI, v. 155-168. Pour la citation, lire en II. 4 Garous, striges et *estries* : la dévoration intérieure, p. 285.

Dans le conte AT 409, le rôle sacrificiel de la pierre face au loup dévorant confirme ce que nous avons pu voir à plusieurs reprises, à savoir que chez le loup-garou, la première victime du garou-loup est le garou-homme (ou la garou-femme). En effet, dans le cas du témoin estonien du conte AT 409 autant que dans celui de la *Vuchitsa* croate ou de Denise (la femme louve de Savoie), la peau de loup incarne le principe dévorant, tandis que le principe dévoré est la femme. Cependant, dans le conte estonien, le but de la dissociation du dévorant et du dévoré est, nous l'avons dit, particulier : il s'agit de se défaire de la peau pour allaiter un nourrisson. Pour, donc, passer de dévorée à nourricière, la louve-garou doit se défaire de ce qu'il y a dévorant chez elle et ôter la peau de loup. Il s'agit donc à nouveau d'isoler le porteur de sa peau animale incarnant le caractère dévorant du loup-garou. D'autre part, nous pouvons déduire que la dissociation du loup dévorant et de la mère allaitante est sous-tendue par un rapport excluant entre le dévorant et le nourricier. À l'inverse, dans le rite slavons de protection des nouveau-nés contre la mort dévorante, la peau de loup dont il est enveloppé protège le nourrisson. À travers ces rapports contradictoires du loup à l'enfant s'exprime, nous y reviendrons<sup>1275</sup>, toute l'ambigüité symbolique du loup, et de sa gueule.

La naissance puis l'allaitement du nourrisson fixent donc un imaginaire dévorant se traduisant souvent par un référent lupin, soit explicite comme dans le conte AT 409 « das Wolfmädchen » ou le rite slavons, soit symbolique à travers les personnages de Gratiennne dans *Guillaume d'Angleterre* et le nourrisson dévorant de *Robert le Diable*. Au sein de cet imaginaire, la pierre est un accessoire fonctionnant comme les substituts sacrificiels permettant de mettre fin à la dévoration du loup et elle se révèle efficace en particulier pour les nourrissons.

Le folklore tardif a conservé le réseau de motifs pierre / dévoration dans plusieurs histoires mettant en scène un loup, comme, pour exemple, dans un conte recueilli par Louis Lambert dans le Languedoc entre 1874-1889 et narrant l'histoire de trois enfants aux prises avec un *louprou*<sup>1276</sup>. Cette histoire étonnante assemble l'un à l'autre des bouts de contes divers. Le début est tiré d'un conte de type *Petit Poucet* ou *Hänsel et Gretel* : les parents abandonnent leurs enfants dans la forêt et ceux-ci retrouvent leur chemin, d'abord en semant des cailloux, puis grâce à un fil d'Ariane. La troisième fois, ils se perdent en forêt, font pousser un arbre et, en grimpant dessus, aperçoivent une maison à laquelle ils se rendent. Ils sont accueillis par une femme, dont le mari, le *louprou*, n'est pas là. Le loup-garou est donc introduit dans le récit par une absence. A son retour, le *louprou* les sent, comme le ferait un ogre :

---

<sup>1275</sup> Lire plus loin, en III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, p. 418-437.

<sup>1276</sup> LAMBERT Louis, *Contes populaires de Languedoc*, Montpellier, C. Coulet, 1899 (rééd. Carcassonne, Garae, 198), p. 19-23, « Lou louprou » (Le loup-garou). Le conte est écrit sous la dictée d'une jeune fille de Saint-Laurent d'Olt dans l'Aveyron, dont l'auteur avoue avoir oublié le nom.



« *De que so i o ? / De que soi put ? / De car de crestió / So i o avut*<sup>1277</sup> ». L'un des enfants est dévoré, mais les autres échappent au monstre en se cachant sous une peau de mouton avant de se réfugier à la cave dans laquelle il grimpe sur un rocher : « *Lous efontous s'en onèrou joust un rouoc que i'oviò o lo cavo del louporoù. Lou louporoù loui sentiguèt, venguèt, e, coumo ié vesió pas ré, mountet sil rouoc et se tuèt*<sup>1278</sup>. » Comme dans le conte estonien (AT 409), nous sommes confrontés au groupe de motifs suivants : dévoration, peau, pierre, enfant. Cependant, les motifs y sont articulés différemment que dans le conte estonien. En effet, dans le conte languedocien du *louporoù*, la dévoration a lieu en intérieur, la peau devient un vecteur de protection, et la pierre, si elle est bien l'instrument de la mort du monstre devient un rocher, sur lequel glisse le *louporoù*.

En Allemagne, la version que rapportent les frères Grimm du conte *Der Wolf und die sieben jungen Geißlein* (*Le loup et les sept chevreaux*) utilise elle aussi le motif de la mort du loup par la pierre. À force de ruse, le prédateur réussit à tromper les chevreaux et à les engloutir en l'absence de leur mère. À son retour, la chèvre et le seul de ses petits n'ayant pas été dévoré vont à la rencontre du loup :

Als sie auf die Wiese kam, so lag da der Wolf an dem Baum und schnarchte, dass die Äste zitterten. Sie betrachtete ihn von allen Seiten und sah, dass in seinem angefüllten Bauch sich etwas regte und zappelte. Ach, Gott, dachte sie, sollten meine armen Kinder, die er zum Nachtmahl hinuntergewürgt hat, noch am Leben sein? Da musste das Geisslein nach Hause laufen und Schere, Nadel und Zwirn holen. Dann schnitt sie dem Ungetüm den Wanst auf, und kaum hatte sie einen Schnitt getan, so streckte schon ein Geisslein den Kopf heraus, und als sie weiter schnitt, so sprangen nacheinander alle sechs heraus, und waren noch alle am Leben, und hatten nicht einmal Schaden erlitten, denn das Ungetüm hatte sie in der Gier ganz hinuntergeschluckt. Das war eine Freude! Da herzten sie ihre liebe Mutter, und hüpfen wie Schneider, der Hochzeit hält. Die Alte aber sagte: "Jetzt geht und sucht Wackersteine, damit wollen wir dem gottlosen Tier den Bauch füllen, solange es noch im Schlafe liegt." Da schlepten die sieben Geisserchen in aller Eile die Steine herbei und steckten sie ihm in den Bauch, so viel als sie hineinbringen konnten. Dann nähte ihn die Alte in aller Geschwindigkeit wieder zu, dass er nichts merkte und sich nicht einmal regte.

Als der Wolf endlich ausgeschlafen hatte, machte er sich auf die Beine, und weil ihm die Steine im Magen so grossen Durst erregten, so wollte er zu einem Brunnen gehen und trinken. Als er aber anfing zu gehen und sich hin und her zu bewegen, so stiessen die Steine in seinem Bauch aneinander und rappelten. Da rief er:

"Was rumpelt und pumpelt  
In meinem Bauch herum?  
Ich meinte, es wären sechs Geisselein,  
Doch sind's lauter Wackerstein."

Und als er an den Brunnen kam und sich über das Wasser bückte und trinken wollte,

<sup>1277</sup> *Ibidem*, p. 21. Traduction Louis LAMBERT : « Qu'y a-t-il ici ? / Qu'est-ce qui pue ? / De la chair de chrétien / Il y a eu ici ? ».

<sup>1278</sup> *Ibidem*, p. 23. Traduction Louis LAMBERT : « Les enfants allèrent se cacher sous un rocher dans la cave du loup-garou. Le loup-garou les sentit ; il vint, et, comme il n'y voyait goutte, en montant sur le rocher, il se tua. »

da zogen ihn die schweren Steine hinein, und er musste jämmerlich ersaufen. Als die sieben Geisslein das sahen, kamen sie eilig herbeigelaufen und riefen laut: "Der Wolf ist tot! Der Wolf ist tot!" und tanzten mit ihrer Mutter vor Freude um den Brunnen herum<sup>1279</sup>.

Dans ce passage du conte, et comme on a déjà pu le remarquer précédemment, le loup, encore une fois, ne semble pas véritablement un animal, mais simplement l'incarnation d'une dévoration monstrueuse. En effet, par deux fois, il est appelé *Ungetüm*, « monstre », et la seule mention de son animalité souligne son diabolisme (« *gottloses Tier* »). Signe que le loup n'est qu'un ventre ambulante, certains bestiaires médiévaux prétendent que cette dévoration faite animale ne peut pas fermer sa mâchoire. Cela se vérifie encore dans cette version tardive du conte du *Loup et des sept chevreux* où le loup, malgré sa mâchoire terrifiante, engloutit ses victimes sans mâcher, d'un coup d'un seul. Aussi, ayant vu le ventre du loup remuer, la chèvre se demande : « Mes enfants [...] seraient-ils encore en vie ? »

Dans cet extrait narratif de la délivrance des chevreux, la monstruosité dévorante est caractérisée, à nouveau, par une référence à sa démarche ainsi que par des renvois constants à l'enveloppe et à la peau. Le texte file en effet la métaphore de l'habit, d'abord, en se référant de façon continuelle au métier de tailleur, et donc implicitement au vêtement et à la peau animale, d'abord par ses outils (*Schere, Nadel, Zwim*, l. 5), puis nommément par une locution proverbiale : « *Hüpfen wie Schneider, der Hochzeit hält* » (l. 10). Désignant les sautilllements de joie des chevreux, cette locution met en avant les sautilllements du tailleur (*hüpfen*)

---

<sup>1279</sup> *Der Wolf und die sieben jungen Geißlein*, éd. Heinz RÖLLEKE (Jacob et Wilhelm GRIMM, *Kinder und Hausmärchen*, Leipzig, Reclam, 2007). Trad. Natacha RIMASSON-FERTIN (*Contes pour les enfants et la maison collectés par les frères Grimm*, t. 1, Paris, José Corti (Merveilleux 40), 2009, p. 44-5) : « Finalement, dans son chagrin, elle sortit, et le petit chevreau la suivit. Quand elle arriva dans la prairie, le loup était là, étendu au pied de l'arbre et il ronflait si fort que les branches de l'arbre tremblaient. La chèvre l'observa sous toutes les coutures et vit quelque chose bouger et remuer à l'intérieur de son ventre plein. « Mon Dieu, se dit-elle, mes pauvres enfants, qu'il a engloutis pour son souper, seraient-ils encore en vie ? » Le chevreau dut alors courir à la maison pour aller chercher des ciseaux, une aiguille et du fil. La chèvre entreprit alors d'ouvrir la bedaine du monstre, et à peine avait-elle donné un premier coup de ciseau qu'un chevreau passa sa tête à l'extérieur, et, tandis qu'elle continuait de lui ouvrir le ventre, ils en sortirent tous les six : ils étaient encore vivants, et il ne leur était arrivé aucun mal, car dans sa glotonnerie, le monstre les avait avalés tout rond. Quelle joie ce fut ! Ils se mirent alors à cajoler leur chère mère et à sauter de joie comme un tailleur à son mariage. Cependant, la vieille dit : « À présent, allez chercher des pavés pour remplir le ventre de cet animal impie pendant qu'il est encore endormi. » Les sept petits chevreux rapportèrent alors les pavés en toute hâte et en fourrèrent autant qu'ils purent dans le ventre du loup. La vieille le recousit ensuite à toute vitesse, si bien qu'il ne se rendit compte de rien et qu'il ne bougea pas d'un pouce.

Lorsqu'il eut enfin dormi tout son saoul, le loup se remit debout sur ses pattes, et comme les pavés qu'il avait dans le ventre lui donnaient soif, il voulut boire à un puits. Mais quand il se remit à marcher et à bouger de-ci, de-là, les pavés se mirent à s'entrechoquer et à faire du bruit à l'intérieur de son ventre. Il s'écria alors :

« Qu'est-ce qui cogne et s'entrechoque |

Sans cesse dans mon ventre ? |

C'étaient six chevreux, je croyais, |

Mais ce ne sont que des pavés. »

Et quand il arriva près du puits et qu'il se pencha au-dessus de l'eau, les lourdes pierres le tirèrent vers le bas, si bien qu'il se noya lamentablement. À la vue de cela, les sept chevreux arrivèrent en courant et en criant à tue-tête : « Le loup est mort ! Le loup est mort ! », et ils se mirent à danser de joie autour du puits avec leur mère. »

souligne par opposition la démarche boiteuse du loup (*sich hin und her bewegen*, l. 18). Ici, le texte attribue la démarche clopinante du loup aux poids des pierres qui s'entrechoquent dans son ventre et, au bruit qu'elles font, le loup reconnaît qu'il ne s'agit pas des chevreaux et le dit : « Qu'est-ce qui cogne et s'entrechoque / Sans cesse dans mon ventre ? / C'étaient six chevreaux, je croyais, / Mais ce ne sont que des pavés » (l. 20-23). Le choc des pierres conduit donc le loup à formuler verbalement la dissociation du principe dévorant (le loup) et du principe dévoré (chevreaux / pavés). De sorte qu'au sein du mytheme de la dévoration, le bruit pourrait avoir, ce que nous confirmerons dans les pages qui suivent, un rôle apotropaïque.

Enfin, la pierre reste un élément efficace contre la dévoration du loup. Expression du Double, puisqu'elle remplace les chevreaux dans le ventre du loup, la pierre acquiert ici encore un rôle sacrificiel permettant la dissociation du dévorant et du dévoré. Dans un second temps, les pierres mettent un terme à la dévoration puisqu'elles jouent également un rôle dans la mort du loup, entraîné au fond d'un puits par leur poids. On note également que la mise à mort du loup s'accompagne de ce qui pourrait s'apparenter à une sorte de prise de possession du sol puisque les chevreaux se mettent à danser autour du puits (« *tanzten [...] um den Brunnen herum* », l. 28) traçant ainsi les pourtours d'un cercle, force apotropaïque connue, dont le loup ne pourrait sortir.

En vérité, les chevreaux ne sont pas les seuls à user du stratagème de la pierre. En effet, dans la version du *Petit Chaperon Rouge* (AT 333) que les Frères Grimm ont collectée en Bavière, *Rotkäpchen*, la grand-mère et la petite fille ne meurent pas :

Wie der Wolf seinen Appetit gestillt hatte, legte er sich wieder ins Bett, schlief ein und fing an, überlaut zu schnarchen. Der Jäger ging eben an dem Haus vorbei und dachte: Wie die alte Frau schnarcht! Du musst doch sehen, ob ihr etwas fehlt. Da trat er in die Stube, und wie er vor das Bett kam, so sah er, dass der Wolf darin lag. „Finde ich dich hier, du alter Sünder“, sagte er, „ich habe dich lange gesucht.“ Nun wollte er seine Büchse anlegen, da fiel ihm ein, der Wolf könnte die Grossmutter gefressen haben und sie wäre noch zu retten, schoss nicht, sondern nahm eine Schere und fing an, dem schlafenden Wolf den Bauch aufzuschneiden. Wie er ein paar Schnitte getan hatte, da sah er das rote Käppchen leuchten, und noch ein paar Schnitte, da sprang das Mädchen heraus und rief: "Ach, wie war ich erschrocken, wie war's so dunkel in dem Wolf seinem Leib!" Und dann kam die alte Grossmutter auch noch lebendig heraus und konnte kaum atmen. Rotkäppchen aber holte geschwind grosse Steine, damit füllten sie dem Wolf den Leib, und wie er aufwachte, wollte er fortspringen, aber die Steine waren so schwer, dass er gleich niedersank und sich totfiel<sup>1280</sup>.

<sup>1280</sup> *Rotkäpchen*, éd. Heinz RÖLLEKE (Jacob et Wilhelm GRIMM, *Kinder und Hausmärchen*, Leipzig, Reclam, 2007). Trad. Natacha RIMASSON-FERTIN (*Contes pour les enfants et la maison*, op. cit., p. 166) : « Après avoir apaisé son envie, le loup retourna se coucher, puis il s'endormit et se mit à ronfler au point de faire trembler les murs. Le chasseur passait justement près de la maison et il se dit : « Comme la vieille dame ronfle fort ! Il faut que tu ailles voir si tout va bien. » Il entra dans la pièce et, quand il s'approcha du lit, il vit que c'était le loup qui

La fin du conte *Rotkäpchen* a une structure exactement similaire à celle du conte des chevreux. Le chasseur se met à penser que la grand-mère est encore vivante, et en un seul morceau. Encore une fois, le loup a englouti sa proie sans la mâcher. Fait intéressant, cela semble créer une similitude de destin entre le loup et les cibles qu'il a englouties. En effet, le chasseur pense d'abord tirer sur le loup à coup de fusil, mais il a peur de tuer le chaperon et sa grand-mère avec l'animal. Il coupe donc la peau de loup à l'aide d'une paire de ciseaux. Cela renvoie le lecteur aux références au tailleur déjà présentes dans le conte des sept chevreux que nous venons de citer. Du ventre sortent, d'abord, la petite fille, puis la grand-mère. C'est le chaperon qui s'occupe de chercher les pierres dont le corps (*Leib*) de l'animal est rempli. Le loup meurt à nouveau à cause du poids des pierres. Il a été dit que cette version était une réécriture euphémisante du conte, ce qui n'est pas faux, puisque plusieurs autres témoins se terminent sur l'engloutissement du chaperon<sup>1281</sup>.

Cette variante de la mort du loup, par la pierre, semble tardive : elle n'apparaît ni chez Charles Perrault, ni dans les variantes orales que nous avons pu consulter du conte du *Petit Chaperon Rouge*, ni même dans ce qui est considéré comme un témoin médiéval de ce conte, le texte intitulé *De puella a lupellis seruata* (*La Petite Fille épargnée par les louveteaux*) que l'on trouve dans la *Fecunda Ratis* d'Egbert de Liège<sup>1282</sup>. A notre connaissance, le seul exemple médiéval de pierre faisant disparaître un loup est la pierre rouge enchâssée sur la bague du chevalier Melion lui permettant de reprendre forme humaine<sup>1283</sup>, mais l'élément opératoire de cet accessoire nous semble être la couleur de la pierre (rouge) plus que la pierre elle-même. Absente, donc, des textes médiévaux où figurent des garous et des nombreuses

---

y était allongé. « C'est ici que je te trouve, vieux pêcheur ! Voilà longtemps que je te cherche », dit-il. Il s'apprêtait à mettre son fusil en joue, quand il se dit que le loup pouvait bien avoir mangé la grand-mère et que l'on pouvait peut-être encore sauver celle-ci : au lieu de tirer, il prit une paire de ciseaux et entreprit d'ouvrir le ventre du loup. Quand il eut donné quelques coups de ciseaux, il aperçut le rouge du petit chaperon, et quelques autres coups de ciseaux plus tard, la fillette sauta hors du ventre du loup en s'écriant : « Ah, comme j'ai eu peur : il faisait si noir dans le ventre du loup ! » Puis la vieille grand-mère sortit à son tour, vivante elle aussi mais respirant à grand peine. Quant au Petit Chaperon Rouge, elle courut chercher de grosses pierres avec lesquelles ils remplirent le ventre du loup. Quand celui-ci se réveilla, il voulut se sauver en courant, mais les pierres étaient si lourdes qu'il s'écroula aussitôt et se tua en tombant. »

<sup>1281</sup> Dans la version de Charles Perrault (1697) et celle contée en Velay par Nanette Lesvêque (Juillet 1874), le conte se termine sur l'engloutissement de la fillette par le loup. Intitulée le *Conte de la Mère-Grand* et publiée par Paul DELARUE et Marie-Louise TENÈZE (*Le Conte populaire français, catalogue raisonné des versions de France*, Paris, Maisonneuve et Larose, t. 1, 1997, p. 373-374), la version nivernaise du *Petit Chaperon Rouge* a été recueillie vers 1885 par Achille Millien et se termine par la fuite de la petite fille qui, bien que poursuivie par le loup, arrive à rentrer chez elle. D'autres versions encore indiquent que le loup est tué par un chasseur. Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze relèvent plus de 30 versions différentes du conte.

<sup>1282</sup> *La Petite Fille épargnée par les louveteaux*, trad. dir. Jacques BERLIOZ, Claude BRÉMOND, Catherine VÉLAY-VALLANTIN, *Formes médiévales du conte merveilleux*, Paris, Stock (Moyen Age), 1989, p. 133-134.

<sup>1283</sup> Lai de *Melion*, éd. citée, p. 834, v. 170-2 : « Il n'y avroit nul reconfort, / Se de l'autre touciés n'estoie : / Jamais nul jor hom ne seroie ». La couleur rouge de la pierre est révélée au vers 159 : « L'une est blanche, l'autre vermeille ».

variantes du conte du *Petit Chaperon Rouge*, la résurgence du motif de la pierre comme substitut du dévoré dans les deux contes cités ci-dessus, *Sept Chevreaux* et *Chaperon Rouge*, montre qu'au moins dans l'esprit des frères Grimm, l'usage de la pierre est un moyen efficace pour lutter contre le loup dévorant. Puisque le motif apparaît également dans conte AT 409, rapporté par Merili Metsvahi dans sa variante estonienne, et dans l'Avranchin, il semble que nous ayons affaire à une topique récurrente permettant de mettre fin à la dévoration, du moins au XIX<sup>e</sup> siècle.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, la pierre comme accessoire contrevenant à la dévoration se retrouve dans des contextes autres que celui confrontant des enfants au péril du loup. En effet, dans les croyances de nos campagnes, par exemple en Isère à La Salette-Falavaux, la pierre permet de retarder un loup suiveur. Elle ne sert donc plus à tuer l'animal, mais simplement à différer la dévoration :

Un monsieur de La Salette revenait de Corps, la nuit, avec un étagon<sup>1284</sup> d'huile, et un loup le suivait. Tout le long, il versait de l'huile *sur une pierre* pour qu'il s'amuse à la lécher. Et en arrivant chez lui, il ne lui restait plus d'huile, il est tombé de frayeur<sup>1285</sup>. (I/3832 – octobre 1957)

Dans ce court témoignage portant la cote I/3832, la présence de la pierre n'est pas motivée par la mort de l'animal dévorant, car elle est associée au motif du « don au loup », un des plus courants pour mettre un terme à la dévoration du loup-garou que nous évoquerons plus loin dans sa variante « don de pain »<sup>1286</sup>. Notons cependant déjà que le témoignage I/3832 montre bien qu'il s'agit de canaliser la dévoration par un autre objet que la victime elle-même. En Roumanie, c'est contre les striges qu'on se sert d'une pierre, lors de la naissance d'un enfant :

Strigoi. Ce sont pareillement des esprits malins. Quant un enfant vient au monde, ceux qui sont présents disent en jetant une pierre derrière eux : « Voilà pour les gueules des *strigoi*<sup>1287</sup> ! »

En plus de réitérer les parallèles que l'on a pu relever plus haut entre les striges et les garous<sup>1288</sup>, ce dernier exemple nous montre encore, si besoin est, que la pierre que l'on substitue

---

<sup>1284</sup> Le sens de ce mot, note l'éditeur, est inconnu (mesure ? récipient ?).

<sup>1285</sup> JOISTEN Charles, *Êtres fantastiques du Dauphiné, patrimoine narratif de l'Isère*, éd. préparée par Nicolas ABRY et Alice JOISTEN, Grenoble, Musée Dauphinois, 2005, p. 283. Nous soulignons.

<sup>1286</sup> Lire en III. 2. 2 Le nourrisson, la coiffe et la dévoration, p. 438-465. Notamment en Savoie et dans les Hautes-Alpes. A ce sujet : JOISTEN Charles, CHANAUD Robert et JOISTEN Alice, « Les loups-garous en Savoie et Dauphiné », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1/4, *Êtres fantastiques dans les Alpes. Recueil d'études et de documents en mémoire de Charles Joisten (1936-1981)* 1992, p. 81-98. Voir aussi la carte, p. 195.

<sup>1287</sup> SCHOTT Arthur et Albert, *Contes roumains*, trad. Denise MODIGLIANI, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982, p. 255.

<sup>1288</sup> Lire plus haut, en II. 4 Garous, striges et *estries*, p. 281-299.

à la proie du loup est, elle aussi, à considérer comme un « don au loup », et donc comme un substitut sacrificiel du principe dévoré.

Pour l'étude du garou médiéval, les exemples que nous avons donnés (conte estonien, Frères Grimm, récit de l'Isère, Roumanie) ont ceci de problématique qu'ils datent tout au plus du XIX<sup>e</sup> siècle. Aussi la question se pose-t-elle de la période à laquelle apparaît ce motif de la pierre comme substitut sacrificiel du dévoré. Par ailleurs, l'épisode du gavage du loup par la pierre n'apparaît pas dans la version que nous livre Charles Perrault à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ni, sauf erreur de notre part, dans les versions plus anciennes du *Loup et des chevreaux*, qu'il s'agisse des fables médiévales, tel l'*Ysopet* ou l'*Avionet*, ou des prédécesseurs de l'Antiquité. Est-ce à dire que la croyance en la vertu substitutive de la pierre est tardive ?

Un rapide détour par la théogonie des Grecs permet de confirmer que la pierre peut fonctionner comme un substitut du corps de la victime à dévorer dès l'Antiquité. Au VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, Hésiode rapporte dans sa *Théogonie* l'engloutissement des dieux par Cronos : « Ses premiers enfants, le grand Cronos les dévorait, dès l'instant où chacun d'eux du ventre sacré de sa mère descendait à ses genoux<sup>1289</sup>. » Comme pour le loup des contes cités ci-dessus, la dévoration de Cronos n'est pas lacérante, mais engloutissante. En effet, selon Christine Hunzinger, le lexique employé par Hésiode indique, déjà, un « avalement au terme duquel l'intégrité de l'enfant est préservée : la progéniture divine ressort intacte après une délivrance rusée<sup>1290</sup> ». Rhéa met son dernier enfant au monde à Lyctos, sur l'île de Crète, mais, au lieu de le donner à Cronos, elle cache le nourrisson au fond d'une caverne, « puis entourant de langes une grosse pierre, elle la remet au puissant seigneur, fils de Ciel, premier roi des dieux, qui la saisit dans ses mains et l'engloutit dans son ventre<sup>1291</sup> ».

Le *Premier Mythographe du Vatican* rédigé dans le milieu du XII<sup>e</sup> siècle relaie cette scène, mais il pousse le détail jusqu'à affirmer que la pierre bouge sans cesse. Par ailleurs, sous sa plume le père dévorant brise la pierre en la mâchant :

Sed tunc cum natus esset Iuppiter et partum eius celaret mater, misit Saturno gemmam in similitudinem pueri celsam, quam abadir uocant, cuius natura semper moue-

---

<sup>1289</sup> HÉSIODE, *Théogonie*, éd. et trad. Paul MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1960, v. 459s.

<sup>1290</sup> HUNZINGER Christine, « Des enfants avalés : ventres et progénitures divines dans la *Théogonie* d'Hésiode », in Sandrine DUBEL et Alain MONTANDON (dir.), *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*, Clermont-Ferrand, PU Blaise Pascal (Mythographies et sociétés), p. 37-63, ici p. 38 ; Lire aussi, citée par Ch. HUNZINGER : BONNAFÉ Anne (éd.), *Théogonie. La naissance des dieux*, Paris, Rivage poches, 1993, note 40 p. 161 : « Le verbe choisi par Hésiode insiste sur le fait qu'il [Cronos] ne les mâchait pas, chose essentielle dans les mythes comme dans les contes, pour qui doit réchapper du ventre de l'ogre. Elle permet aussi la substitution de la pierre emmaillottée à l'enfant Zeus. »

<sup>1291</sup> HÉSIODE, *Théogonie*, éd. citée, v. 485-487.

tur ; quam accipiens pater dentibus collisit et consumpsit<sup>1292</sup>.

Nous n'avons pas trouvé de variante médiévale de cette pierre qui ne fasse pas référence à cet épisode de la naissance de Zeus/Jupiter.

Dans une étude portant sur la monstruosité dévorante et sur le lien qu'entretiennent les principes dévorant et dévoré, la pierre a donc toute sa place en tant que substitut du corps et ce pour une double raison. D'un côté, la pierre évoque les croyances au Double dans lesquelles les vêtements dont se défait le garou lorsqu'il se fait loup deviennent parfois aussi durs que la pierre. De l'autre, elle rejoint les substituts sacrificiels prenant la place de la victime et elle permet donc la dissociation du principe dévorant et du principe dévoré par l'élaboration de ce qui pourrait être un rituel dont nous avons trouvé des variantes tant en des époques qu'en des lieux différents. Nous allons voir à présent que ce rite de substitution semble s'accompagner d'une dimension sinon verbale du moins sonore, quoique le peu d'exemples ne nous permette pas d'affirmer qu'il s'agisse d'une constante.

#### *Le bruit : délimitation d'une frontière contre la dévoration*

Nous avons à plusieurs reprises pu noter un lien d'opposition entre la dévoration et le bruit et plus particulièrement entre la dévoration et la parole, dont attestent les nombreux exemples signifiant que le loup ôte la voix à l'humain qu'il rencontre. Pour poursuivre l'étude du rite de substitution visant à protéger un potentiel dévoré de la monstruosité dévorante, il convient à présent de se pencher sur le bruit, dont nous pensons qu'il participe à établir la force apotropaïque de ce rite. En effet, pour peu qu'il soit investi d'une certaine force, le bruit peut acquérir une vertu protectrice et celle-ci est souvent imagée par une référence spatiale.

La dimension à la fois protectrice et spatiale du son devient explicite dans l'exemple des cloches. En 1605, Pierre le Loyer s'en fait l'écho dans son *Histoires des spectres* :

Ce qui cause que le diable fait haïr les cloches des siens, est qu'il sçait que les cloches n'ont moins de force et d'efficace contre luy, qu'anciennement en la loy de Moyse figure de la Chrestienne, auoient les cornets et trompettes. Les procez faits aux Sorciers et Sorcières en font foy. Car par leurs confessions s'apprend que les diables ont en horreur le son des cloches et ne le peuuent souffrir. Et rapporte Paul Grilland qu'une Sorcière transportée et leuee en l'air pour la ramener du Sabat, auroit esté iettée de luy en des espines au milieu d'un buisson espais si tost qu'il auroit ouy la cloche d'une Église des champs sonnante pour la première Messe. Ce que la

---

<sup>1292</sup> *Premier Mythographe du Vatican*, éd. Nevio ZORZETTI, trad. Jacques BERLIOZ, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 61, Livre II, §3, 3. Traduction : « Mais comme Jupiter était né et que sa mère cachait son enfement, elle donna à Saturne une pierre sculptée en forme d'enfant, qu'on appelle *abadir*, dont la nature est de bouger sans cesse ; le père s'en saisit, la brisa de ses dents et l'avalait ». L'éditeur note à cet endroit que les propriétés et le nom de la pierre sont un ajout du compilateur. Durant l'Antiquité, son nom n'apparaît que chez Augustin d'Hippone et Priscien, mais elle est connue au Moyen Âge.

Sorcière ne peut celer, estant menee deuant le luge pour l'ouyr et interroger de ses charges, et luy faire son procez<sup>1293</sup>.

Selon l'anecdote que rapporte le démonologue angevin, le son des cloches empêche donc les sorcières de mettre en œuvre leurs maléfices. Pour affirmer le pouvoir des cloches contre les sujets du diable, Pierre le Loyer s'appuie sur sa lecture du *De Sortilegiis* publié à Lyon par l'inquisiteur et théologien castillan Paul Grilland en 1555. Cependant, le pouvoir des cloches ecclésiastiques ne naît pas de l'imaginaire des inquisiteurs et les cloches médiévales sont l'objet de croyances diverses<sup>1294</sup> au moins depuis l'époque carolingienne ainsi que l'indique un capitulaire du 23 mars 789, le *Duplex legationis edictum*, dénonçant, justement, la pratique du baptême des cloches : « *Ut cloccas non baptizent nec cartas per perticas appendant propter grandinem*<sup>1295</sup>. »

A la manière d'un nouveau-né, les cloches sont baptisées<sup>1296</sup>. Le fer dont elles sont formées est ainsi exorcisé selon un procédé décrit, au XI<sup>e</sup> siècle, dans le *Liber Ordinum* :

Adiuro te, nequissime spiritus et imunde, per diuine Maiestatis insuperabile nomen, ut [...] Christi a nobis inuocata uirtute precipitatus abscedas atque fugias ad hoc metallo, cui Deus condens indidit sonum et fortitudinem<sup>1297</sup>.

Par ce rite d'intégration à la Chrétienté mêlant baptême et exorcisme, le « corps » de la cloche est donc pour ainsi dire délimité et protégé. Puis, pour rendre effective la force protectrice du bruit, une formule est gravée sur la cloche, laquelle devient, ce faisant, un phylactère : « *Dum turbor procul cedant ignis grando tonitrua / Fulgor fames pestis gladius Satan et homo malignus*<sup>1298</sup>. » C'est ce que l'on peut lire sur la cloche de l'église de Biederhof, près de Hes-

---

<sup>1293</sup> PIERRE LE LOYER, *Discours et histoires des spectres, des visions et apparitions des esprits, anges, demons et ames se monstrans visibles aux hommes*, Paris, Nicolas Buon, 1605, p. 830.

<sup>1294</sup> LECOUTEUX Claude, « Cloches et clochettes : lexicque, croyances et magie », in Fabienne POMEL (dir.), *Cloches et horloges dans les textes médiévaux*, Rennes, PUR, 2012, p. 109-126 ; Du même, *Charmes, conjurations et bénédictions. Lexique et formules*, Paris, Champion, 1996, p. 46, entrée « Cloches ».

<sup>1295</sup> *Duplex legationis edictum*, §34, in *Capitularia regum francorum*, éd. Alfred BORETIUS, Hannovre, MGH, 1883, p. 64. Notre traduction : « Afin qu'ils ne baptisent pas les cloches et n'accrochent pas des papiers à des bâtons [ou des mats] contre les orages de grêle. »

<sup>1296</sup> FAVREAU Robert, (« *Mentem sanctam, spontaneam honorem Deo et patriae liberationem*. Epigraphie et mentalités », in du-même, *Études d'épigraphie médiévale*, Limoges, PULIM, 1995, t. 1, p. 127-137) donne une description précise du baptême des cloches.

<sup>1297</sup> *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, éd. Marius FÉROTIN, Paris, Firmin Didot (Monumenta Ecclesiae Liturgica 5), 1904, col.159. Traduction Claude LECOUTEUX (« Cloches et clochettes », art. cité, p. 118) : « Je te conjure, esprit néfaste et impur, par le nom invincible de la divine Majesté, pour que [...], par la puissance du Christ que nous appelons, tu t'enfuis sur-le-champ de ce métal, auquel Dieu le créateur donna son et force. »

<sup>1298</sup> HABETS Joannes Josephus, « *Middleleeuwsche Klokken en klokinschiffen in het bisdom von Roerrmond* », *Publications de la société historique et archéologique dans le duché de Limbourg*, 5, 1868, p. 313-346, cit. p. 320. Traduction Claude LECOUTEUX (« Cloches et clochettes », art. cité, p. 120) : « Quand tu sonneras la cloche, elle mettra en fuite l'orage, la foudre, la peste, Satan et les hommes mauvais. » Une coquille figure dans plusieurs renvois à cet article, lequel est souvent daté de 1870. Nous avons vérifié, il ne figure pas dans le numéro 7 (1870) de la revue, mais bien dans le numéro 5 (1868). Nous nous permettons de corriger.



sen<sup>1299</sup>. Si Joannes Josephus Habets, le chercheur mentionnant l'inscription figurant sur cette cloche, n'indique pas de date de gravure, l'église Saint-Paul de Liège, qui ne devient cathédrale qu'à la Révolution Française, a eu pour bourdon une certaine Paula, dont le rôle est très clair et qui fut, elle, fondue en juin 1275 :

Fulgura terrores cœli variosque timores  
Pellat Paula suo divino predata sono.  
Anno domini M. CC. LXXV mense junio  
Mgr. Io. Me fecit<sup>1300</sup>.

Au xv<sup>e</sup> siècle, Henry Institoris et Jacques Sprenger l'affirment encore dans le *Malleus Maleficarum* : on sonne les cloches quand vient la tempête. Si elle est le fait d'un maléfice, alors elle est dissipée<sup>1301</sup>.

Le pouvoir apotropaïque des cloches est efficace aussi loin que porte leur tintement<sup>1302</sup> selon un principe que nous pensons semblable à celui d'un rite de prise de possession du sol : la limite du son, comme celle inscrite sur le sol, trace une frontière. Or, de la même façon que le son des cloches acquiert une dimension apotropaïque et spatiale lorsqu'elles sont baptisées, le bruit joue un rôle protecteur contre la dévoration en établissant un espace protégeant celui pour qui le bruit est émis.

La *Théogonie* d'Hésiode, bien antérieure il est vrai aux cloches médiévales, reste très discrète en ce qui concerne la description de la cachette dans laquelle Rhéa cache son nourrisson pour le soustraire à la dévoration de Cronos. Mais un mythographe – que Photios de Constantinople pensait être le grammairien Apollodore d'Athènes<sup>1303</sup> – s'y attarde plus dans une œuvre appelée *Bibliothèque* et datant du I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle de notre ère :

Rhéa, furieuse de ses actes, se rend en Crète quand elle se trouve enceinte de Zeus, et elle met Zeus au monde dans une grotte du mont Dictè. Elle le donne à élever aux Courètes et aux filles de Mélisseus, les Nymphes Adrastéa et Idè. Celles-ci nourrissaient l'enfant avec le lait d'Amalthée, tandis que les Courètes, en armes, gardaient le nourrisson dans la grotte et choquaient leurs lances contre leurs boucliers pour que Cronos n'entende pas la voix de l'enfant. Rhéa, ayant emmailloté une pierre, la donna à avaler à Cronos comme si c'était le nouveau-né<sup>1304</sup>.

<sup>1299</sup> La formule « fulgura frango » (« je brise l'éclair ») que mentionne J. J. HABETS dans son article (voir note précédente) figure sur plusieurs inscriptions de cloches attestant de la vivacité de la croyance. Friedrich von Schiller en fera même l'exergue de son *Lied von der Glocke*.

<sup>1300</sup> HABETS Joannes Josephus, « Middelweeuwsche Klokken », art. cité, p. 322. Le bourdon actuel date de 1870.

<sup>1301</sup> HENRY INSTITORIS, JACQUES SPRENGER, *Le Marteau des sorcières*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009, Livre II, Question 2, Chapitre 7 « Des remèdes pour échapper aux orages et guérir les bêtes ensorcelés », p. 392.

<sup>1302</sup> LECOUTEUX Claude, « Les marches de l'au-delà », in Daniel JAMES-RAOUL, Olivier SOUTET (dir.), *Par les mots et les textes. Mélanges offerts à Claude Thomasset*, Paris, PUPS, 2005, p. 483-492, p. 488.

<sup>1303</sup> Au IX<sup>e</sup> siècle, Photios de Constantinople attribue la *Bibliothèque* au grammairien Apollodore d'Athènes (II<sup>e</sup> siècle avant notre ère), mais le texte est en vérité du I<sup>er</sup> ou II<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ. Force est donc de constater que l'on ne sait rien, pas même le nom, de celui que les Modernes appellent le « pseudo-Apollodore ».

<sup>1304</sup> APOLLODORE, *La Bibliothèque*, trad. Jean-Claude CARRIÈRE et Bertrand MASSONIE, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 27, I, 1, 6-7.

La pierre comme substitut sacrificiel, motif central de ce mythe, est toujours présente, mais, chez le Pseudo-Apollodore, la soustraction de Zeus au vorace Cronos s'accompagne également d'une dimension sonore, car devant la grotte dans laquelle est caché l'enfant, les Courètes « choquaient leurs lances contre leurs boucliers pour que Cronos n'entende pas la voix de l'enfant ». Il s'agit là encore de substituer quelque chose à autre chose pour le protéger : « remplacer » les cris du nourrisson par d'autres bruits. Une dizaine de siècles sépare cet extrait de la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore de la *Théogonie* d'Hésiode. Aussi, la réécriture du mythe est inévitable et une question se pose donc : l'ajout du bruit dans le rite visant à contrer le monstre dévorant est-il un cas isolé, ou bien s'agit-il d'un motif récurrent et donc topique d'un rite de protection contre le monstre dévorant ?

En vérité, faire du bruit pour se protéger du dévorant, comme chez le pseudo-Apollodore, est peut-être un ajout tardif au mythe de substitution de Zeus par une pierre, mais cela reste encore au Moyen Âge un conseil donné pour mettre le loup en fuite. Plusieurs textes médiévaux affirment en effet qu'il suffit de faire du bruit pour effrayer loups et garous. Ainsi, entre 1074 et 1084, Patrick de Dublin affirme dans son *De Mirabilibus Hibernie* au sujet des Scots loups-garous :

Unde uidentur oues occidere sepe gementes  
Sed cum clamor eos hominum seu cursus eorum  
Faustibus aut armis terret, fugiendo recurrunt<sup>1305</sup>.

L'astuce est connue aussi en Angleterre, car autour de l'an 1200, le *Bestiaire d'Aberdeen*, relayant la croyance selon laquelle le loup est capable de rendre muet un humain, révèle un stratagème complexe à mettre en œuvre, mais visiblement efficace pour faire fuir le loup quand on a perdu sa voix :

Quid vero agendum est homini\ cui lupus abstulit vires clamandi, qui vero non habet potestatem vocife\randi, perdit auxilium longe stantis. Sed quid agendum sit?\ Deponat vestimentum suum homo pedibus suis conculcandum\ sumens in manibus duos lapides quos feriat alterutrum. Quid\ inde? Lupus audaciam sue virtutis perdens, fugiet<sup>1306</sup>.

<sup>1305</sup> PATRICK DE DUBLIN, *De mirabilibus Hibernie* XVI « De hominibus qui se uertunt in lupos » in *The writings of bishop Patrick 1074-1084*, éd. Aubrey GWYNN, Dublin Institute for advanced studies (Scriptores latini hiberniae I), 1955, p. 62, v. 100-102. Traduction Bernard MERDRIGNAC (« Les loups, saint Guénolet et son double », in Sophie CASSAGNES-BROUQUET, Amaury CHAUOU, Daniel PICHOT et Lionel ROUSSELOT (dir.), *Religion et mentalités au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, Rennes, PUR (Histoires), 2003, p.457) : « C'est pourquoi on les voit souvent tuer des brebis gémissantes. / Mais quand les gens leur crient dessus ou leur courent après / en les effrayant par leurs bâtons ou par leurs armes, ils s'enfuient en courant [comme de véritables loups]. » Entre crochet [ ] sont traduites les gloses interlinéaires. Pour l'intégralité du texte, voir I. 2. Les Crypto-garous, p. 103.

<sup>1306</sup> *Bestiaire d'Aberdeen*, éd. en ligne citée. Nous traduisons : « Que doit faire un homme dont le loup a dérobé le pouvoir de crier. S'il n'a pas même le pouvoir de parler, il perd l'aide de ceux qui sont à portée de voix. Mais que convient-il de faire ? L'homme doit retirer ses vêtements et les fouler avec ses pieds, et prendre deux pierres

Selon le *Bestiaire d'Aberdeen*, pour échapper au loup lorsqu'on est enrôlé, il faut tout d'abord se déshabiller (« *Deponat vestimentum suum* »), comme le font certains garous avant de changer de forme, puis piétiner lesdits vêtements (« *homo pedibus suis conculcandum* »), ce que l'on peut comprendre comme variante plus ancienne du piquage d'ombre que nous avons mentionné plus haut<sup>1307</sup>. La mention contiguë du pied et du vêtement n'est pas sans rappeler certaines attestations plus tardives, stipulant que l'on enlève la peau du luiton en l'écorchant par le talon<sup>1308</sup>. Le stratagème s'explique. Le vêtement étant une sorte de peau, il vaut mieux l'enlever face au garou qui est souvent décrit, à l'instar de Lycaon, comme un écorcheur<sup>1309</sup>. Enfin, comme les Curètes frappent leur bouclier de leur lance pour couvrir de leur bruit les cris du bambin chez le pseudo-Apollodore, il faut faire s'entrechoquer deux pierres que l'on a prises dans ses mains (« *sumens in manibus duos lapides quos feriat alterutrum* »). Dans le *Bestiaire d'Aberdeen* se retrouvent donc et l'accessoire pierre et la dimension sonore protégeant de la dévoration.

Sans doute fruit de l'expérience des rencontres entre l'homme et l'animal, le bruit reste, encore au XX<sup>e</sup> siècle dans les mémoires du Sud de l'Ardèche, un moyen dont on se souvient qu'il garde le prédateur à distance. Mythique, la dimension protectrice du bruit contre le loup est aussi simplement réaliste. Ce n'est pas qu'une croyance :

Jadis, à Saint-Andéol-de-Vals, ceux qui allaient à la foire de Beaucaire, en rapportaient parfois un tambour destiné à leur enfant gardien du troupeau. C'était un jouet, mais surtout un moyen de faire fuir le loup<sup>1310</sup>.

Dans les Cévennes, la croyance est similaire, mais l'objet servant à faire du bruit doit être en fer comme le montre le récit de ce témoin de Saint-Etienne-Vallée-Française :

Ce qui [se racontait] c'était surtout la vie... Bon comme les loups... Mon grand-père, qui était né en 38, avait fait sept ans de régiment d'abord. Et puis ils avaient peur des loups. Et un jour, en revenant du village, il portait la ferraille, des bigôts. Des bidents, qui venaient du forgeron. Il les avait mis à sa canne. Il savait que les loups le suivaient. Et puis quand il y a eu un escalier, il a sauté l'escalier, la ferraille a fait du bruit. Et les loups sont restés loin. Alors il a dit : « Maintenant je connais le système ». De temps en temps, il faisait tinter sa ferraille. Voilà, des trucs comme ça.

---

dans ses mains et les choquer l'une contre l'autre. Qu'advient-il alors ? Le loup, perdant audace et courage, s'enfuira. »

<sup>1307</sup> Lire plus haut, en III. 1. 3 Dissocier l'homme et la tournure animale, p. 362-367 : « Le sang : piquer le garou ».

<sup>1308</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, « Le luiton : du transgénique au transgénétique, un motif à la peau dure », in Francis GINGRAS (dir.), *Motifs merveilleux et poétique des genres au Moyen Âge*, Actes du colloque de Montréal (31 mai-2 juin 2007), p. 343-357.

<sup>1309</sup> Lire plus haut, en I. 2. 2 L'humanité du loup-garou ?, p. 121.

<sup>1310</sup> CHARRIÉ Pierre, *Le Folklore du Bas-Vivarais*, Paris, Librairie Guénégaud, s.d., p. 176. Il n'y a pas de date d'édition pour cet ouvrage, mais l'auteur signe la dernière page d'un nom de lieu et d'une date : *Les Vans, décembre 1963*.

Maintenant on nous les remet les loups c'est anormal ça<sup>1311</sup>.

Enfin, pour tenir le loup à distance, plusieurs témoignages évoquent le frottement de deux lames. Dans les Cévennes : « Pour faire partir les loups, on tapait sur les sabots, on frottait deux lames de couteaux ; le bruit du fer éloignait, disait-on ces redoutables carnassiers<sup>1312</sup> », mais aussi en Haute-Loire, où un récit mentionne des ciseaux de tailleur. Un tailleur cherchant à rentrer chez lui la nuit traverse le bois de Figoux près de la Chaise-Dieu et tombe par mégarde dans une fosse aux loups où se trouve déjà un animal « d'une énorme taille » :

Drôle de compagnon, n'est-ce pas ? Pensez quelle grimace fit notre tailleur lorsqu'il aperçut dans l'obscurité deux yeux brillants comme deux tisons ardents et qui commençaient à l'effrayer.

Il fallait rester là toute la nuit près de cet animal qui pouvait le dévorer, et qui se tenait tapi dans un coin.

Que faire ?

Une idée ingénieuse traversa la cervelle du tailleur. Il sortit de sa poche ses longs et terribles ciseaux affilés comme un rasoir, se mit à les faire jouer ; et *par le grincement de cet outil*, il tint en respect la bête fauve qui de son côté faisait claquer les dents.

Que les heures lui parurent longues ! A mesure que le loup voulait changer de place, il donnait un coup de ciseau et *pendant toute la nuit il ne cessa de faire grincer son outil professionnel*<sup>1313</sup>.

Dans ce texte, c'est, à nouveau, un bruit (« le grincement de cet outil », l. 9-10) qui tient le prédateur à distance. Ces deux derniers témoignages (Cévennes et Haute-Loire) sont intéressants parce qu'ils réactivent la dimension mimétique que l'on a pu observer à la fois dans les confrontations homme / loup et dans certains rites visant à se protéger du loup. Il faut se faire loup contre le loup. Or, les lames d'un ciseau de tailleur qui se frottent peuvent évoquer une gueule stylisée. Un jeu de miroir s'instaure donc : en faisant claquer ses « terribles » ciseaux le tailleur devient en quelque sorte une espèce d'équivalent humain du loup, lequel, précise le texte, fait lui aussi claquer ses dents. Peut-être l'animal cherche-t-il ainsi, *i.-e.* en faisant du bruit, à se protéger de ce qu'il prend pour un monstre dévorant ? Quoiqu'il en soit, autant que la pierre, le bruit joue un rôle important contre la dévoration du loup, que ce soit au Moyen Âge ou dans les croyances populaires plus tardives.

---

<sup>1311</sup> LAURENCE Pierre, « 'Ils finiront par nous bouffer' : enquêtes contemporaines sur la mémoire du loup en Cévennes », *Le Monde alpin et rhodanien, La fait du loup*, 1-3/2002, p. 179-198, ici p. 196.

<sup>1312</sup> BLOCH-RAYMOND Anny, FRAYSSANGE Jacques, *Les Êtres de la Brume et de la Nuit, Peurs, Revenants et Sorcières des Grandes Causses hier et aujourd'hui*, Montpellier, Max Chaleil, 1987, p. 42.

<sup>1313</sup> ROUCHON Ulysse, *Contes et légendes de la Haute-Loire*, Moulins, Crépin-Leblond, 1947. Nous soulignons.

*Le bouclier des berserkr : cible de substitution dans les textes norrois.*

Différents stratagèmes sont donc mis en place pour empêcher le monstre de dévorer, dont celui qui consiste à substituer un objet à la proie. Particulièrement utilisé pour protéger un nourrisson, cet objet peut être une pierre, comme nous venons de le voir, ou, quand il s'agit de repousser des striges, les viscères d'un goret<sup>1314</sup>. Avant de continuer notre étude mettant en perspective la dévoration monstrueuse et les croyances ayant trait à la naissance, nous souhaitons avancer une hypothèse et démontrer la présence de ce rite dans les textes norrois.

La notion de morsure est inhérente à l'imaginaire guerrier des anciens Scandinaves : les épées mordent, nous y reviendrons<sup>1315</sup>, et un des stéréotypes du *berserkr* est le fait qu'il mord son bouclier. Nous pensons, d'une part, qu'il s'agit, là encore, d'une variante de ce rite visant à empêcher le Double loup de dévorer. D'autre part, les exemples norrois nous semblent mettre en lumière une notion d'équilibre : ce type de guerrier, protégé par une peau de loup, doit veiller à ne pas se faire submerger par la rage dévorante. Il y parvient en canalisant sa dévoration sur son bouclier.

Le scalde Egill fils de Grímr le Chauve, est tenu dans la saga qui porte son nom de se battre contre l'un de ces drôles de guerriers portant le nom de Ljótr *hinn bleiki*, c'est-à-dire « le Blême ». Ljótr s'est vu refuser la main de la fille d'un *bondi*, d'un paysan libre. Suite au refus de la famille de livrer la demoiselle, le *berserkr* a provoqué en duel le fils du même *bondi*. Egill est donc chargé de libérer le paysan et sa famille de la terreur que fait régner Ljótr.

Au moment où entre dans l'enclos dans lequel se passe le duel, Ljótr le Pâle est pris par la « fureur du berserkr », une notion que le norrois rend par le mot *berserksgangr* – c'est-à-dire « allure », « démarche » ou « pas » du *berserkr*<sup>1316</sup> – et il commence à mordre son bouclier : « *tók hann þá ða grenja illiliga ok beit í skjöld sinn*<sup>1317</sup> ». Or ce geste, mordre son bou-

---

<sup>1314</sup> Lire plus haut, en II. 4 Garous, striges et *estries* : la dévoration intérieure, p. 285.

<sup>1315</sup> Sur la morsure des lames, lire plus loin, en III. 2. 1 Garous de gueule et garous de peau, p. 409-415.

<sup>1316</sup> La traduction « fureur de *berserkr* » rendant généralement la locution *berserksgangr* est une interprétation et ne correspond pas au terme norrois. En effet, le *gangr* du *berserksgangr* ne signifie pas « fureur », qui se dit *óðr* en norrois. *Gangr* est à rapprocher du verbe *ganga*, « aller », et signifiela « démarche » ou le « pas », peut-être de la « voie ». Commun aux langues germaniques, le radical « gang- » se retrouve notamment dans les noms des saints allemands Gangulf et Wolfgang. Or, on l'a vu, Gangulf, « celui va comme le loup », s'occupe des estropiés, ce qui peut renvoyer à une démarche particulière. Par ailleurs, les bestiaires signalent une manie qu'a le loup de se mordre la patte à la chasse lorsqu'il fait du bruit. Plus que la fureur, le *berserksgangr* caractérise donc une démarche, une voie particulière. En contexte guerrier, cela suggère peut-être l'idée de seuil entre la vie et la mort, ou entre l'ici-bas et un autre monde.

<sup>1317</sup> *Egils saga Skallagrímssonar nebst den grösseren Gedichten Egils*, éd. Finnur JÓNSSON, Halle, Max Niemeyer Verlag (Altnordische Saga-Bibliothek), 1924, chap. 64. Traduction Vincent SAMSON (*Les Berserkr : les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne de l'Âge de Vendel aux Vikings (VI<sup>e</sup> – XI<sup>e</sup> siècle)*, Villeneuve d'Ascq, PU du Septentrion (Histoire et Civilisations), 2011, p. 159) : « Il commença à hurler de manière ef-

clier, est parfois comparé à la morsure des chiens et des loups, par exemple dans la *Saga des Ynglingar* (*Ynglinga saga*) écrite vers 1225 par Snorri Sturluson (1179-1241) : « *hans menn [...] váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sína*<sup>1318</sup> ». Ce détail fait partie de la description type du guerrier *berserkr* et il fut même représenté dans les arts picturaux. Ainsi, un jeu d'échec sculpté probablement en Norvège dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle<sup>1319</sup> comporte des tours figurées par un *berserkr* mordant son bouclier [Figure 5].



Figure 5 : Pièce d'échec, XII<sup>e</sup> siècle

entendant les vantardises de son adversaire, Harthbenus se livre à des démonstrations de force. L'un de ses tours est de mordre son bouclier avec une telle ardeur qu'il le dévore (*consumpsit*) en partie :

Quo audito, Harthbenus, repentino furiarum afflatu correptus, summas clipei partes morsus acerbitate *consumpsit*, igneos ventri carbones mandare non destitit, raptas ore prunas in viscerum ima transfudit, crepitantia flammaram pericula percurrit, ad postremum omni saevitiae genere debacchatus in sex athletarum suorum praecordia furente manu ferrum convertit. Quam insaniam illi pugnandi aviditas an naturae ferocitas attulerit, incertum est. Haldanum deinde residua pugilum manu petivit. A quo mirae granditatis malleo contusus vita ac victoria caruit deditque poenas et Haldano, quem provocaverat, et regibus, quorum sanguine per vim potitus fuerat<sup>1322</sup>.

frayante et mordit dans son bouclier. » Peut-être reconnaît-on dans l'adjectif norrois *illiliga*, « hideux, effrayant », déterminant le cri du guerrier une racine figurant dans le verbe servant à désigner le hurlement du loup en ancien français *ululer*.

<sup>1318</sup> *Ynglinga saga*, chapitre 6. SNORRI STURLUSON, *Heimskringla. Noregs konunga sögur*, éd. Finnur JÓNSSON, København, 1911, p. 7. Nous traduisons : « ses hommes [...] étaient enragés comme des chiens ou des loups [*vargar*] et ils mordaient [*bitu*] leurs boucliers. »

<sup>1319</sup> Ces pièces de jeu d'échec ont été découvertes en 1831 sur l'Île de Lewis dans les Hébrides en Ecosse,

<sup>1320</sup> SAMSON Victor, *Les Berserker*, *op. cit.*

<sup>1321</sup> SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, éd. J. OLRIK et H. RAEDER, Copenhague, 1931, livre VII, chapitre 2, §11. Traduction Jean-Pierre TROADEC (SAXO GRAMMATICUS, *La Geste des Danois*, Paris, Gallimard (Nrf, l'Aube des Peuples), 1995, p. 288) : « Il vivait entouré de douze champions qui – chaque fois que se manifestait la fureur annonciatrice de ses frasques belliqueuses – avaient pour mission de contenir sa rage soudaine et, pour ce faire, de le ligoter. »

<sup>1322</sup> SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, éd. citée, livre VII, chapitre 2, §11. Traduction Jean-Pierre TROADEC (éd. citée, p. 288) : « En entendant cela, Harthbenus entra immédiatement dans des fureurs insensées. Il se mit à mordre rageusement les bords de son bouclier, avala allégrement des charbons ardents, qu'il laissa descendre de

La démesure de l'homme prête effectivement à se gausser du guerrier *berserkr*, vaincu, cela a son importance, par un coup contondant et assommant<sup>1323</sup>.

Cependant, au-delà de la dimension caricaturale de ce guerrier submergé par la rage ou de l'effroi qu'il est censé inspirer<sup>1324</sup>, il est possible d'avancer que ce guerrier est en proie à une version scandinave de la matérialisation du Double loup et qu'il en perd le contrôle.

De fait, un épisode de la *Saga des Völsungar* met en évidence qu'il existe une notion d'équilibre entre l'homme et son *alter ego* loup lors de la métarialisation du garou-loup. Après avoir découvert deux princes dormants et séparés de leur *hamir*<sup>1325</sup> lupins, Singmundr et son fils Sinfjötli âgé de dix ans seulement endossent ces formes animales et ils sont faits loups<sup>1326</sup>. Si l'on traduit cela en des termes évoquant une dévoration : tous deux ont été engloutis par un *hamr* à forme de loup. Cet épisode de la saga a depuis longtemps été identifié comme un récit initiatique, visant à faire de Sinfjötli un guerrier. Le père soumet cependant son fils et disciple à un interdit : il ne devra pas s'attaquer à plus de sept personnes à la fois. Mais le jeune guerrier enrage et tue une dizaine d'adversaires à lui tout seul. Il ne respecte donc pas, c'est attendu, l'interdit qui lui a été imposé. S'ensuit une altercation entre le père et le fils au cours de laquelle ce dernier mord son père. Enragé, le garou-homme Sinfjötli est submergé, englouti, par la forme de loup qu'il a revêtue, comme Harthbenus dans l'exemple rapporté par Saxo.

Il semble donc que l'on puisse formuler l'hypothèse, d'une part, que le personnage garouesque se définit comme une entité double comportant un principe dévorant et un principe dévoré et, d'autre part, que la relation de l'un à l'autre est soumise à un certain équilibre. En effet, si l'on considère le guerrier sous l'angle de la dévoration, il en ressort que la personne prise par le *berserksgangr* devient, certes, un principe dévorant lorsqu'elle enrage, mais qu'elle menace également d'être engloutie par l'animal dont elle porte la peau. Le guerrier pris par le *berserksgangr* est donc aussi un principe dévoré. Pour en revenir au loup-garou, on pourrait affirmer que le garou-loup menace de dévorer le garou-homme par lequel il

---

sa bouche dans son ventre, marcha en souplesse sur des braises crépitantes et dangereuses, et finalement, au comble d'un délire frénétique et féroce, tourna même son glaive fou contre six de ses champions dont il visa le cœur. On ne saurait dire si c'est une subite envie de se battre encore ou si c'est son tempérament cruel qui conduisit Hartbenus à se comporter comme un dément. »

<sup>1323</sup> *Ibidem*. Traduction Jean-Pierre TROADEC (éd. citée, p. 288) : « Quoiqu'il en soit, lorsqu'il se dirigea vers Haldanus avec le reste de sa bande, celui-ci l'assomma d'un coup de son immense marteau et le priva de la vie et la victoire. »

<sup>1324</sup> Par exemple chez Vincent SAMSON, *Les Berserkir*, op. cit., p. 231.

<sup>1325</sup> Sur le *hamr*, lire plus haut en III. 1. 2 *despoille*, *hamr* et peau de bête, p. 335-353.

<sup>1326</sup> *Völsunga saga*, éd. R. G. FINCH, Edimburgh, Nelson, 1965, chapitre 8. Sur ce passage de la saga, lire : TEICHERT Matthias, « ÞEIR SIGMUNDR FÓRU Í HAMINA, Die Werwolf-Erzählung in Kap. 8 der 'Völsunga Saga' », *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 138/3, 2009, p. 281-293.

s'incarne. La tournure lupine, la manifestation physique du garou-loup, serait donc constituée à la fois du passage de l'homme au loup et de la dévoration du même homme par le loup qu'il devient.

Le bouclier mordu par le guerrier furieux pourrait donc être une variante scandinave du « don au loup », c'est-à-dire un substitut sur lequel est canalisée la dévoration incontrôlée submergeant ledit guerrier, comme le cornet de bois protégeant le sein des nourrices des morsures du nourrisson Robert le Diable<sup>1327</sup> ou la pierre dévorée à la place des nourrissons<sup>1328</sup>. Il convient également de constater, d'une part, que la dévoration monstrueuse fonctionne sur un double principe conjuguant un dévorant et un dévoré et, d'autre part, que le personnage garouesque est sur un seuil séparant l'un et l'autre, puisqu'il est à la fois un être dévorant, le loup qu'il devient, et un être dévoré par le loup qu'il devient. Enfin, notons que l'oralité du geste – on mord généralement avec la bouche – laisse à penser que mordre le bouclier est aussi un équivalent de la dimension verbale de la tournure lupine : là encore, l'arrivée prochaine du loup est précédée d'une dimension orale, inarticulée certes, mais mimée par cette morsure du bouclier.

\* \* \*

Face au danger que représente le loup-garou, les textes mettent en avant différents moyens pour empêcher la monstruosité dévorante d'agir. Or, quelles qu'elles soient, ces diverses manières de lutter contre le loup-garou rapportent des informations sur la créature, d'une part, quant à son inscription dans les croyances ayant trait au dédoublement, mais aussi sur sa qualité de dévoration incarnée.

À la recherche de loups-garous féminins, nous avons été confrontés à une dimension sacrificielle de la dévoration<sup>1329</sup>. Pour sauver un nouveau-né, il s'agissait de trouver une victime équivalente à donner en pâtures aux striges et aux lamies. Or, nous venons de le voir, le folklore a conservé cet aspect de l'imaginaire lié à la dévoration avec le motif communément appelé « don au loup », consistant à substituer, quasi à sacrifier, une autre nourriture en lieu et place de la victime. Manifestation du Double, la pierre est également une variante de ce motif en devenant un substitut au corps de chair dont l'utilisation permet de mettre fin à l'appétit dévorant du loup et plus généralement à l'engloutissement monstrueux. Elle a, comme le cornet d'ivoire des nourrices de *Robert le Diable*, une fonction sacrificielle puisqu'elle attire la

---

<sup>1327</sup> *Robert le Diable*, éd. et trad. Élisabeth GAUCHER, Paris, Champion (CCMA), 2006, v. 170-1. La citation est à lire en I. 3. 1 Mime et déguisement, p. 137.

<sup>1328</sup> Sur le rôle de la pierre pour se protéger contre la dévoration, lire plus haut en III. 1. 4 Empêcher la dévoration du loup-garou, p. 369-381.

<sup>1329</sup> Lire plus haut, en II. 4 Garous, striges et *estries* : la dévoration intérieure, p. 281-299.



dévoration sur elle en lieu et place de la victime. Dans un autre contexte, le bouclier des *berserkir* semble avoir également une fonction de substitut, en permettant, par une morsure, de canaliser la rage et, ainsi, empêcher le guerrier d'être submergé. Nous avons pu voir également que le bruit joue également un rôle dans la protection contre la dévoration, en un procédé similaire à celui du son des cloches. Le bruit acquiert alors une dimension spatiale et apotropaïque, donnant un air de prise de possession du sol à ce qui nous semble être un rite de protection contre la dévoration.

Porter notre attention sur la pierre dans les croyances au loup-garou nous a enfin permis de distinguer une troisième composante dans l'articulation des principes liés à la dévoration. Au dévorant et au dévoré, nous avons ainsi pu ajouter le principe nourricier se caractérisant par un rapport excluant avec le principe dévorant. Isoler ce principe nourricier, incarné par une mère ou une nourrice, va nous conduire à axer désormais notre réflexion sur l'importance du loup dans les croyances au loup-garou ayant trait à l'enfance. Il est en effet de notoriété publique que le loup(-garou) est un grand dévoreur d'enfant, ainsi que le comte de Foix se plaisait déjà à le rappeler à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1330</sup>. Cette mort dévorante du nourrisson peut se définir comme une superposition de la mort et de la naissance, comme une indissociation des deux seuils de l'existence. En effet, en lien avec la naissance, il nous semble que se pose la question du lieu physique dans lequel arrive le nourrisson, qu'il s'agit de protéger, voire peut-être même d'établir comme on détermine les frontières d'un lieu lors d'une prise de possession du sol. Avant toute chose, nous porterons cependant notre attention sur le lieu même de la dévoration, la gueule du loup, ambivalente, puisque de dévorante elle peut devenir protectrice, se faire salvatrice et permettre donc la séparation du seuil de la naissance de celui, dévorant, qu'est la mort.

---

<sup>1330</sup> GASTON FÉBUS, *Livre de Chasse*, édité avec introduction, glossaire et reproduction des 87 miniatures du manuscrit 616 de la Bibliothèque nationale de Paris par Gunnar TILANDER, Karlshamn, EG Johanssons Boktryckeri, 1971, p. 96, chap. 10. Pour la citation, lire plus haut en I. 1. 3 (Loup-) Garou, p. 71.



## III. 2 La peau du loup : un Double réversible

Constitit et cauda teneris blanditur alumnis  
Et fingit lingua corpora bina sua<sup>1331</sup>.

Pour étudier le rapport du garou à la naissance durant le Moyen Âge, il convient de rappeler qu'il règne, dans les milieux savants, une certaine ignorance sur la venue au monde du nourrisson. En effet, la science médiévale de l'accouchement est essentiellement tirée de traités commentés de l'Antiquité et Michel Salvat nous rappelle que même un savant comme Barthélémy l'Anglais « puise ses connaissances chez Hippocrate et ses continuateurs et commentateurs », qu'il « est muet sur l'accouchement<sup>1332</sup> ». De fait, les hommes n'ont pas le droit d'assister à la naissance<sup>1333</sup>. L'art d'aider à la mise au monde est lui-même suspect aux yeux de l'Église : il relève essentiellement de la tradition orale et les pratiques des sages-femmes sont condamnées par le concile de Tours en 1163<sup>1334</sup>. Il faut attendre le début du XVI<sup>e</sup> siècle pour voir naître des traités d'obstétrique comme le *Rosengarten* d'Eucharius Rösslin<sup>1335</sup> (1470-1526), imprimé en 1513, et sa traduction française éditée en 1586<sup>1336</sup>. Cependant, le *Rosengarten* s'inspire lui aussi du traité de gynécologie de Muscio, datant du V<sup>e</sup> siècle. S'il connaît un grand succès au XII<sup>e</sup> siècle, qu'il est abondamment copié, le traité de Muscio est lui-même une adaptation en latin du *Traité sur les maladies des femmes* du grec Soranos d'Ephèse<sup>1337</sup> datant, lui, du II<sup>e</sup> siècle de notre ère.

D'autre part, il est nécessaire de se remémorer que pendant très longtemps la mort et la naissance ne sont pas des seuils aussi dissociés qu'ils peuvent le paraître aujourd'hui. La mort en couche, de la mère et /ou du nourrisson, est courante :

---

<sup>1331</sup> OVIDE, *Les Fastes*, t. 1 (Livres 1-3), éd. et trad. Robert SCHILLING, Paris, Les Belles Lettres, 1992, Livre 2, v. 417-8. Traduction : « Elle s'arrête, caresse avec la queue les tendres nourrissons et, de sa langue, façonne leurs corps ».

<sup>1332</sup> SALVAT Michel, « L'accouchement dans la littérature scientifique médiévale », *Senefiance*, 9, p. 88-106, ici p. 90.

<sup>1333</sup> MÉNAGER Céline, « Dans la chambre de l'accouchée : quelques éclairages sur le déroulement d'une naissance au Moyen Âge », *Questes*, 27, 2014, p. 35-45 ; LAURENT Sylvie, *Naître au Moyen Âge. De la conception à la naissance : la grossesse et l'accouchement (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Le Léopard d'Or, 1989 ; SALVAT Michel, « L'accouchement », art. cité, p. 97.

<sup>1334</sup> SALVAT Michel, « L'accouchement », art. cité, p. 92.

<sup>1335</sup> EUCHARIUS RÖSSLIN, *Der Swangern Frauen vnd Hebammen Rosengarten*, Straßburg, Martin Flach, 1513.

<sup>1336</sup> PAUL BIENASSIS, *Des divers travaux et enfantemens des femmes*, Paris, Bonfons, 1586.

<sup>1337</sup> SORANOS D'EPHÈSE, *Maladies des femmes*, éd. et trad. Paul BURGUIÈRE, Danielle GOUREVITCH et Yves MALINAS, Paris, Les Belles Lettres, 1988. Selon Brigitte MAIRE, le traité de Muscio n'est pas une simple traduction, mais relève d'une véritable adaptation visant à perpétuer l'œuvre de Soranos et à rendre le texte accessible au public du V<sup>e</sup> siècle (MAIRE Brigitte, « *Gynaecia Muscionis*. Réincarnation des Γυναικεία de Soranos ou naissance d'un traité ? », in Véronique DASEN (dir.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1<sup>er</sup> décembre 2001*, Fribourg / Göttingen (*Orbis Biblicus et Orientalis*, 203), 2004, p. 317-323).

Aucunes fois la femme as comme naturel de rendre lenfant au monde hors du ventre et lors sourvient grant peine et grant travail à la femme cy tant que souvent lenfant perist et meurt au ventre de sa mère. Et aucunes fois la mère en meurt<sup>1338</sup>.

De cette fragilité de l'incarnation de l'enfant témoignent également les nombreux charmes qui ne visent pas seulement à atténuer la douleur, mais aussi à permettre à la grossesse d'arriver à terme sans drame. Pour ce faire, ils s'adressent souvent à la matrice, à l'utérus, comme à une entité personnifiée. Ainsi, des gemmes visant à protéger la matrice furent produites en grand nombre aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de notre ère et diffusées dans tout l'empire romain<sup>1339</sup>. Si l'usage de ces gemmes utérines est principalement répandu en Méditerranée orientale, dans les Balkans et vers la Mer Noire, on en a trouvé une en Angleterre datant du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>1340</sup>. Cela prouve bien que les croyances faisant de la matrice un organe vivant sont largement répandues.

Cependant, là encore, les connaissances des érudits médiévaux sur la matrice et le placenta ne sont pas issues de l'observation des savants, mais elles sont en grande partie héritées de l'Antiquité. Quelle que soit l'époque, les textes insistent sur le fait que la matrice est vagabonde. Ainsi, au premier siècle de notre ère, le médecin Arétée de Cappadoce affirme, comme le faisait du reste déjà Platon dans le *Timée*<sup>1341</sup>, qu'il s'agit d'un « être vivant (*zôon*) dans un être vivant (*zôon*)<sup>1342</sup> », à l'odorat très sensible et qui vagabonde dans le corps de la femme. Ces croyances ont encore cours durant le Moyen Âge. En effet, un charme écrit au début du XIV<sup>e</sup> siècle en moyen haut allemand – mais consigné en alphabet hébraïque en marge du *Sefer ha' Assufot* – rend bien la croyance en une matrice vivante et mobile, qui semble, qui plus est, avoir une certaine indépendance. Le manuscrit n'est pas daté, mais le charme figure à côté d'une lettre de divorce de la ville de Worms de 1307 :

---

<sup>1338</sup> Paris, BNF fr. 2043, folio 96. Cité par LAURENT Sylvie, *op. cit.*, p. 219.

<sup>1339</sup> DASEN Véronique, « Représenter l'invisible. La vie utérine et l'embryon sur les gemmes magiques », in Véronique DASEN (dir.), *L'embryon humain à travers l'histoire. Images, savoirs et rites, Actes du colloque international de Fribourg, 27-29 octobre 2004*, Gollion, Infolio éditions, 2007, p. 41-64, ici p. 42.

<sup>1340</sup> WRIGHT R. P., « A Graeco-Egyptian amulet from a Romano-British site at Welwyn », *The Antiquaries Journal*, 44, 1964, p. 143-146.

<sup>1341</sup> PLATON, *Œuvres complètes X, Timée – Critias*, éd. et trad. Albert RIVAUD, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 227, §91c : « Chez les femelles, ce qu'on nomme la matrice ou utérus est, en elles, comme un vivant (ζῶον) possédé du désir de faire des enfants. Lorsque pendant longtemps et malgré la saison favorable, la matrice est demeurée stérile, elle s'irrite dangereusement ; elle s'agite en tous sens dans le corps, obstrue les passages de l'air, empêche l'inspiration, met ainsi le corps dans les pires angoisses et lui occasionne d'autres maladies de toutes sortes. »

<sup>1342</sup> ARÉTÉE DE CAPPADOCE, *Des causes et des signes des maladies aiguës*, trad. T. H. LAENNEC, éd. Mirko D. GRMEK, Genève, Droz, 2000, p. 61-62, chap 11 : « Au milieu des os coxaux de la femme est placée la matrice, viscère féminin, presque animalisé, car il se meut de lui-même çà et là vers les flancs, se porte tantôt vers les parties supérieures sous le cartilage du sternum, tantôt vers les côtés, à droite ou à gauche, vers le foie ou les viscères abdominaux, tantôt, et plus volontiers encore, vers les parties inférieures ; et pour le dire en un mot c'est un organe tout vagabond. Il est agréablement affecté par les bonnes odeurs et va au-devant d'elles ; il supporte au contraire les mauvaises avec peine et les fuit. Au total la matrice est chez la femme comme un être vivant dans un autre. »

Utérus, apaise-toi ! Tu as mon âge. Si tu me mènes à la mort, tu seras enterré avec moi. Un livre s'appelle Bible. Utérus, couche-toi ! Tu dois te coucher à la place qui est la tienne ! La puissance du saint (Dieu) te l'ordonne. *Vermut, hebe mut et lige mut, fige* ! Et que *vilia tara* parte sous ma semelle ! Sous elle, je le peux supporter. Là-dessous coule un lac sans fond, dedans va un poisson sans écailles. Mange-le et oublie tout ce qui n'est qu'humain !  
Trois ondines étaient assises là, dans le sable. Elles eurent aussitôt mes entrailles. L'une les apaise, l'autre les redresse, l'autre les tire sans cesse. *Vilius evilius, viliatar alia*. Que *vilia tara* se rompe en deux ! Je ferai pénitence pour l'utérus. Que ce soit vrai, au nom de Dieu ! Amen<sup>1343</sup>.

Le charme donne à la matrice personnifiée les noms de *Vermut, Hebe mut* et *Lige mut*. Les deux premiers noms sont explicables et sont à mettre en relation avec des figures maternelles : la mère et la nourrice. *Mut* est un diminutif de *Mutter*, « mère ». *Vermut* correspond à l'allemand *Bärmutter*, ou *Gebärmutter*, qui est l'utérus, la matrice, et signifie littéralement « Mère de naissance », *i.-e.* « mère qui donne naissance » (cf. l'allemand *gebären*, « donner naissance à »)<sup>1344</sup>. Le second terme nommant la matrice dans le charme est *Hebe mut* et rappelle l'allemand *Hebamme*, « la nourrice ». Il renvoie donc probablement à la « mère qui nourrit ». Peut-être faut-il y voir une référence à de possibles Doubles habitant la femme enceinte ? Quoiqu'il en soit, les formules magiques allemandes impliquant l'utérus (*Gebärmutter*) permutent souvent ce nom avec *Mutter*, mère, et une *Histoire de la sorcellerie* en allemand publiée au XIX<sup>e</sup> siècle confond encore *Gebärmutter*, « utérus », et *Hebamme*, c'est-à-dire « nourrice » dans une formule de conjuration de la matrice<sup>1345</sup>. Pour le charme en alphabet hébraïque du XIV<sup>e</sup> siècle, il convient de noter que la matrice peut être néfaste tant pour la mère que pour l'enfant : « Si tu me mènes à la mort, tu seras enterré avec moi » ; et qu'elle peut se faire anthropophage : « Là-dessous coule un lac sans fond, dedans va un poisson sans écailles. Mange-le et oublie tout ce qui n'est qu'humain ! » Cet aspect négatif et dévorant de la matrice peut être mis en relation avec les rites visant à protéger, d'une part, de la dévoration des striges qui attaquent leur proie depuis l'intérieur même du corps de celle-ci et, d'autre part, avec ceux empêchant les striges de pénétrer dans la pièce où se trouve le nouveau-né<sup>1346</sup>.

<sup>1343</sup> MÜLLER Aloys, « Ein mit hebräischen Buchstaben niedergeschriebener deutscher Segen gegen die Bärmutter », *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, I, 1876, p. 473-478. Pour la datation l'auteur de l'article signale, p. 473, que le texte figure à côté d'une lettre de divorce écrite à Worms en 1307. Lire aussi : HOWARD J. A., « Der Bärmuttersegen wieder entdeckt », *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 108, 1979, p. 252-258. Traduction Claude LECOUEUX (*Mondes parallèles. L'univers des croyances au Moyen-Âge*, Paris, Champion (CCHC Essais), 1997, p. 110).

<sup>1344</sup> On notera que l'alternance *Ver-* et *Bär-* se rencontre aussi pour le loup-garou, que le théologien strasbourgeois Johannes Geyler von Kaysersberg appelle *Bärwolf* dans son *Emeis*, ainsi que dans le *Variloquus*, un dictionnaire latin-allemand du XV<sup>e</sup> siècle. Ces deux textes sont à lire plus haut, I. 1. 2 *Wer(e)wolf*, p. 55-69.

<sup>1345</sup> SOLDAN Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Hexenprozesse neu bearbeitet von Heinrich Heppe*, Stuttgart, J. C. Cotta, 1880 (réimp. Brême, Outlook, 2011), p. 478.

<sup>1346</sup> Lire plus haut, en II. 4 Garous, striges et *estries* : la dévoration intérieure, p. 281-299.

Courante, la mort bébé *ex-* ou *in-vitro* constitue une conjonction de la naissance et de la mort, une indissociation des seuils de l'existence, ce qui est illustré par des formules visant à favoriser la naissance et qui assimile la matrice à la tombe. Ainsi, au V<sup>e</sup> siècle de notre ère, une formule chrétienne, ou du moins christianisée, visant à favoriser la naissance, interpelle l'embryon en le comparant à Lazare dans sa tombe : « Sors de ta tombe, Christ t'appelle ». Cette formule citée également dans les traités de médecine du Moyen Âge<sup>1347</sup> assimile la matrice à la tombe, et donc la naissance à une sortie du monde des morts.

Or, l'omniprésence des ogres et du loup dans les contes pour les enfants du XIX<sup>e</sup> siècle et les croyances populaires tardives témoignent du fait que cette mort infantile peut être personnifiée par une créature dévorante. Nous nous sommes donc demandés si la matrice nocive pour le fœtus avait pu être représentée par un loup. À première vue, il apparaît que non, du moins pas directement. En effet, à notre connaissance, le lien du loup au placenta et à la matrice n'est jamais évoqué directement dans notre corpus médiéval, mais plusieurs documents indiquent que le lien du placenta et de la matrice au garou existait déjà au moins au niveau inconscient. De fait, il nous est nécessaire de ne pas s'en tenir aux représentations placentaires et matricielles réelles pour aborder la confrontation imaginaire du nourrisson à la dévoration.

Il est possible toutefois de tisser un parallèle entre cette entité matricielle, vagabonde et ambiguë quant à son rôle dans la gestation de l'enfant, et le monstre dévorant l'enfant qu'est le loup. Les langues germaniques nous semblent en effet véhiculer cette hypothèse. Le nom du loup en moyen haut allemand est *wolf* ou *wulf*, ou encore *wlf*. Quel est son féminin ? Le dictionnaire de moyen haut allemand de Mathias Lexer donne *wülpinne*, *wülpe*, *wülvinne*, *wülvin* avec un exemple de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1348</sup>, mais le terme est différent en vieil haut allemand. En effet, l'*Althochdeutsches Wörterbuch* de Gerhard Köbler indique *Wulfa*<sup>1349</sup> que l'on peut alors rapprocher alors du latin *Vulva*, qui peut avoir le sens générique d'enveloppe<sup>1350</sup>, comme la peau. C'est en ce sens que Pline utilise le mot dans son Histoire Naturelle en parlant du chapeau des champignons :

---

<sup>1347</sup> OLSEN L. T., « Charms and prayers in medieval medical theory and practice », *Society for Social History of Medicine* 16, 2003, p. 343-366. Cité par MASTROCINQUE Attilio, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris, Editions de la BNF, 2014, p. 535 et par DASEN Véronique, « Représenter l'invisible », art. cité, p. 62.

<sup>1348</sup> LEXER Mathias, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, t. 3, Leipzig, Hirzel, 1872-1878, entrées « wülpe », « wülpinne » et « wülvinne, wülvin ». En ligne, 29. 04. 2017, <http://woerterbuchnetz.de/Lexer>.

<sup>1349</sup> KÖBLER Gerhard, *Althochdeutsches Wörterbuch*, entrée « wulfa ». [En ligne, 19. 08. 2016, <http://www.koeblergerhard.de/ahdwbhin.html>].

<sup>1350</sup> GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. dir. Pierre FLOBERT, Paris, Hachette, 2000, entrée « vulva, volva ». En norrois, le nom de la sorcière, ou plutôt de la magicienne, est *völva*, et dérive de *völr*, nom de son bâton, mais qui peut aussi désigner son double, ou son pouvoir magique.

*Vuluam* enim terra ob hoc prius gignit, ipsum postea in *uulua*, ceu in ovo est luteum, nec tunicae minor gratia in cibo infantis boleti. Rumpitur haec primo nascente, mox increscente in pediculi corpus absumitur, raro umquam geminis ex uno pede<sup>1351</sup>.

Ce type de champignon appartient aujourd'hui encore à la famille des volvacées.

Le rapprochement, fondé sur une quasi homophonie de *wulfa* et *vulva*, est hasardeux, mais il est peut-être bon de rappeler également que le mot *lupa* a, lui aussi, désigné la prostituée avant de désigner la louve<sup>1352</sup>. La gestation et la naissance ont fixé un imaginaire dévorant, cela est connu, et les illustrations que l'on trouve dans un manuscrit datant du IX<sup>e</sup> siècle [Figure 6], contenant la traduction que Muscio a faite du traité de Soranos d'Ephèse, traduisent cette imaginaire en images. On y voit un fœtus entouré d'un placenta ou d'une matrice dont la représentation est inhabituelle et évoque une tête de loup vue de face, notamment à cause des trompes représentées comme des oreilles pointues. De sorte que l'enveloppe pourrait, avec un peu d'imagination, ressembler à une tête de loup ou de chien.



Figure 6 : Brussels, Bibliothèque royale inv. 3714

<sup>1351</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle XXII*, éd. et trad. Jacques ANDRÉ, Paris, les Belles Lettre, 1970, p. 54-5, §93. Traduction : « La terre en effet produit d'abord la volve, puis le « bolet » dans la volve, comme est le jaune dans l'œuf, et cette enveloppe n'est pas moins utile à la nutrition du jeune « bolet ». Elle se rompt dès qu'il paraît, puis, à mesure qu'il croît, elle se transforme en pédicule ; il est rare qu'on trouve deux spécimens sur un seul pied. »

<sup>1352</sup> Le nom de la louve étant à l'origine *lupus femina*. Lire plus haut en II. 3. 2 le loup(-garou), une figure du mal-aimé, p. 264.

Dans un premier temps, nous reviendrons sur l'ambiguïté symbolique de la gueule du loup. En effet, tout comme la matrice protégeant et pouvant nuire au bébé, la gueule du loup, si elle semble *a priori* être mortelle, se révèle souvent salvatrice pour l'enfant. Nous verrons par ailleurs que ce phénomène salvateur touche également la peau du loup dont on enveloppe le nourrisson et le nom du loup que l'on donne au bébé. L'ambiguïté symbolique créant un parallèle entre la gueule du loup et la matrice nous mènera, dans un second temps, à analyser le rapport du loup au placenta et à la matrice. Les croyances populaires affirment en effet que le loup dévore le ventre des femmes enceintes pour se libérer du varouisme. Cette coutume nous semble pouvoir être mise en relation avec le thème du « don au loup », selon lequel il faut donner à manger à l'animal, le plus souvent du pain, pour faire cesser la dévoration. Nous verrons que le don au loup trahit, d'une part, une problématique de l'enveloppe et de la corporéité du monstre, et d'autre part, que cette problématique relève du Double, que l'imaginaire a fixé sur le placenta, et plus précisément sur la coiffe amniotique dont les diverses dépouilles et Doubles de peau rencontrés au cours de cette thèse semblent être des rationalisations. Enfin, nous reviendrons sur l'importance de la peau de loup protectrice. Les données sur la coiffe amniotique et le nourrisson sont peu nombreuses pour le Moyen Âge, sans doute parce qu'elles relèvent essentiellement de la tradition orale. En revanche, il a été reconnu que la peau surnaturelle des guerriers renvoie elle aussi aux croyances ayant trait à la coiffe placentaire. Par l'exemple du guerrier, il s'agira donc de déterminer comment s'exprime la valeur protectrice de cette dépouille, rationalisation de la coiffe et du Double, à savoir par une variation de la corporéité et de la densité du corps humain qu'elle enveloppe.

### **III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, entre enfer masticatoire et cavité salvatrice**

Au Moyen Âge, la mentalité populaire et les ecclésiastiques s'accordent sur le caractère diabolique, maléfique et dévorant du loup. De sorte que le critique Gherardo Ortalli peut affirmer qu'« avec le loup, nous sommes vraiment à la disparition presque totale des connotations positives. Je ne crois pas qu'une situation analogue de radicale condamnation se vérifie pour un autre animal, même pas pour le serpent, qui renvoie le plus directement au démon<sup>1353</sup>. » De fait, dans un premier temps, nous montrerons, d'une part, que la dévoration du loup est telle, qu'il en vient parfois, sinon à s'engloutir lui-même, du moins à se mordre, et, d'autre part, qu'il a pu être considéré comme une maladie dévorante, tant dans le domaine

---

<sup>1353</sup> ORTALLI Gherardo, « Animal exemplaire et culture de l'environnement : permanences et changements », in Jacques BERLIOZ et Marie Anne POLO DE BEAULIEU (dir.), *L'animal exemplaire du Moyen Âge, I<sup>er</sup>-XI<sup>e</sup> siècles*, Rennes, PU Rennes, 1999, p. 41-50, ici p. 47.



roman que scandinave. Dans un second temps, nous verrons que tout la charge dévorante du loup se concentre, c'est logique, dans la gueule du fauve.

Si le portrait ainsi dressé de cet animal se révèle effectivement bien sombre, il convient toutefois de noter que la représentation du loup comme un être exclusivement négatif a, plus récemment, été remise en cause. De plus, on le sait, le loup, et peut-être plus souvent les louves, ont parfois un rôle protecteur et nourricier. Ce renversement symbolique de l'animal dévorant connaît plusieurs illustrations tant antiques (Rhea Silvia, Leto) que médiévales (*Wolfdietrich*) et modernes (Kipling, Livre de la Jungle). La double symbolique du loup, à la fois dévorant et nourricier, est connue. Cependant, dans un troisième temps, nous souhaitons, au sein de cette ambiguïté symbolique, mettre au jour un certain nombre de correspondances. Que l'enfant soit enlevé dans la gueule du loup, qu'il soit enveloppé dans une peau de loup, ou qu'il reçoive, comme prénom, le nom « Loup », cela n'a qu'un seul but : en faire un loup. Se révèle donc une équivalence de fonction entre la gueule du loup, sa peau et son nom. Par ailleurs, sur la base de ces correspondances, nous apporterons une confirmation de l'hypothèse selon laquelle nous pensions que le déguisement pouvait être une forme non-culinaire de dévoration<sup>1354</sup>. Il en ressort que la tournure lupine, c'est-à-dire l'incarnation du garou-loup, déguisement ou métamorphose, est, elle aussi, une forme de dévoration : Être fait loup, c'est selon nous, avant toute chose, être dévoré par le loup, et cela suggère un nouvel éclairage sur les cas d'enlèvements d'un enfant par un loup que se plaît à décrire la littérature médiévale.

### *Le lupus et l'autophagie du loup*

Au cours de ce travail, nous avons rencontré certains garous dans des contextes évoquant une maladie – quoique la lycanthropie ne soit pas ici notre sujet<sup>1355</sup> – comme, au xv<sup>e</sup> siècle, le Fiévreux des *Miracles de sainte Geneviève* de Clotilde de Sennewaldt<sup>1356</sup> ou bien, au x<sup>e</sup> siècle, l'étonnant châtement frappant l'amant de l'épouse du saint Gengulf<sup>1357</sup>.

---

<sup>1354</sup> Lire plus haut, en I. 2 Les crypto-garous, p. 108.

<sup>1355</sup> Sur le discours savant sur la lycanthropie depuis les Grecs jusqu'au Moyen Âge : BALIN Pascal, « Diagnostic : lycanthrope », in Olivier BIANCHI, Philippe MUDRY et Olivier THÉVENAZ (dir.), *Mirabilia – Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique. Actes du colloque international de Lausanne, 20-22 mars 2003*, Bern, Peter Lang (Echo 4), 2004, p. 295-305.

<sup>1356</sup> CLOTILDE DE SENNEWALDT, « *Les Miracles de sainte Geneviève* » neu herausgegeben nach der einzigen Handschrift 1131 der Parsier Bibliothek Sainte Geneviève. Ein Beitrag zur Geschichte des Heiligenspieles im mittelalterlichen Frankreich, Hildesheim, Verlag Dr. H. A. Gerstenberg, 1975. Sur ce personnage, lire plus haut, en I. 1. 3 (Loup)-garou, p. 88-89.

<sup>1357</sup> Dieu en effet liquéfie les entrailles de l'amant. HROTSVITA DE GANDERSHEIM, *Passio sancti Gongolfi martiris. Opera*, éd. Paul VON WINTERFELD, Berlin, MGH, 1902, p. 48, 469-70 : « *Viscera sed subito profudit caelitus acta, / Pridem laetitia quae fuerant tumida* ». Traduction Monique GOULLET (HROTSVITA DE GANDERSHEIM,

Rappelant le mode d'action des striges et des lamies, la dévoration depuis l'intérieur du corps de la victime<sup>1358</sup>, ce châtement de l'épouse adultère de Gengulf qualifié de scatologique par Claude Sterckx<sup>1359</sup> est peut-être une lecture chrétienne d'une croyance païenne : la dévoration lupine comme maladie.

De fait, dans l'imaginaire médiéval, la propension du loup à la dévoration est telle que le nom de l'animal est devenu celui d'une maladie dévorante : le *lupus*. Or, les maladies ont pu, au Moyen Âge, être considérées comme des « entités actives<sup>1360</sup> ». En ce sens, comme incarnation d'une dévoration surnaturelle, le *lupus* tient du garou. De fait, les maladies sont de véritables manifestations du surnaturel. En effet, si l'Antiquité gréco-latine faisait de certaines maladies des malédictions divines, comme les épidémies que déclenche Apollon avec ses flèches, certains êtres malfaisants du Moyen Âge issus de ce qu'il est convenu d'appeler la petite mythologie étaient tenus pour responsables des maladies touchant aussi bien les humains que les animaux. Le mode d'action employé par ces êtres est souvent la morsure, ce que les langues germaniques ont conservé dans leur lexique. Cette croyance est bien attestée chez les anciens Scandinaves et, selon Régis Boyer, « des choses ou des êtres malfaisants agissent par morsure se retrouve jusqu'à nos jours [dans les langues scandinaves]<sup>1361</sup> ». Le norvégien désigne la nausée ou le vomissement par le substantif *hugbit*, soit « morsure du *hugr*<sup>1362</sup> ». De même, l'allemand moderne garde encore traces de ces croyances. Comme le rapporte Claude Lecouteux<sup>1363</sup>, le lumbago se dit *Hexenschuß*, c.-à-d. « tir de la sorcière » et son équivalent médiéval était *Alpschuß*, c.-à-d. « tir de l'elfe », tandis que le cauchemar est encore aujourd'hui le « rêve de l'elfe », *Albtraum*, ou la « pression de l'elfe », *Albdruck*.

En ancien et moyen français, la maladie que le mot *loup* peut désigner est le chancre ou l'ulcère rongeur, maladie dont la principale caractéristique est, on s'y attend, d'être dévorante. Le *Godefroy* en donne la définition qui suit :

---

*Œuvres poétiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 90) : « Par un soudain miracle il se vit arracher les entrailles / Qui de plaisir jadis s'étaient souvent enflées ». Selon Monique GOULLET (*Ibidem*, p. 60, note 1), la chanoinesse de Gandersheim « joue pudiquement sur les deux sens du mot *viscera* : au sens propre le terme désigne les « viscères », au sens figuré, il désigne le siège de la vie et des sentiments, le « cœur ». Elle édulcore élégamment le texte-source ».

<sup>1358</sup> Sur la dévoration intérieure, lire en II. 4 Garous, striges et estries : la dévoration intérieure, p. 281-299.

<sup>1359</sup> STERCKX Claude, *Mythologie du monde celtique*, Paris, Hachette, 2009, p. 258.

<sup>1360</sup> LECOUEUX Claude, « Les marches de l'au-delà », in Daniel JAMES-RAOUL, Olivier SOUTET (dir.), *Par les mots et les textes. Mélanges offerts à Claude Thomasset*, Paris, PUPS, 2005, p. 483-492. *Enzyklopädie des Märchens*, éd. Kurt RANKE, Rolf Wilhelm BREDNICHET *alii*, Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1996, t. 8, col. 338-346, entrée « Krankheit ».

<sup>1361</sup> BOYER Régis, *Le monde du Double. La magie chez les anciens Scandinaves*, Paris, Berg International, 1986, p. 37.

<sup>1362</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>1363</sup> LECOUEUX Claude, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1997, p. 148-151. D'autres exemples sont donnés pour les langues scandinaves. Pour le lumbago, le passage du terme moyen haut allemand *alp* à celui de *Hexe* en allemand moderne témoigne de la diabolisation des êtres infligeant les maladies.

Loup, *lou, leu*, s. m., nom donné autrefois à certains ulcères rongeurs [...] gangreneux, que l'on comparait à des loups dévorants<sup>1364</sup>.

Nous ne pouvons dire à quelle époque s'est effectué le parallèle entre l'animal et le chancre, mais le *Gaffiot* ne donne aucune définition de maladie ni à *lupus* ni à ses dérivés, de sorte qu'il est probable que la maladie nommée *loup* soit issue de l'imaginaire médiéval et de la tradition orale.

À l'entrée « loup », le *Dictionnaire de l'ancienne langue française* de Frédéric Godefroy donne un exemple montrant très clairement le parallèle établi entre l'animal et ce mal : « Li leus est maladie qui mangue char et os, et met a nient le membre ou il se prent. » (ms. Berne 697, f°99r°)<sup>1365</sup>. La maladie nommée « loup » s'en prend donc avant tout aux jambes<sup>1366</sup> comme l'affirme également dans sa *Practique* Bernard de Gordon, mort avant 1330 : « car chancre sicomme nous dirons cy après vient plus es parties basses et l'appelle on aultrement loup<sup>1367</sup> ». Vers 1480, l'information apparaît encore dans l'*Esope* de Julien Macho où l'on apprend que « le bossu tomba par terre et le portier lui trouva ung loup en la jambe<sup>1368</sup> ». Avec le chancre *lupus*, nous retrouvons donc le lien entre le loup et une démarche particulière. De plus, il faut attendre que le mal guérisse de lui-même. En effet, le médecin anglais John Gower écrit entre 1376 et 1379 : « Phisque conte d'un grief mal q'est appellé le loup roial ; Cil guaste toute medicine Et si n'en guarist au final<sup>1369</sup>. » La chercheuse Karine van't Land signale que le parallèle entre le loup et cette maladie est basé sur la voracité : « *Voracity is the central similarity between the animal disease lupus (or herpes) and the wolf in zoological texts. Lupus was a fast growing ulcer, and by far the most dangerous animal disease. [...] Lupus gluttony was such, that the disease even ate itself*<sup>1370</sup>. »

---

<sup>1364</sup> GODEFROY Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> siècle au XI<sup>e</sup> siècle*, t. 5, Genève, Slatkine Reprints, 1982, entrée « loup ».

<sup>1365</sup> *Ibidem*.

<sup>1366</sup> Par exemple, chez CLOTILDE DE SENNEWALDT, « *Les Miracles de saint Geneviève* » *neu herausgegeben nach der einzigen Handschrift 1131 der Pariser Bibliothek Sainte Geneviève. Ein Beitrag zur Geschichte des Heiligenspieles im mittelalterlichen Frankreich*, Hildesheim, Verlag Dr. H. A. Gerstenberg, 1975 : « Je chié souvent du mal Saint Lou, J'ay cors, j'ay le fil, j'ay le lou ».

<sup>1367</sup> BERNARD DE GORDON, *La Practique de maistre Bernard de Gordon appellee Fleur de lys en medecine*, Lyon, s. n., 1495, I, 18.

<sup>1368</sup> JULIEN MACHO, *L'Esope*, éd. Pierre RUELLE. *Recueil général des Isopets*, t. 3, Paris, A. et J. Picard (SATF), 1982, p. 240.

<sup>1369</sup> JOHN GOWER, *Mirour de l'omme*, in *The Complete Works of John Gower*, édité par G. C. MACAULAY, Oxford, Clarendon Press, 1899, tome 1, p. 2-334, ici p. 99.

<sup>1370</sup> VAN'T LAND Karine, « Animal allegory and surgical texts », in A. VAN DEN ABEELE (dir.), *Bestiaires médiévaux, nouvelles perspectives sur les manuscrits et les traditions textuelles, XI<sup>e</sup> colloque de la Société Internationale Renardienne (Louvain-la-Neuve, 19-22.8.2003)*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2005, p. 201-212, ici p. 210. Nous traduisons : « La voracité est la similarité la plus importante entre la maladie animale *lupus* (ou herpes) et le loup dans les textes zoologiques. Le *lupus* était un ulcère à la croissance très rapide, et, de loin, la maladie animale la plus dangereuse. [...] La gloutonnerie du *lupus* était telle, que la maladie finissait par se dévorer elle-même. »

La dévoration du loup-chancré s'ancre, en vérité, dans une « mythologie » de l'animal et peut trouver, sinon une explication, du moins des parallèles, d'une part, dans l'autophagie du loup à la chasse rapportée par les bestiaires médiévaux et, d'autre part, dans sa capacité à « dévorer » la voix humaine, à paralyser sa proie.

L'autophagie du loup-chancré a, en effet, son équivalent dans les bestiaires, lesquels attirent notre attention sur un thème que nous avons déjà rencontré à plusieurs reprises : la démarche particulière du loup. Les bestiaires nous apprennent, d'une part, que le loup n'a pas de force dans les jambes<sup>1371</sup>, comme les malades atteints du chancre, et d'autre part, non pas qu'il dévore ses propres membres – l'analogie complète eût été trop facile – mais qu'il les mord dans certaines situations. Dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, Richard de Fournival compare les natures de la femme et de la louve dans son *Bestiaire d'Amour*. Il emprunte indirectement au *De Bestiis* du pseudo Hugue de saint-Victor ses informations sur le loup pour déterminer le troisième et dernier trait qu'elles ont en commun est le suivant :

Et la tierce, si est que quant il entre en une bergerie tout le plus coïement qu'il puet, s'il avient que aucuns rainsiaus brise desous son piet qui noise fache, si s'en venge a son piet meisme et le mort mout angoisseusement<sup>1372</sup>.

Loup se mord donc la patte lorsqu'il fait trop de bruit. Quoi qu'étrange, cette information figure aussi dans plusieurs bestiaires, et notamment dans celui, anonyme, de Cambrai datant environ de 1260 :

La nature dou leu si est que, quant il voit premiers .i. home anchois que li hons le voie, li hons en pert de se forche et de se vois et converso. *Et quant il effosse*<sup>1373</sup> *par nuit et fait noise au passer, il mort sen pied*<sup>1374</sup>.

En plus de l'autophagie du loup, ce bestiaire anonyme relaie également la croyance, plus courante, selon laquelle cet animal et sa proie sont liés par un jeu de regard. Le premier des deux voyant l'autre le prive de sa voix ou de sa force.

La nécessité pour le loup de tisser un lien avec sa proie revient dans d'autres ouvrages rapportant également l'autophagie du loup-animal et sa faculté à voler les forces de sa proie humaine, notamment dans un bestiaire, s'inscrivant dans la tradition du *Physiologus* antique,

---

<sup>1371</sup> Par exemple dans la version longue du *Bestiaire* attribué à Pierre de Beauvais : « Li leus est fors el pis et foibles es rains. Et si est de tel nature que il ne puet flecir son cieuf ariere por sen col, qu'il est tant roit ; et quant li leus se regarde por veïr deriere soi par aucune cose, il torne tot son cors » (PIERRE DE BEAUVAIS (version longue attribuée à), *Le Bestiaire*, éd. Craig BAKER, Paris, Champion (CFMA), 2010, p. 225).

<sup>1372</sup> RICHARD DE FOURNIVAL, *Le Bestiaire d'Amour et la Response du Bestiaire*, éd. et trad. Gabriel BIANCIOTTO, Paris, Champion (CCMA), 2009, §5, l. 35-59.

<sup>1373</sup> *Effosser* : vagabonder.

<sup>1374</sup> *Le Bestiaire de Cambrai (1260)*, éd. et trad. Jean-François KOSTA-THÉFAINE, Rouen, Christophe Chomant, (d. l.), 2010, p. 76. Nous soulignons.

et qui est à peu près contemporain de celui de Cambrai. Il s'agirait d'un bestiaire contemporain de celui de Pierre de Beauvais, datant donc des environs de 1260 et qui lui a longtemps été attribué<sup>1375</sup> :

Et s'il avient si qu'ele marce sor .I. rainselet et il brise, ne sor nule altre cose qui noise face, *ele s'en venge sor son pié et si le mort molt durement*. Et si est de tel nature que s'ele puet sor un home alener et veïr sa bouce ovrir, il en pert sa vois<sup>1376</sup>.

Dans les citations qui précèdent, l'autophagie du loup est donc liée au bruit qu'il fait (« qui noise fache » (*Bestiaire d'Amour*) ; « fait noise au passer » (Anonyme de Cambrai) ; « qui noise face » (*Bestiaire*, version longue). Cela nous de renouveler la correspondance son/dévoration, déjà relevée lors de l'étude de la dimension verbale de l'incarnation physique de la monstruosité lupine dans le texte<sup>1377</sup>.



Figure 7 : BM Chalon-sur-Saône, ms. 14, f° 85v, c. 1280, France (nord), *De nature luporum*

La similitude des exemples décrivant le loup, et donc la persistance d'un certain nombre de détails, relève sans doute du fait que les auteurs s'inscrivent dans le respect d'une certaine tradition véhiculée par les bestiaires. Cependant, cela n'empêche pas de trouver du sens tant à l'autophagie lupine qu'au lien que l'animal doit tisser avec sa proie.

<sup>1375</sup> Sur la non-paternité de Pierre de Beauvais sur la version longue du *Bestiaire* : BAKER Craig, « De la paternité de la Version longue du *Bestiaire*, attribuée à Pierre de Beauvais », in Baudouin VAN DEN ABBEELE (dir.), *Bestiaires médiévaux. Nouvelles perspectives sur les manuscrits et les traditions textuelles. Communications présentées au XV<sup>e</sup> colloque de la Société internationale renardienne (Louvain-la-Neuve, 19-22.08.2003)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'études médiévales de l'Université catholique de Louvain (Textes, études, congrès, 21), 2005, p. 1-29 ; Du même, « Retour sur la filiation des bestiaires de Richard de Fournival et du pseudo-Pierre de Beauvais », *Romania*, 127,1-2, 2009, p. 58-85.

<sup>1376</sup> PIERRE DE BEAUVAIS (version longue attribuée à), *Le Bestiaire*, éd. citée, p. 225.

<sup>1377</sup> Lire en I. 3. 2 L'anticipation verbale et gestuelle du loup-garou, p. 145-154.

La capacité du loup à nuire tient au fait qu'il est le premier à établir le contact avec sa proie. La croyance est ancienne puisqu'au premier siècle de notre ère, juste avant de réfuter l'existence des loups-garous<sup>1378</sup>, Pline l'Ancien rapporte que le regard du loup d'Italie agit sur la voix de l'homme : « *Sed in Italia quoque creditur luporum uisus esse noxius, uocemque homini quem priores contemplantur adimere ad praesens*<sup>1379</sup>. » Ce détail a donné lieu à une expression, le *lupus in fabula*. Dans la version longue du *Bestiaire* attribuée à Pierre de Beauvais, c'est, en lieu de regard, le souffle de l'animal (« s'ele puet sor un home alener et veïr sa bouce ovrir, il en pert sa vois », p. 225) qui doit établir un contact entre ce qui vient de l'animal et l'humain. L'information réapparaît à plusieurs reprises à la fin du Moyen Âge, chez Gaston Fébus ou dans les *Évangiles des Quenouilles*, et est rationalisée par l'évocation d'une haleine venimeuse du loup<sup>1380</sup>. L'expression *lupus in fabula* se retrouve, elle, dans la description qu'Isidore de Séville (ca. 560-636) fait de ce carnassier. Pour le grand étymologiste médiéval, le loup médiéval est au centre d'une problématique impliquant encore la voix et le regard :

Rapax autem bestia et cruoris adpetens, de quo rustici aiunt uocem hominem perdere, si eum lupus prior uiderit. Vnde et subito tacenti dicitur : « lupus in fabula ». Certe si se praeuisum senserit, deponit feritatis audaciam<sup>1381</sup>.

Selon l'évêque de Séville qui renvoie lui aussi les croyances concernant le loup dans le domaine populaire, les paysans (*rustici*) racontent au sujet de cet animal ravisseur et sanguinaire qu'un homme perd la voix si le loup l'a vu le premier (*uocem hominem perdere si eum lupus prior uiderit*).

Nous avons à plusieurs reprises insisté sur la dimension verbale nécessaire à l'incarnation du loup. Or, nous allons voir à présent que nommer le loup tend aussi à circonscrire le mal, l'enclorre dans un nom, ce qui a pour effet de l'empêcher d'agir. La nécessité pour le loup de couper la parole à sa proie se comprend donc.

En vérité, le rapport du loup à la voix humaine est proverbial. Au Moyen Âge, « être enrouté » se dit « avoir vu le loup ». La croyance est tenace. Vers 1220, elle se retrouve par exemple dans le *Dolopathos* en ancien français d'Herbert, dans le chapitre sur les striges que nous avons évoqué plus haut. Peu avant d'arriver dans la maison dans laquelle repairent les

<sup>1378</sup> Sur la réticence de Pline à accepter l'existence des loups-garous, lire en I. 1. 1 Versipellis, p. 35-36.

<sup>1379</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, VIII, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1952, XXXIV, 80, p. 51. Traduction : « En Italie, on croit aussi que le regard des loups est nuisible, et que s'ils fixent un homme avant d'en être vus, ils lui enlèvent momentanément l'usage de la parole. »

<sup>1380</sup> Pour des exemples de l'haleine venimeuse du loup, lire plus haut en I. 1. 3 (Loup-)garou, p. 78.

<sup>1381</sup> ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies XII*, « Des animaux », éd. et trad. Jacques ANDRÉ, Paris, Les Belles Lettres (ALMA), 1986, §2, 24.

striges, un voleur perdu en forêt est confronté à la tombée de la nuit et il évoque sa peur du loup :

Jai estoit près de la vespree.  
Je regardai an la vallee  
Ke parfonde estoit et occure.  
Loing de moi vi par aventure  
Fumee ki estoit de feu.  
Molt bien me pris garde dou leu ;  
Je ne vois pas perdre ma voie<sup>1382</sup>. »

Les deux deniers vers de l'extrait l'affirment, le larron a peur de perdre sa voix. L'homophonie crée un lien entre la volonté (« je vois », v. 8639) la vue et la voix (« voie », *ibidem*).

L'établissement de ce lien est nécessaire pour infliger le mal lupin le plus couramment rapporté par les bestiaires voulant que le loup affaiblisse l'homme ne l'ayant pas vu, qu'il s'agisse simplement de le rendre mutique ou bien de lui ôter ses forces. Le loup « inflige » donc une certaine forme d'impuissance ou d'anémie. C'est une sorte de vampirisme avant la lettre.

A travers cette autophagie du loup, nous remarquons encore une fois qu'il est des cas où dévorant et dévoré ne font qu'un. Ce principe d'indifférenciation suggère que dans le phénomène de dévoration la distribution de l'espace est problématique. Peut-être cette dimension spatiale de la dévoration est-elle à l'origine du problème de stabilité physique du garou changeur de forme. En effet, si la dévoration lupine se prend elle-même pour cible, on comprend que, pour le loup-garou, la stabilité de la forme et l'incorporation soient problématiques.

Cependant, ces exemples affirmant que le loup prive l'homme de ses forces ou de sa voix suggèrent tout d'abord que le loup ne se contente pas uniquement de chair, fût-elle humaine. Selon Gautier de Coincy c'est un dévoreur d'âmes et de chrétiens<sup>1383</sup>. Par ailleurs, l'absence de nourriture pousse cet animal à se nourrir de baies et qu'il peut manger la terre, ou vers la Noël, avaler le vent. François Villon s'en fait le relais dans quelques vers du *Petit testament Villon* :

En ce temps que j'ay dit devant,  
Sur le Noël, morte saison,  
Que les loups [se] vivent du vent  
Et qu'on se tient en sa maison,      12

---

<sup>1382</sup> HERBERT, *Le roman de Dolopathos* (ms H 436 de la Biliothèque de l'Ecole de Médecine de Montpellier), éd. Jean-Luc LAPLANCHE, Paris, Champion, 1997, t. 2, v. 8633-9.

<sup>1383</sup> GAUTIER DE COINCI, *D'un moigne qui fu ou fleuve* (Livre I, Miracle 42). *Les Miracles de Nostre Dame*, t. 3, éd. Frédéric KOENIG, Genève, Droz, 1966, v. 279-282 : « Sanglentes bestes ! leu waroul ! / Serez vos ja nul jor saoul / [...] D'ames maingier et transglouter ? »

Pour le frimas, pres du tyson,  
Me vint [le] vouloir de briser  
La tres amoureuse prison  
Qui faisoit mon cueur debriser<sup>1384</sup>. 16

Ces vers (« Sur le Noël, morte saison, / Que les loups [se] vivent du vent », v. 10-1) traduisant un état de famine ont retenu l'attention des médiévistes. Selon Philippe Ménard<sup>1385</sup>, ils renvoient à une croyance populaire et Philippe Walter<sup>1386</sup> y voit une allusion au loup-garou, lequel est selon le chercheur, de nature venteuse et de complexion mélancolique. Quoi qu'il en soit, la symbolique du loup comme incarnation d'une dévoration monstrueuse n'est pas uniquement romane, puisque chez les anciens Scandinaves le loup dévore tout simplement les astres et le monde. Nous y reviendrons dans les pages qui suivent. On peut donc raisonnablement supposer que si l'homme perd sa voix ou ses forces face au loup, c'est que la créature, dévoreur infatigable, les a, en quelque sorte, dévorées.

Il est notable que cette représentation du loup comme une maladie dévorante se retrouve aussi chez les anciens Scandinaves. En effet, plusieurs charmes scandinaves s'adressent au loup comme à une maladie personnifiée pour lui faire quitter le corps d'un malade. Une amulette rectangulaire en cuivre gravée d'inscriptions runiques et trouvée à Sigtuna présente une adresse au loup interprétée comme une bénédiction magique (*Zaubersegen*) contre une maladie. Messieurs Erkiesson et Zetterholm datent l'inscription de la première moitié du XI<sup>e</sup> siècle d'après le tracé des runes et l'orthographe. Mandy MacLeod et Bernard Mees avance eux une date légèrement plus tardive : seconde moitié ou fin du XI<sup>e</sup> siècle<sup>1387</sup>. Sur l'amulette en question, le charme est gravé sur le recto et le verso. Les runes sur la face de l'amulette nomment l'être ayant infligé la maladie et lui indiquent qu'il est vu, repéré :

[...], þurssa dróttinn !  
Flý þú nú ! fundinn es(tu)<sup>1388</sup> !

Trouver en début de charme une adresse au « seigneur des thurses » (*þurssa dróttinn*) n'est pas étonnant. Le mot *þurss* désigne en effet une race de géant, le plus souvent maléfique<sup>1389</sup>.

---

<sup>1384</sup> FRANÇOIS VILLON, *Petit Testament*, vers 9-16. *Lais, Testament, Poésies diverses*, éd et trad. Jean-Claude MÜHLETHALER, avec *Ballades en jargon*, éd. et trad. Eric HICKS, Paris, Champion (CCMA), 2004, p. 44.

<sup>1385</sup> MÉNARD Philippe, « Sur le Noël, morte saison, Que les loups se vivent de vent », in Jean-Marie D'HEUR et Nicoletta CHERUBINI (dir.), *Études de philologie romanes et d'histoire littéraire offertes à Jules Horrent*, Liège, s. i, 1980, p. 309-315.

<sup>1386</sup> WALTER Philippe, « Le fardeau de Saturne », in Jean-Claude MÜHLETHALER et Denis BILLOTTE (dir.), « *Riens ne m'est seur que la chose incertaine* ». *Études sur l'art d'écrire au Moyen Age offertes à Eric Hicks*, Genève, Slatkine, 2001, p. 312-315.

<sup>1387</sup> MACLEOD Mindy, MEES Bernard, *Runic Amulets and Magic Objects*, Woolbridge, Boydell Press, 2006, p. 118.

<sup>1388</sup> ERIKSSON Manne, ZETTERHOLM D. O., « En amulett från Sigtuna », *Fornvännen*, 28, 1933, p. 156. Notre traduction : « Seigneur des Thurses [des monstres] ! Fuis à présent ! Tu es découvert ! »



Dérivés du précédent, les mots *tuss(e)* ou *tass(e)* désignent aussi bien les géants et que les ogres, ainsi qu'une sorte de maladie apparentée au cauchemar<sup>1390</sup>. Dans certains dialectes suédois (Uppland, Värmland) et certaines régions de Norvège (Austlandet), c'est ainsi que l'on appelle le loup, tandis qu'en Westrogothie, on nomme *tuss(e)* un homme que l'on croit être un loup-garou<sup>1391</sup>.

La première approche de la maladie que composent les deux vers commençant ce charme sert, du moins peut-on le supposer, à circonscrire et enclore le mal à la fois, verbalement, par un nom (*þurssa dróttinn*, « seigneur des thurses ») et, physiquement, dans l'espace englobé par le champ de vision. Les runes suivantes sont, elles, inscrites au dos de l'amulette et servent vraisemblablement à faire cesser la maladie :

Hefðir þriár þrár, *ulfr* !  
 Hefðir níó nauðir, *ulfr* !  
 Ø'sir þess,  
 Ø'sir eykis !  
 Unir, *ulfr* ! –  
 Niót lyfía<sup>1392</sup> !

Quel que soit le mal qu'il combatte, celui qui utilise ce charme s'adresse au loup (*ulfr*), dont le nom revient trois fois. L'intérêt du charme réside dans le fait que la guérison est enclenchée par un motif rappelant le « don au loup ». En effet, celui qui prononce la formule incite le loup à se trouver de quoi se nourrir. Il faut donc donner à manger au loup, bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler de nourriture physique, de chair, puisque les aliments nommés sont abstraits : « three pangs », « nine needs ».

Il y a là en tous les cas comme l'idée que le loup ne peut être rassasié, que la dévoration, et donc, dans ce contexte, la maladie, ne cesse pas et que l'on peut seulement faire en sorte que le loup change de proie. Pour guérir le ou la malade, on peut simplement inciter le loup à dévorer autre chose.

L'idée que la maladie est comme un maléfice jeté par un petit être, ou le diable dans la Chrétienté, survit longtemps. Dans la Norvège du XIX<sup>e</sup> siècle, il convient encore de s'adresser

<sup>1389</sup> LECOUTEUX Claude, *Dictionnaire de mythologie germanique*, op. cit., entrée « thurse », p. 228.

<sup>1390</sup> MACLEOD Mindy, MEES Bernard, *Runic Amulets and Magic Objects*, op. cit., p. 119.

<sup>1391</sup> LECOUTEUX Claude, *Dictionnaire de mythologie germanique*, op. cit., entrée « *tuss(e)* / *tass(e)* », p. 234. La Westrogothie est l'actuel Västergötland, ou Gothie occidentale, dans le Sud-Ouest de la Suède.

<sup>1392</sup> *Ibidem*. Le sens de cette formule est assez obscure dans son détail. Nous donnons deux traductions, une allemande, une anglaise, permettant de se faire une idée de ce qu'elle véhicule. Traduction Manne ERIKSSON, D. O. ZETTERHOLM : « Habe du (od. Von dir kommen) drei Sehnsüchte, Wolf ! Habe du neun Nöte, Wolf ! Es treibt dich dazu, es treibt zur Vermehrung. Habe gefallen daran, Wolf ! – Geniesse des Heilmittels (od. Habe Nutzen vom Zaubersang) ! ». MACLEOD Mandy, MEES Bernard, *Runic amulets and magic objects*, op. cit., p. 118 : “Oger of wound-fever, / lord of the ogres ! / Flee now ! / (You) are found. / Have for yourself three pangs, wolf ! / Have for yourself nine needs, wolf ! *!!!* ice (runes). These ice (runes) may grant that you be satisfied, wolf. / Make good use of the healing charms !”

au loup pour certaines formules de guérison. A. Ch. Bang en recense une datant de 1815 dans son livre sur les formules et inscriptions magiques norvégiennes :

Hr *Ulv*, Hr *Ulv*, Hr *Ulv* !  
Er du herinde,  
saa skal du herud<sup>1393</sup>.

La structure de cette formule ressemble assez à celui de la précédente. La première ligne nomme le mal en scandant quatre fois son nom (*Ulv*). Il s'agit d'un Loup personnifié puisqu'il est appelé Monsieur (*Hr*). La maladie est donc encore considérée comme une entité. Dans la suite du texte, nous retrouvons la dimension spatiale associée au processus de guérison, il s'agit de « faire sortir » (*Saa skal du herud*) un loup, qui se situerait « à l'intérieur » (*Er du herinde*). Il s'agit donc à nouveau d'une formule visant à faire cesser la dévoration monstrueuse afin de garantir l'intégrité d'un corps.

Il est notable que l'adresse au loup est un thème qui perdure. Il se retrouve en effet dans une comptine alsacienne du XIX<sup>e</sup> siècle. Nous n'établissons aucun lien de filiation entre cette comptine très christianisée rapportée par Julie Wollenweber en 1885 et les formules médiévales. D'ailleurs, le loup n'y est pas une entité-maladie mais un simple croquemitaine. Cependant, nous pouvons constater quelques similitudes dans la structure de l'adresse à un « Monsieur le Loup », rythmant la comptine, que l'on trouve déjà dans les formules scandinaves :

Dors, mon petit enfant.  
Les brebis sont aux champs, les agneaux dans les prés.  
*Monsieur le Loup*, dans la forêt, a hurlé trois fois.

Dors mon petit enfant.  
Jésus-Christ, sur sa croix, est accroché au mur,  
Toc, toc, toc.  
*Monsieur le Loup*, à la porte a frappé.  
*Monsieur le Loup* veut manger l'enfant.  
Mais Jésus-Christ, sur sa croix, lui a fait honte et l'a béni.  
*Monsieur le Loup* s'est agenouillé avec un air penaud.  
Et, rampant, en remuant la queue, il a pris la porte.  
Dors, mon petit enfant ; le soleil luira demain et chauffera le toit de la maison<sup>1394</sup>.

La comptine alsacienne du XIX<sup>e</sup> siècle rend également perceptible la dimension spatiale de la dévoration par la juxtaposition de la mention des tocodes du loup à la porte et la révélation, peu surprenante, de son envie de manger l'enfant. La scène est connue. Les sept chevreaux attendant le retour de leur mère doivent, à tout prix, empêcher le loup d'entrer, tandis que le

---

<sup>1393</sup> BANG A. Ch., *Norske hexeformularer og magiske opskrifter*, Kristiania, Brøgers Bogtrykkeri, 1901-1902, p. 27. Nous traduisons : « Monsieur Loup, Monsieur Loup, Monsieur Loup, / Si tu es à l'intérieur, / Alors il te faut sortir ».

<sup>1394</sup> VARIOT Jean, *Légendes et traditions orales d'Alsace*, Paris, G. Crès, 1919-1920 (t. 1-5).

petit Chaperon rouge, s'il est dévoré, ne l'est pas en forêt, mais dans un espace clos, la maison de sa grand-mère dans laquelle le loup l'a précédé. La monstruosité agit donc lorsque le dévorant et le dévoré occupent le même espace, peut-être faut-il dire un espace indifférencié. Cette comptine alsacienne nous le rappelle, en créant un jeu mimétique entre le loup et sa proie rendu par une opposition spatiale du dedans et du dehors. Comme dans le rituel de protection contre la dévoration des striges qui dans les *Fastes* d'Ovide permet de garantir l'intégrité physique du nourrisson en protégeant l'espace clos dans lequel il se trouve<sup>1395</sup>, ou la formule du XIX<sup>e</sup> siècle norvégien relevée par A. Ch. Bång visant à faire sortir un loup qui serait entré (« *Er du herinde, / saa skal du herud.* ») il faut se garantir de la mort dévorante en l'empêchant d'entrer. Il s'établit donc un parallèle entre le fait d'empêcher la gueule du loup de pénétrer la chair de l'enfant, et celui d'empêcher la bête d'entrer dans la pièce, laquelle symbolise alors sur un plan spatial le corps de l'enfant.

*L'épée qui ne mord pas : métaphore poétique ou alter ego lupin ?*

Nous avons pu le constater au cours de ce thèse, la morsure, et en particulier la morsure du loup, intervient souvent dans la description de scènes agressives. Il peut s'agir d'imager l'appétit trop féroce d'un nourrisson comme Robert le Diable<sup>1396</sup>, mais nombre d'autres situations, nous allons le voir, sont également illustrées par la notion de morsure : un geste du guerrier mordant son bouclier, les blessures qu'infligent les armes tranchantes, l'action de certains éléments comme le feu ou le vent, l'effet d'une formule magique ou de certaines maladies. Ce motif est courant dans la littérature scandinave et le terme norrois utilisé parfois pour imager la morsure (*gandr* ou *gandreid*) nous paraît souligner qu'il ne s'agit pas d'une simple métaphore, mais que nous sommes en présence d'une sorte d'incarnation lupine, d'une opération magique ressemblant par certains aspects au *versipellis* des Romains. Se dévoile un monde de correspondances dont le pivot est cette dévoration lupine, monstrueuse et fantasmagique.

En plus du *berserkr* mordant son bouclier dont nous avons traité précédemment la littérature scandinave ancienne décrit un autre type de morsure, celle des armes tranchantes, comme les épées, les flèches ou les haches. Quoiqu'il puisse s'agir d'une simple métamorphose, les textes suggèrent que la « morsure » d'une lame traduit l'action d'un être surnaturel. En ce sens, elle a, pour nous, une dimension garouesque.

---

<sup>1395</sup> OVIDE, *Les Fastes*, t. 2, éd. et trad. SCHILLING, Paris, Les Belles Lettres, 1993, livre VI. Voir les citations en II. 4 Garous, striges et *estries* : la dévoration intérieure, 283-285.

<sup>1396</sup> Sur cet épisode, lire plus haut en I. 3 *Faire semblance de leu*, p. 135-137.

Notons tout d'abord que la morsure des armes est une image récurrente chez les anciens Scandinaves. Dans la *Saga de Ketil le Saumon* (*Ketils saga Hængs*), qui pourrait remonter jusqu'à 1300 bien que nous ne la connaissions que de manuscrits datant au mieux du xv<sup>e</sup> siècle<sup>1397</sup>, les flèches de Ketill mordent :

Flaug ok Fífu  
hugða ek fjarri vera,  
ok hræðumst ek eigi  
Hremsu *bit*<sup>1398</sup>.

La blessure qu'est susceptible d'infliger une épée tend elle aussi à être décrite dans les sagas comme une morsure. À cela s'ajoute que l'arme est souvent personnifiée. Ici, les flèches de Ketill sont nommées Flaug, « Volante », et Fífu, « Manche ». La morsure et la personification de l'arme en font, sinon une créature indépendante, du moins une autre présence aux côtés du guerrier. Au chapitre 2 de la *saga de Grettir* (*Grettis saga*), le roi Harald la Tignasse guerroye en Norvège et, lorsqu'il arrive dans le Hórdaland, de nombreux hommes se dressent contre lui : « *Þá hét konungur á berserki sína til framgöngu. Þeir voru kallaðir úlfhéðnar en á þá bitu engi járn*<sup>1399</sup>. » Le texte dit littéralement que le fer ne mord (*bitu*) pas. Par ailleurs, cette citation met en avant l'insensibilité à la morsure des « peaux-de-loup » (*úlfhéðnar*). Nous y reviendrons<sup>1400</sup>. Si de nombreuses sagas rapportent ce motif, contrairement à ce que laisse penser l'intitulé sous lequel il est recensé dans le *Motif-Index of Early Icelandic Literature*<sup>1401</sup>, à savoir *Invulnerable Berserk* (F 610.3.1), il suffit d'un bon coup de gourdin ou de marteau pour assommer, voire frapper à mort un *berserkr*. Nous en avons lu un exemple chez Saxo Grammaticus<sup>1402</sup>. Dans la *Saga d'Egil le Manchot et d'Asmundr le tueur de berserkr* (*Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*), c'est d'une manière assez similaire qu'Asmund vient à bout d'un *berserkr* nommé Bolabjörn. L'épée du héros, on s'y attend, ne mord pas le crâne de son adversaire : « *Bolabjörn réðst mót honum. Árán hjó til hans í beran skallann, en sverðit beit eigi, en duftit hraut ór skallanum, ok stökk sverðit sundr undir hjöl-*

<sup>1397</sup> MITCHELL Stephen, *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Age*, Philadelphia / Oxford, University of Pennsylvania Press, 2011, p. 131.

<sup>1398</sup> *Ketils saga Hængs* éd. en ligne [<https://www.snerpa.is/net/forn/ketill-h.htm>], chap. 5, strophe 28. Traduction Régis BOYER (*Sagas légendaires Islandaises, op. cit.*, p. 962) : « Volante et Manche / je pense qu'elles sont loin, / et point n'ai peur / de la morsure de Trait. »

<sup>1399</sup> *Grettis saga*, chapitre 2, éd. Örnólfur THORSSON, Reykjavík, Mál og menning, 1994, p. 4. Trad. Régis BOYER (*Sagas Islandaises, op. cit.*, p. 768) : « Le roi [Harald] appela alors ses *berserkir* à se porter de l'avant : ils étaient surnommés Peaux-de-Loups et le fer ne mordait pas sur eux. »

<sup>1400</sup> Lire en III. 2. 3 La peau de loup et la densité du corps humains : l'exemple du guerrier, p. 465-482.

<sup>1401</sup> BOBERG Inger M., *Motif-Index of Early Icelandic Literature*, København, Munksgaard (Bibliotheca Arnamagnæana XXVII), 1966, p. 124.

<sup>1402</sup> SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, éd. citée, livre VII, chapitre 2, § 11.

*tunum*<sup>1403</sup>. » Cependant, la suite du texte nous apprend qu'Asmund vainc Bolabjörn en le poussant par-dessus bord après lui avoir asséné un coup d'ancre de navire<sup>1404</sup>.

Ces guerriers spéciaux ne sont pas les seuls à être insensibles aux morsures du fer. Dans la *Saga de Ketill le Saumon* (*Ketils saga Hængs*), le héros s'allie à Böðmóðr pour combattre Framarr, mais les deux compagnons sont loin d'avoir l'avantage. En effet, les coups d'épée sont inefficaces contre cet ennemi :

Ketill hjó á öxl Framari. Hann stóð fyrir kyrr, sverðið *beit ekki* á, en vatzt þó við, að höggið var svo mikið. Framarr hjó til Ketils í skjöldinn. Ketill hjó á aðra öxl Framari, og *beit enn ekki*<sup>1405</sup>.

Durant ce combat, les guerriers alternent les coups et des déclamations de *vísa*, de courtes strophes poétiques. Par quelques vers, Ketill incite son arme, proprement personnifiée puisque portant le nom de Dragvendill, à mordre, à blesser son adversaire, et il s'interroge sur la raison pour laquelle elle est inefficace :

« Hvað er þér, Dragvendill,  
hví ertu slær orðinn ?  
Til hefi ég nú höggvið.  
Tregt er þér að bíta<sup>1406</sup>. »

Le verbe utilisé de façon récurrente est *bíta*, c'est-à-dire « mordre » (cf. l'anglais *to bite*, l'allemand *beißen*). Pour nous qui scrutons les modalités d'apparition de la monstruosité dévorante qu'est le loup(-garou), l'épée mordante pourrait être un support de l'irruption du loup dans le récit. Cependant, la question se pose : la morsure n'est-elle ici qu'une simple métaphore, un *topos* poétique et guerrier, ou bien faut-il comprendre que l'épée personnifiée tient, ici, proprement du garou ? Les croyances au dédoublement pourraient en effet suggérer que l'arme mordante est investie par l'*alter ego* du guerrier ayant pris forme de loup.

Or, au XIII<sup>e</sup> siècle, Sturla Þórðarson utilise le terme *gandreid* pour désigner une épée détruisant un bouclier à la strophe 23 de la *Hákonarkviða* :

en *gandreid*  
græna skjalda

---

<sup>1403</sup> *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjanbana*, chapitre 7, in *Quatre sagas légendaires d'Islande*, éd. et trad. Asdis R. MAGNUSDOTTIR, Grenoble, Ellug, 2002, p. 173. Traduction : « Bolabjörn l'affronta. Aran lui donna un coup sur sa tête chauve, mais l'épée ne mordit pas : des éclats s'envolèrent du crâne, et l'épée se brisa à la garde. »

<sup>1404</sup> *Ibidem*.

<sup>1405</sup> *Ketils saga Hængs*, éd. citée, chapitre 5. Traduction Régis BOYER (*Sagas légendaires Islandaises, op. cit.*, p. 966) : « Ketill assena un coup sur l'épaule de Framarr, Il fit face tranquillement, l'épée ne mordait pas sur lui, mais il fit un mouvement brusque, le coup étant si grand [asséné si puissamment]. Framarr frappa Ketill sur le bouclier. Ketill assena un second coup sur l'autre épaule de Framarr, mais elle ne mordit toujours pas. »

<sup>1406</sup> *Ibidem*, chapitre 5. Traduction Régis BOYER, in *op. cit.*, p. 967 : « Qu'as-tu donc Dragvendill, / pourquoi es-tu devenue émuissée ? Je viens d'assener un coup. / Tu rechignes à mordre. »

Svölnis vegg  
sleit á lopti<sup>1407</sup>.

Cette strophe décrit de manière très imagée qu'une épée détruit un bouclier. Désignant régulièrement la hache<sup>1408</sup>, la *kenning* – une image poétique propre à la poésie scaldique – qui nous intéresse (« *en gandreid græna skjalda* ») mérite une explication. Les termes *græna skjalda* sont clairs : il s'agit de « boucliers verts ». La *gandreid* fait explicitement référence à un procédé surnaturel. Ce mot, *gandreid*, il signifie littéralement « chevauchée du *gandr* » et se compose, d'une part, d'un dérivé du verbe *reiða*, « chevaucher » (cf. l'anglais *to ride* et l'allemand *reiten*), et, d'autre part, du mot *gandr*, dont le sens premier est, selon Eldar Heide et d'après des sources en vieil islandais, « *soul or spirit send forth (in shape)*<sup>1409</sup> » (« âme ou esprit envoyé au loin sous une certaine forme »).

Avec le *gandr*, nous pouvons mettre en avant la dimension lupine de l'arme tranchante. En effet, dans de nombreuses *kenningar*, le mot *gandr* est utilisé comme un synonyme de « loup ». Ainsi, dans une *kenning*, Loki est appelé « père de Vanargandr », qui est le Loup Fenrir<sup>1410</sup>, mais ce sont surtout des éléments naturels ou des armes que l'on nomme *gandr*. Ainsi, le vent est dit *selju gandr*, c'est-à-dire le loup du saule, et *storðar gandr*, c'est-à-dire le loup des taillis<sup>1411</sup>. Le feu est, quant à lui, appelé *hallar gandr*, c'est-à-dire le loup des halls, des grandes pièces. Dans la poésie scaldique, le feu est souvent considéré comme un animal mordant et dévorant<sup>1412</sup> et il est nommé *storðar úlfr*, c'est-à-dire le loup des taillis. Les composés avec *úlfr*, « loup », et *garmr*, « loup » ou « chien », et dans une moindre mesure *hundr*, « chien », sont assez nombreux. Rudolf Meissner remarque qu'une des parties des *kenningar* utilisées pour le vent sont exactement les mêmes que celles du feu<sup>1413</sup>. Le lien entre chacun de ces éléments et notre créature est sans doute leur caractère potentiellement dévorant et nocif pour la « proie » du feu<sup>1414</sup>.

---

<sup>1407</sup> *Hákonarkviða*, éd. citée, strophe 20. Traduction : « la chevauchée du loup [*gandreid*] des boucliers verts déchira dans l'air le mur de Svölnir. »

<sup>1408</sup> MEISSNER Rudolf, *Die Kenningar der Skalden, ein Beitrag zur skaldischen Poetik*, Bonn/Leipzig, Kurt Schroeder, 1921, p. 148.

<sup>1409</sup> HEIDE Eldar, « Spirits through respiratory passages », in John MCKINNEL et alii (dir.), *The Fantastic in Old Norse / Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of the 13<sup>th</sup> international Saga Conference, Durham and York, 6<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> August 2006*, Durham, University of Durham, p. 350-358, ici p. 350.

<sup>1410</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age, une histoire du Double*, Paris, Imago, 2005, p. 105.

<sup>1411</sup> MEISSNER Rudolf, *Die Kenningar der Skalden, op. cit.*, p. 100-102.

<sup>1412</sup> *Ibidem*, p. 101 : « ein bissiges, gefräßiges Tier. »

<sup>1413</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>1414</sup> La langue française évoque également le feu par des métaphores ayant trait au fait de manger : les flammes lèchent, le feu dévore.

Selon Clive Tolley, le lien entre le loup et le *gandr*, tient du fait que les loups étaient les montures des sorcières<sup>1415</sup> et avance pour son explication d'autres métaphores poétiques s'appliquant au loup, telles que « *leiknar hestr*, 'jument de l'ogresse' (c.-à-d. de la sorcière), et *kveldridu hestr*, 'jument du chevaucheur du soir' (c.-à-d. de la sorcière)<sup>1416</sup>. Dans le *Chant de Helgi, fils de Hjörvard (Helgakviða Hjörvardssonar)*, Helgi prédit sa mort en voyant une femme chevauchant un loup : « *Þat kvað Helgi, því at hann grunaði um feigð sína ok þat, at fylgjur hans höfðu vitjat Heðins, þá er hann sá konuna riða varginum*<sup>1417</sup>. » Le loup renforce le caractère funeste de l'annonce, mais, dans les croyances au dédoublement, voir le double sous n'importe quelle forme peut se révéler funeste<sup>1418</sup>. Comme le *versipellis* des romains faisant tour à tour référence au pouvoir de Zeus de prendre forme humaine ou à celui d'un militaire de se changer en loup<sup>1419</sup>, le mot *gandr* ne s'applique pas qu'à une unique forme animale. Ainsi, le serpent géant qu'affronte le dieu Thor lors de la fin du monde est-il nommé *Jormungandr*, c'est-à-dire « Puissant *gandr* ». Par les comparaisons entre le loup et le *gandr*, un caractère intrinsèquement magique est donc attribué à l'animal.

La *gandreid* nous renvoie donc directement au complexe de croyances en l'*alter ego* et désigne aussi bien la chevauchée surnaturelle en elle-même qu'un individu, comme une hache personnifiée, ou encore, plus tardivement, les sorcières chevauchant leur bâton<sup>1420</sup>. Cependant, Clive Tolley affirme que le sens de « bâton de sorcière » pour *gandr* n'est pas qu'une acception tardive du mot<sup>1421</sup>.

La *gandreid* peut désigner le « voyage du double de la sorcière. Le double pouvant revêtir une forme animale, *gandr* peut désigner un loup. Dans les textes historiographiques en latin *gandus* désigne l'esprit du chaman qui part en mission dans l'au-delà, par exemple pour ramener une âme<sup>1422</sup>. » La *gandreid* a plusieurs utilités, comme décrire l'action d'une arme, aller en reconnaissance, acquérir un savoir de manière sans être vu, comme au chapitre 23 d'une des sagas dites des Islandais intitulées *Fóstbræðra saga (Saga des frères jurés)* : « J'ai fais courir mon *gandr* par maints endroits cette nuit et j'ai maintenant acquis la connaissance

<sup>1415</sup> TOLLEY Clive, « *Vörðr and Gandr : Helping Spirits in Norse Magic* », *Arkiv för Nordisk Filologi*, 110, 1995, p. 57-75.

<sup>1416</sup> MEISSNER Rudolf, *Die Kenningar der Skalden*, op. cit., p. 124-5.

<sup>1417</sup> *Helgakviða Hjörvardssonar*, éd. citée, prose après la strophe 34. Traduction Claude LECOUEUX (*Fées, sorcières et loups-garous*, op. cit., p. 152) : « Voilà ce que dit Helgi parce qu'il se doutait qu'il était voué à la mort. Il avait vu la femme chevaucher le loup, et c'étaient là ses divinités tutélaires. »

<sup>1418</sup> LECOUEUX Claude, *Fées, Sorcières et loups-garous*, op. cit., p. 150-3.

<sup>1419</sup> Sur le *versipellis*, lire plus haut en I. 1. 1 *Versipellis*, p. 31-55.

<sup>1420</sup> BOYER Régis, *Le Monde du Double*, op. cit., p. 126 : « Qui exécute un *gandr* entreprend *ipso facto* une *gandreid*, une chevauchée de *gandr*, autre façon de personnifier le *gandr*. »

<sup>1421</sup> TOLLEY Clive, « *Vörðr and Gandr : Helping Spirits in Norse Magic* », art. cité, p. 67.

<sup>1422</sup> BOYER Régis, *Le Monde du Double*, op. cit., p. 126

de choses que je ne savais pas auparavant<sup>1423</sup>. » Dans un procédé accumulatif, Ketill le Saumon assiste une nuit à de nombreuses chevauchées alors qu'il vient de rencontrer une femme tröll souhaitant se rendre à un *þing*, une assemblée, de trölls :

Og þá óð hún út á sjóinn og svo til hafs. Ekki skorti *gandreiðir* í eyjunni um nóttina, og varð Katli ekki mein að því, og fór hann heim við svo búið og sat nú um kyrrt nokkura hríð<sup>1424</sup>.

Quant à la *kenning* « en *gandreið græna skjalda* » utilisée par Sturla Þórðarson, elle signifie donc, soit « le loup chevauchant sur les boucliers verts », c'est-à-dire une épée, soit la « chevauchée du loup des boucliers verts », c'est-à-dire les dommages qu'infligent l'épée.

En vérité, dans les langues germaniques, la notion de chevauchée surnaturelle est inscrite dans le nom même de la sorcière. En norrois, elle se nomme *tunriða*, 'chevaucheuse de la haie', terme que l'on retrouve en allemand au XV<sup>e</sup> siècle dans le substantif *zûnrîte*. Chevaucher est, bien sûr, l'activité principale de nos sorcières modernes et le balai fait aujourd'hui partie des accessoires que se doit de posséder toute sorcière digne de ce nom. Ce motif est passé dans les procès de sorcellerie d'abord par une vraie chevauchée de l'animal puis de l'accessoire, pour se rendre au sabbat. Mais, là encore, loin d'être une invention chrétienne, ce nom de la sorcière recouvre des croyances païennes bien plus anciennes. Le terme bas allemand pour désigner la sorcière est *walriderske*, mot dans lequel *Wal-/Woel-* signifie « bâton » ou « perche ». C'est un mot que l'on retrouve dans toute l'aire germanique : got. *walus*, ags. *wala/walu*, nor. *völr*<sup>1425</sup>. Dans ces cas-là, le *völr* recoupe le *gandr*. Quoiqu'il en soit la dimension surnaturelle est bien présente, d'une part, dans la comparaison des blessures qu'infligent les lames et, d'autre part, dans l'assimilation de la morsure du loup à un *gandr*. Les accointances entre le « loup », le *gandr* et la chevauchée, semblent indiquer qu'en fait de monture, le loup doit être compris dans une acception surnaturelle, et qu'il est à considérer comme la matérialisation du pouvoir nocif de la sorcière.

Que le mot *gandreið* s'applique aussi bien à un procédé magique et à un magicien qu'à l'action d'un élément naturel ou d'une arme personnifiée suggère que donner un coup d'épée ou asséner un coup hache tient d'une certaine manière d'une opération surnaturelle se traduisant par la récupération d'un imaginaire de la morsure. Ce lien peut s'expliquer par le poten-

---

<sup>1423</sup> Traduction Régis BOYER, *Le Monde du Double*, op. cit., p. 126.

<sup>1424</sup> *Ketils saga Hængs*, éd. citée, chap. 5. Trad. Régis BOYER (*Sagas légendaires islandaises*, op. cit., p. 962) : « Et alors, elle s'en fut à gué dans la mer puis jusqu'à l'océan. Les chevauchées de gandr ne manquèrent pas cette nuit-là mais Ketill n'en eut pas de mal, il s'en fut tout seul en cet état et resta tranquille un certain moment. »

<sup>1425</sup> LECOUTEUX Claude, *Le double, la sorcière, le cauchemar*, art. cité, p. 175 ; Du même, « Hagazussa-Striga-Hexe », *Études Germaniques*, 38, 1983, p. 161-178.



tiel éminemment suggestif de la gueule dévorante et une similitude visuelle entre la plaie résultant d'une morsure de canidé et celle due à une blessure par l'épée. D'une manière ou d'une autre, le mot *gandr* matérialise le pouvoir ou l'émanation surnaturels d'un être.

*Les formules magiques : « Je t'envoie un loup-garou »*

Dans les opérations guerrières, la morsure désigne les blessures qu'infligent les armes tranchantes et les éléments, comme le feu et le vent. La référence au loup n'y est pas qu'une simple image, car le terme *gandreið* semble donner à cette morsure une dimension surnaturelle. La morsure devient alors la manifestation d'un surnaturel agressif, lequel se manifeste sous la forme d'une entité dévorante. Nous allons voir à présent que l'exploitation de cet imaginaire ne se limite pas au domaine de la guerre.

En effet, si elle est nocive, même une simple parole peut se faire mordante ; comme le prouve la strophe 118 des *Hávamöl* (*Dits du Très-Haut*), qui sont une joute d'énigmes entre le dieu Óðinn et une sorcière nommée Völva :

Ofarla *bíta*  
sák einum hal  
orð illrar konu,  
flárōð tunga  
varð hōnum at fjǫrlagi  
ok þeygi of sanna sǫk<sup>1426</sup>.

Il pourrait, là encore, ne s'agir que d'une métaphore, mais nous venons de voir que la morsure a très souvent une connotation magique chez les anciens Scandinaves.

De fait, dans le corpus nordique, ce procédé oral visant à envoyer un maléfice est, à plusieurs reprises, couplé avec l'idée de morsure ; et ce également dans d'autres registres littéraires que les sagas.

Ainsi, à Bergen durant l'hiver 1325, a lieu le premier procès de sorcellerie du monde nordique. Le procureur Auðfinn y entame une procédure légale contre Ragnhildr Tregagås, que la rumeur publique accuse de sorcellerie. Ragnhildr Tregagås reconnaît en effet avoir renoncé à la protection divine et recommandé son âme au diable dans le but avoué de pouvoir semer le trouble dans le couple de son cousin fraîchement marié, et avec lequel elle avait eu des relations incestueuses<sup>1427</sup>. Pour mener à bien son projet, Ragnhildr récite l'incantation qui

---

<sup>1426</sup> *Hávamöl*, strophe 117, in *De gamle Eddadigte*, éd. Finnur JÓNSSON, København, GEC Gads Forlag, 1932, p. 42. Traduction Régis BOYER (*L'Edda poétique, op. cit.*, p. 191) : « J'ai vu paroles / De méchante femme / Mordre [*bíta*] cruellement un homme : / Une langue menteuse / Lui coûta la vie, / Encore qu'il ne fut point coupable ».

<sup>1427</sup> *Diplomatarium Norvegicum*, t. 9, éd. C. R. UNGER et H. J. HUITFELD, Christiania, P. T. Mallings, 1847 : « Idem quod divine protectioni abrenunciavit et se dyabolo commendavit, Ad hoc inter Bardorum Berghliotam

suit et qui n'est pas sans rappeler la formule du procès de Bâle que nous avons citée plus haut<sup>1428</sup> :

Ritt ek i fra mer gondols ondu.  
æin þer i bak *biti*  
annar i briost þer *biti*  
þridi snui uppa þik hæimt oc ofund (jalousie),  
oc sidan þesse ord ero lesen,  
skal spyta uppa þan er til syngzt<sup>1429</sup>.

Selon Ronald Grambo, le premier vers indique que nous sommes confrontés à un cas de chevauchée magique<sup>1430</sup>, ce que rend le verbe « *ritt ek* ». Nous retrouvons donc le phénomène du *gandreið*. De plus, Ragnhildr affirme qu'elle fait sortir l'esprit (*ondu*) hors d'elle (*fra mer*). La formulation indiquant que l'esprit est « soufflé » hors du corps renvoie directement aux rationalisations des croyances au dédoublement, selon lesquelles l'*alter ego* sort du corps de son émissaire par la bouche<sup>1431</sup>.

Dans l'expression *gondols ondu*, la notion de souffle est rendue par le terme *ond*, « esprit », qui est un emprunt tardif au saxon<sup>1432</sup> et relève, au même titre que la diabolisation de la formule, d'un vernis chrétien. Cela n'est pas étonnant puisque le contexte dans lequel apparaît cette formule est celui d'un procès pour sorcellerie. Quant au terme *göndul*, il s'agit d'une forme diminutive du *gandr*<sup>1433</sup>, un terme que nous avons déjà rencontré. Cependant, certains chercheurs pensent que le mot est dérivé de *gandulfr*, vraisemblablement lui-même composé de *gandr* + *úlfr* : un *gandr* à forme de loup. Comme nous l'avons vu dans les pages qui précèdent, le terme de *gandr* évoque indubitablement le surnaturel<sup>1434</sup>. *Gandr*, nous apprend Claude Lecouteux, « c'est d'abord la baguette magique des enchanteurs, puis le maléfice envoyé à quelqu'un par une sorcière ; en ce cas, il est vu comme un petit être vivant, une mouche par exemple. C'est aussi le double physique du sorcier ou de la sorcière, qui quitte le corps en

---

dissensionum et rancorum zizania seminaret, Idem quod super excitatione dyaboli ad perficienda predicta verba que subintrans cum incantatione pestilenti recitavit. »

<sup>1428</sup> Lire en I. 1. 3 *Werwolf*, p. 65.

<sup>1429</sup> *Diplomatarium Norvegicum*, éd. citée, p. 113. Traduction (Régis BOYER, *Le monde du Double*, op. cit., p. 37) : « Je [te] dépêche l'esprit (*ondu*) de la baguette magique (*göndul*) que je chevauche ; que l'un te morde dans le dos, que le deuxième te morde à la poitrine, que le troisième te tourne vers la haine et l'envie. »

<sup>1430</sup> GRAMBO Ronald, « Magical riding in norwegian formulas », in Ingo SCHNEIDER (dir.), *Europäische Ethnologie und Folklore im internationalen Kontext, Festschrift für Leander Petzoldt zum 65. Geburtstag*, Frankfurt / Burne, Lang, 1999, p. 445-452.

<sup>1431</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, sorcières et loups-garous*, op. cit., p. 93-120.

<sup>1432</sup> BOYER Régis, « Des difficultés à rendre le norrois en français », in Peter ANDERSEN (dir.), *Pratiques de traduction au Moyen Âge*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2004, p. 29-42.

<sup>1433</sup> BOYER Régis, *Le monde du Double*, Paris, Berg International (L'île Verte), 1986, p. 124.

<sup>1434</sup> Sur les différents sens du mot *gandr*, lire la thèse de Eldar HEIDE, *Gand, seid og åndevind*, Université de Bergen, 2006.

catalepsie pour aller maléficier<sup>1435</sup> ». En effet, « chez les anciens Scandinaves [poursuit Claude Lecouteux] le sortilège se dit *meingandr*, de *gandr* [...], et de *mein*, ‘dommage, malheur’<sup>1436</sup> ». Dans la locution *gönduls ondu*, le second terme, *ond*, « esprit », semble donc être une redondance due à l’*interpretatio christiana*, puisque *gandr* désigne, déjà, une sorte de principe surnaturel et spirituel<sup>1437</sup>.

Enfin, une inscription trouvée sur un bâton runique (Archives Roniques d’Oslo, B257) gravé vraisemblablement au début du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1438</sup> présente une formule relativement similaire à celle prononcée par Ragnhildr Tregagås et celle du procès de Bâle. Inscrit sur quatre faces, le charme est incomplet car le bâton est brisé en son angle inférieur. Selon Arslak Liestøl, nous sommes confrontés à une formule qui visait à s’attirer les faveurs d’une femme ; ce que la simple lecture du texte ne laisse, encore une fois, pas présager : « *ek sendi þér, / ek sé á þér, / ylgjar ergi / ok upola*<sup>1439</sup> ». Ce sont les dernières runes de cette formule, figurant sur la face D qui nous en indiquent le but : « *ant mér sem sjalfri þér*<sup>1440</sup> ». Il s’agit donc encore d’un charme d’amour.

En effet, qu’on ne s’y trompe pas, ces trois formules (Procès de Bâle, Procès de Bergen, Bâton runique) assez semblables concernent le domaine amoureux. Il est par ailleurs notable que la formule runique B 257 débute, comme celle en moyen haut allemand du procès de Bâle, par une incantation visant à trouver la cible par le regard, avant de lui envoyer le maléfice lupin :

Je te cherche du regard :	Bâle <i>Ich sich dir nâch</i>	Bâton runique <i>ek sé á þér,</i>
Je t’envoie [le maléfice] :	Bâle <i>und sende dir nâch,</i>	Bâton runique <i>ek sendi þér.</i>

Signifiant littéralement « je te regarde » ou « je te cherche du regard », le premier vers de ces deux formules est à mettre en relation avec les croyances liées au mauvais œil<sup>1441</sup>. Cependant, il est intéressant qu’il soit ici lié à l’apparition d’une monstruosité lupine, puisque la puissance

<sup>1435</sup> LECOUEUX Claude, *Dictionnaire de mythologie germanique*, Paris, Imago, 2007, p. 97. Entrée « *gandr, göndul* ».

<sup>1436</sup> LECOUEUX Claude, *Le double, la sorcière, le cauchemar*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>1437</sup> À moins que *ond* ne renvoie à la dimension venteuse de certains types d’esprits, comme le pense Eldar HEIDE, « *Spirits through respiratory passages* », art. cité.

<sup>1438</sup> Le bâton et la formule sont décrits dans : LIESTØL Aslak, « *Runer frå Bryggen* », *Viking : Tidsskrift for norrøn arkeologi*, 27, 1964, p. 5-53, ici, p. 40sq.

<sup>1439</sup> Voir LOZZI GALLO Lorenzo, « *On the Interpretation of ialuns the Norwegian Runic Text B 257* », *Arkiv för nordisk filologi*, 116, 2001, p. 135-151, ici p. 136. Traduction allemande SEIP Didrik Arup, *Norwegische Sprachgeschichte*, édition revue par Laurits SALTVEIT, Berlin, De Gruyter, 1971, p. 386. Nous traduisons : « Je te regarde et t’envoie la rage d’une louve ».

<sup>1440</sup> Nous traduisons : « Aime moi comme tu t’aimes toi-même. »

<sup>1441</sup> MACLEOD Mindy, MEES Bernard, *Runic Amulets and Magic Objects*, *op. cit.*, p. 37.

nocive de cet animal tient souvent à un jeu de regard avec sa proie. Nous l'avons vu, le loup doit établir un contact visuel avec sa proie pour agir<sup>1442</sup>.

Quoi qu'il en soit, la manifestation du pouvoir est quasiment identique dans ces trois formules, puisque dans le dernier exemple c'est encore un loup qui est envoyé par un procédé magique, ou plutôt la rage d'une louve (*ylgjar ergi*). Cette dernière devient donc un équivalent des loups-garous (*gewerre wolffe*) de la formule de Bâle et du souffle magique (*gondols ondu*), peut-être lupin, de celle de Bergen. Dans ces formules, le loup est donc une manifestation du pouvoir de celui ou de celle qui incante, et, en contexte, de leur désir. Que le loup-garou est lié au désir, nous avons pu l'éprouver tout au long de ce travail. À nouveau, le désir est ici exprimé par une relation de dévoration, dans laquelle le loup semble, du moins dans la formule prononcée par Ragnhildr Tregagås, l'expression du désir féminin.

Ce que décrivent ces formules magiques, c'est-à-dire l'envoi de loups mordants et dévorants, montre donc que la tournure lupine est, ici, à considérer comme une matérialisation d'un pouvoir surnaturel / d'un désir.

### *La gueule du loup*

Essence même de la dévoration, le mot « loup » peut en venir à désigner tout ce qui engloutit et lacère. Toutefois, une partie du physique de l'animal s'impose entre toutes en tant que monstruosité dévorante, la plus évidente sans doute : la gueule du loup. Dans la gueule du loup et plus généralement dans la gueule du fauve, bête et pourvue de dents acérées, bref « dans la gueule animale, écrit Gilbert Durand, [...] viennent se concentrer tous les fantasmes terrifiants de l'animalité : agitation, manducation agressive, grognements et rugissements sinistres<sup>1443</sup> ». On a vu le loup mangeur d'homme, croqueur de chrétiens et dévoreur d'âmes en sombre compagnon du diable. Aussi, on ne s'étonnera guère que le paroxysme des représentations effrayantes que suscite cet animal est atteint dans les récits eschatologiques.

Chez les anciens scandinaves, le *Dit de la Voyante* (*Völuspá*) composé vers l'an mille, confirme le lien entre la tempête, les loups et la fin du monde : « *vindǫld, varǫld / áðr verǫld stęypisk*<sup>1444</sup> ». Bien que dans le vers norrois le terme *vargr* soit au singulier, la traduction au

---

<sup>1442</sup> Lire dans les pages qui précèdent, p. 404.

<sup>1443</sup> DURAND Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1992, p. 93.

<sup>1444</sup> *Völuspá*, strophe 45, in *De gamle Eddadigte*, éd. Finnur JÓNSSON, København, G. E. C. Gads Forlag, 1932, p. 14. Traduction de Régis BOYER (*L'Edda poétique*, Paris, Fayard (L'Espace Intérieur), 1992, p. 544) : « *Temps des tempêtes, temps des loups, / Avant que le monde s'effondre* ». Le terme *vargold* peut aussi faire référence au « temps des criminels », ce qui n'est pas antinomique avec le temps des loups, puisque les criminels étaient comparés à des loups.

pluriel « temps *des* loups » proposée par Régis Boyer n'est pas fautive, car la mythologie scandinave multiplie ces figures lupines dévorantes et déicides. Le loup, ou chien, Mánagarmr s'en prend à Tyr, le dieu qui, au sacrifice de sa main, avait réussi à faire enchaîner Fenrir, à contenir cette incarnation du temps qui passe. Puisque ce loup, Mánagarmr, dévorera la lune on peut supposer que le nom du chien devient une métaphore pour désigner l'assassin, le tueur de quelqu'un. Ainsi, Mánagarmr, qui signifie « chien de la lune », désigne le tueur de Máni, c'est-à-dire le dieu commandant à la lune. La course des astres est en effet expliquée par le fait que le dieu Máni, et sa sœur Sól, « la » Soleil, sont poursuivis par deux loup, Skoll et Háti (« haine ») :

Þá mælir Gangleri : « Skjótt ferr sólin ok nær svá sem hon sé hrædd, ok eigi mundi hon þá meir hvata göngunni, at hon hræddisk bana sinn. »

Þá svarar Hár : « Eigi er þat undarligt, at hon fari ákafliga, nær gengr sá, er hana sækir. Ok öngan útveg á hon nema renna undan. »

Þá mælir Gangleri : « Hverr er sá, er henni gerir þann ómaka ? »

Hár segir : « Þat eru tveir úlfar, ok heitir sá er eftir henni ferr, Sköll. Hann hræðisk hon, ok hann mun taka hana, en sá heitir Hati Hróðvitnisson, er fyrir henni hleypr, ok vill hann taka tunglit, ok svá mun verða<sup>1445</sup>. »

Toutes ces monstruosité lupines jouant un rôle eschatologique son nées d'une géante, mère de tous les loups et habitant dans la forêt de fer (Járnviðr<sup>1446</sup>). Le plus terrible d'entre tous est sans doute le loup Fenrir (*Fenrisúlfr*). Ce sinistre géant à forme lupine réussit à engloutir Oðinn<sup>1447</sup>, pourtant omniscient, et il dévore littéralement le monde. L'image est bien visible dans la *Gylfaginning*, où cet animal apparaî, encore une fois, gueule ouverte : « *En Fenrisúlfr ferr með gapanda munn ok er hin efri kjöptr við himni en hinn neðri við jorðu. Gapa mundi hann meira ef rúm væri til. Eldar brenna ór augum hans ok nosum*<sup>1448</sup>. » Dévoreur des astres présidant au jour et à la nuit, engloutisseur du monde, le loup s'attaque au cours même du temps, dont il incarne paradoxalement aussi l'inexorable avancée et le caractère destructeur. Cela suggère que l'appellation « loup » ne désigne pas tant l'animal lupin qu'une dévoration incarnée.

<sup>1445</sup> *Gylfaginning*, chapitre 12, in SNORRI STURLUSON, *Edda*, éd. Anthony FAULKES, Oxford, Viking Society for Northern Research, 2011, p. 14. Traduction Régis BOYER (*L'Edda Poétique, op. cit.*, p. 413) : « Alors Ganglari dit : « Vite voyage le soleil ; c'est presque comme s'il avait peur, et il ne pourrait vraiment pas se hâter davantage s'il redoutait de mourir. » / Alors Hár dit : « Il n'est pas surprenant qu'il aille aussi vite qu'il le peut ; proche est celui qui l'attaque, et il n'a pas d'autre issue que de s'enfuir en courant. » / Alors Ganglari dit : « Qu'est ce qui lui fait tel tracassé ? » / Hár dit : « Ce sont deux loups ; celui qui le poursuit s'appelle Sköll. C'est de lui qu'il a peur et il s'en faut de peu qu'il ne l'attrape. Mais celui qui court devant lui s'appelle Hati, fils de Hróðvitnir : il veut attraper la lune et la manque de peu. »

<sup>1446</sup> *Idibem*.

<sup>1447</sup> *Ibidem*, p. 50, chap. 51 : « *Úlfrinn gleypir Óðin. Verðr þat hans bani* ». Traduction Régis BOYER (*L'Edda poétique, op. cit.*, p. 502) : « Le loup engloutit Óðinn. C'est sa mort. »

<sup>1448</sup> *Ibidem*. Traduction Régis BOYER (*L'Edda poétique, op. cit.*, p. 502) : « Le loup Fenrir va, gueule béante, la mâchoire inférieure contre la terre, la supérieure contre le ciel. Il baierait encore plus s'il en avait la place. Le feu jaillit de ses yeux et de ses naseaux. »

Pour évoquer la terreur qu'inspire le monstre dévorant, il n'est pas nécessaire cependant d'en appeler à l'eschatologie. Ainsi, une courte saga islandaise du XIV<sup>e</sup> siècle, la *Saga d'Egil le Manchot et Asmundr Tueur-de-Guerriers-Fauves* (*Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*) débute sur l'enlèvement de Brynhild partie en forêt avec ses servantes pour cueillir des noisettes. Cette saga donne au fauve ravisseur le nom de *hjasi* :

On l'appelait Brynhild parce qu'elle s'entraînait aux arts de la chevalerie. Lorsqu'elles s'apprêtèrent à quitter la forêt et à rentrer, un grand animal appelé *hjasi* vint jusqu'à elles. Il était énorme et féroce. Sa longévité dépasse celle de tous les autres animaux et, comme le dit le proverbe, celui qui est âgé est vieux comme un *hjasi*. Il ressemble à un chien monstrueux [*glatúnshundr*] et ses oreilles sont tellement grandes qu'elles touchent terre. Lorsqu'elles virent l'animal, elles prirent toutes la fuite, mais l'animal attrapa la princesse et l'emporta dans la forêt. Les femmes rentrèrent en rapportant cette nouvelle. Le roi devint très triste et organisa une recherche, mais sa fille était introuvable<sup>1449</sup>.

Dans cet extrait ouvrant la saga, rien ne permet, *a priori*, d'augurer que l'on a affaire à la tournure animale d'un homme. La créature nommée *hjasi*, et dont la description reste assez floue, se caractérise essentiellement par le grand âge qu'il peut atteindre et ses longues oreilles. Ce dernier trait qui apparente le *hjasi* aux Panotéens des encyclopédies et des récits de voyage trahit les influences de la littérature savante sur l'auteur de la saga, mais ce qui retient notre attention est, bien entendu, l'aspect canin de la créature.

Asdis Magnúsdóttir nous dit à propos de cette créature que « le nom *hjasi*, *hjassi* désigne un animal merveilleux. Le texte le compare à un *glatúnshundr*, un autre animal monstrueux dont le nom composé nous permet seulement de deviner la nature : *glatuns* de l'ancien français 'glouton' ? ; *hundr*, 'chien'<sup>1450</sup>. » La traduction retenue est celle de chien monstrueux. A nouveau donc, la propension dévorante d'un animal traduit son caractère surnaturel. De fait, la combinaison de la glotonnerie et de l'enlèvement d'un être humain évoque une créature semblable à notre garou. Or, ce *hjasi* n'est pas un simple animal. En effet, nous apprenons au chapitre 15 de la saga qu'il s'agit de Gaut, fils du géant Oskrud, qui, sous une forme animale qui s'apparente au chien, a enlevé Brynhild. Gaut est donc un équivalent norrois de notre loup-garou.

Dans les textes en ancien et moyen français, une de scènes illustrant le mieux la terreur qu'inspire le monstre loup est la description de l'enlèvement d'un enfant par un loup. Ce qui, du loup, nous apparaît en premier, c'est sa gueule. Ainsi en est-il dans *Guillaume de Palerne* :

Saut uns grans leus, goule bae,

<sup>1449</sup> *Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana*, chapitre 1, in *Quatre sagas légendaires d'Islande*, éd. et trad. Asdis R. MAGNUSDÓTTIR, Grenoble, ELLUG, 2002, p. 155.

<sup>1450</sup> MAGNUSDÓTTIR Asdis R. (éd.), *Quatre sagas légendaires d'Islande*, éd. citée, note 6 p. 155.

Afendant vient comme tempête ;  
Tuit se destornent por la beste ;  
Devant le roi demainement  
Son fils travers sa goule prent<sup>1451</sup>.

Le seul élément descriptif impliquant le physique de l'animal mentionné dans cet extrait, la *goule bae*, ainsi que la comparaison avec la tempête, font du loup une fulgurance béante et dévorante. Beaucoup plus tard dans le roman, quand la reine Felise raconte à Guillaume comment son fils lui fut enlevé – elle ne sait pas encore que c'est à lui qu'elle parle – c'est à nouveau la gueule du loup qui lui revient en mémoire. Le loup vint, se souvient-elle, *afendant, gaoule bée* (v. 5882).

Le thème de l'enlèvement de l'enfant par le loup est composé de motifs récurrents : arrivée soudaine et imprévisible du prédateur, douleur des proches, fuite du prédateur en forêt. Parfois, nous le verrons dans les pages qui suivent, l'enlèvement a lieu à proximité d'un plan d'eau<sup>1452</sup>. De temps à autres, le loup ravisseur est comparé à une tempête, ce qui connote la violence de l'animal, mais aussi son caractère imprévisible et insaisissable<sup>1453</sup>. En effet, l'enlèvement d'un enfant par un loup est souvent suivi d'une scène de chasse à l'occasion de laquelle des personnages, souvent le père et sa cour, tentent de rattraper l'animal, en vain. Dans *Guillaume d'Angleterre*, le roi n'aura d'autre choix que celui de laisser son fils en proie au loup :

Li leus s'en fuit, et il le cace  
Au plus isnelement qu'il puet ;  
Mais por nient après se muet,  
Quë il ne le porra ataindre ;  
Mais por çou ne se vaut refraindre,  
Ains s'esforce tant qu'il recroit  
Et de son leu mie ne voit ;  
Ains se recroit en tel maniere  
Quë il ne puet avant n'arriere<sup>1454</sup>.

Dans *Guillaume de Palerne*, le roi Embruns ne peut pas, lui non plus, rivaliser avec le loup Alphonse, et il est contraint, au terme d'une longue chasse de lui abandonner son fils<sup>1455</sup>. Le

---

<sup>1451</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. Alexandre MICHA, Genève, Droz, 1990, v. 86-90.

<sup>1452</sup> La nécessité du plan d'eau dans l'enchaînement de motifs au cours duquel le loup ravit l'enfant nous échappe. Notoire frontière entre les mondes, il vise peut-être à jeter un trouble ontologique sur la nature (animale ou monstrueuse) du ravisseur.

<sup>1453</sup> Certains bestiaires font de la conjonction du loup et de la tempête un argument en faveur du caractère diabolique du loup. Pour exemple, le *Bestiaire d'Aberdeen* (Aberdeen University Library ms 24, fol<sup>o</sup> 17r. Droits de transcription et traduction par Colin MCLAREN & Aberdeen University Library, 1995. Consulté le 10/09/2013 sur le site <http://www.abdn.ac.uk/bestiary>) : « *Quod \ vero generat tonitruo primo mensis May, significat dia\bolum, in primo superbie motu cecidisse de celo* ». Traduction : « Le fait que la louve enfante lorsque que le tonnerre retentit pour la première fois dans le mois, désigne le diable à la première manifestation de son orgueil ».

<sup>1454</sup> *Guillaume d'Angleterre*, éd. et trad. Christine FERLAMPIN-ACHER, Paris, Honoré Champion (CCMA), 2007, v. 782-790.

*lupus rapax* échappe toujours à ses poursuivants, celant ainsi le sort de sa proie. Du moins est-ce que le texte veut suggérer. L'animal ravisseur et dévorant devient métaphore d'un destin inéluctable, d'une mort dont on ne saurait réchapper. Terreur donc que l'enlèvement d'un nourrisson par un loup, terreur que le principal intéressé, l'enfant *engoulé*, ne dément pas : « L'enfes sovent s'escrie et braït, / Li rois l'entent qui après vait<sup>1456</sup>. »

L'identification de la bête est parfois retardée pour mieux instaurer une atmosphère d'angoisse. Dans le roman *Guillaume d'Angleterre*, le roi Guillaume a tout laissé derrière lui pour vivre en ermite. Bien qu'enceinte, son épouse insiste pour l'accompagner. Elle met au monde deux enfants, des jumeaux, en pleine forêt, puis est enlevée par des marchands quelque temps après. Guillaume a posé l'un des nourrissons sur une roche pour amener le second dans une barque. Puis, il revient chercher le premier : « Jusqu'a la roche ne s'aresté / Mais trové i a une beste<sup>1457</sup>. » La bête se dévoile peu à peu, elle est « Grand comme leus [...] » (v. 775). Dans ce premier hémistiche du vers, l'assimilation de la créature, encore imprécise, avec le loup se fait par une similitude physique *a priori* anodine (la taille de l'animal) et permet d'introduire un imaginaire terrifiant sans avoir besoin d'y référer explicitement. Le texte pouvant être à cette époque lu à voix haute, le lecteur peut, en effet, ménager son « suspens », insérer une pause dans sa lecture au niveau de la césure du vers pour créer un effet d'attente et laisser agir l'imaginaire suggéré – le loup et toute la peur qu'il suscite – chez son auditoire. L'attente n'est pas longue, dès le second hémistiche du même vers la créature est identifiée. La comparaison avec le loup est un pont suggestif, un fantasme servant l'incarnation physique de la bête : « [...] et leus estoit » (v. 775). La présence réelle du loup n'écarte pas le danger pressenti et, bien au contraire, ne fait que donner corps aux craintes de l'auditoire, comme si nommer la bête suffisait à la faire apparaître. Dans ce vers 775, l'irruption du loup est, une nouvelle fois, précédée d'une incarnation verbale, une tournure langagière, de la monstruosité dévorante.

Pour faire avancer son intrigue, ce roman suggère donc un imaginaire avant de l'ancrer dans le présent de son récit. La suite du texte développe en effet le motif de l'enlèvement de l'enfant par le loup :

A cele beste tenir voit  
L'enfant en sa goule engoulé :  
Es vos le roi moult adolé  
Quant au leu vit l'enfant tenir.  
Ne set quë il puist devenir ;

---

<sup>1455</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. citée, v. 99-124.

<sup>1456</sup> *Ibidem*, v. 107-108.

<sup>1457</sup> *Guillaume d'Angleterre*, éd. citée, v. 773-4.



Si grand duel a, ne set qu'il face<sup>1458</sup>.

L'horreur s'exprime pleinement, mais sobrement, par la dérivation « goule engoulé<sup>1459</sup> », suggérant que la gueule enveloppe le nourrisson. Pour l'auteur médiéval, l'enlèvement est l'occasion de décrire la terreur que le loup exerce sur l'homme, et tout particulièrement sur les parents du bambin dérobé. La lamentation du roi Guillaume sur la perte de son fils, qui portera le nom de Louvel, en est un bon exemple :

Leus, moult me ras desconforté,  
Qui mon enfant en as porté !  
Ha ! Leus, que mar fuisses tu nés !  
Moult es or bien desjeünés  
De mon enfant que mangié as !  
Moult en es or plus fors et cras !  
Ha ! Leus, pute beste haïe,  
Moult as or fait riche envaïe  
D'un innocent que tu as mort<sup>1460</sup>!

Les interjections répétées (« ha ! ») traduisant le désarroi du père, le parallélisme des vers, de même que les adresses directes au loup (v. 849 et 853) et l'emploi du pronom personnel à la deuxième personne (v. 849) font que, dans la bouche du père de Louvel se lamentant, le loup ravisseur devient une personnification de la mort dévorante, de la cruauté gratuite et arbitraire s'abattant sur l'enfant innocent pour en faire son repas. Personnifié, cet animal dévorant tient de l'humain, c'est quasiment un loup-garou. Il n'en est que plus terrifiant<sup>1461</sup>.

Le thème de l'enlèvement d'un enfant par un loup n'est, elle non plus, pas propre à l'univers du roman. Une scène semblable apparaît notamment dans un texte du cycle des croisades rattaché à Godefroy de Bouillon, *Les Chétifs*, copié par un scribe travaillant en Picardie à la fin du XIII<sup>e</sup> ou au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Après avoir discuté avec Corbarant, roi sarrasin d'Oliferne insistant pour que les croisés français soient hébergés chez lui, et laissant Richard se reposer, le comte Harpin de Bourges décide de sortir de la ville pour se rendre à une mare (*fontaine*) car il ne se sent pas bien : « Et jo m'irai deduire desor mon palefroi, / La fors a ces

---

<sup>1458</sup> *Ibidem*, v. 776-781.

<sup>1459</sup> Cependant, *Guillaume d'Angleterre* est plus sobre dans la description de la douleur que le roman bourguignon, plus tardif. Sur la mesure dans la douleur du roi dans ce roman, cf. Christine FERLAMPIN-ACHER, in *Ibidem*, note 50, p. 117.

<sup>1460</sup> *Ibidem*, v. 847-855.

<sup>1461</sup> Sur le loup-garou comme figure cryptée dans *Guillaume d'Angleterre*, lire : FERLAMPIN-ACHER Christine, « Les métamorphoses du *versipelles* romanesque (*Guillaume de Palerne*, *Guillaume d'Angleterre*, *Perceforest* », in Emese EGEDI-KOVACZ (dir.), *Littérature et folklore dans le récit médiéval*, Budapest, Collège Eötvös Jozsef, 2011, p. 119-134.

fontaines, malades sui .I. poi<sup>1462</sup> ». Dans la version en prose des *Chétifs*, Harpin découvre une scène *quasi* idyllique à la sortie de la ville :

Atant s'en va Harpins lés le mur de le vile et vit une praerie. La se baignoient enfant de mout riche gent. Un en y ot qui niés estoit Corbarant, fix de se sereur qui dame estoit de Madelfe. Et tant l'amoit le roine Calabre comme une *merveille*. Ses maistres l'avoit laissié desous les oliviers dormant et li maistres esgardoit le goie qui li enfant demainent<sup>1463</sup>.

La scène est printanière : des enfants se baignent à la mare en riant sous le regard des adultes les surveillant, tandis que l'un d'entre eux dort sous un olivier.

Cependant, malgré les apparences faisant de ce lieu un *locus amœnus*, cet extrait dans lequel le héros sort de l'espace familial de la ville plonge le lecteur dans l'incertitude en mobilisant un certain nombre des éléments topiques de l'écriture du merveilleux, telle que définie par Christine Ferlampin-Acher<sup>1464</sup>. Le héros a les sens vacillants. Le mot *merveille* est présent et sert de comparant à l'amour que porte au neveu de Corbarant sa mère, qui l'aime « comme une merveille ». L'amour maternel a sans doute toujours quelque chose d'un peu surnaturel, voire de fantasmagorique (dans les textes). Aussi ne s'étonnera-t-on pas que ce loup faisant irruption sorte de l'ordinaire. En effet, c'est *un grans leus* – le loup littéraire n'est jamais de taille normale :

Un grans leus avale de le roche et prent l'enfant en travers et l'emporte et li enfes crie et maine grant doleur. Chele beste si est apelee en lor langage *papion*. Li quens voit que li leux emporte l'enfant. Il point après, le brant nu trait et le cacha .vii. lieues. Chil furent tout esmari de l'enfant et vienent en le vile et content Corbarant ces nouveles et a se mere qui mout en demainent grant duel<sup>1465</sup>.

La description de l'enlèvement par un loup est sensiblement la même qu'il soit le fait d'un vrai loup, dans *Guillaume d'Angleterre* ou *Godefroi de Buillon*, ou d'un prince métamorphosé en loup, dans *Guillaume de Palerne*.

Dans les deux versions des *Chétifs*, en vers et en prose, le loup est appelé *papion*<sup>1466</sup>. L'apparition du singe rend l'utilisation de ce nom intéressante, nous y reviendrons dans ce

---

<sup>1462</sup> *Les Chétifs*, version en vers. *The Old French Crusade Cycle*, vol. V, éd. Geoffrey M. MYERS, Alabama, University of Alabama Press, 1996, p. 77, v. 3347-8.

<sup>1463</sup> *Les Chétifs*, version en prose. *The Old French Crusade Cycle*, vol. X « *Godefroi de Buillon* », éd. Jan Boyd ROBERTS, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1996, p. 75, lignes 30-4. La version en vers (éd. citée, p. 78) nous révèle le nom de la Dame. Il s'agit de « Florie, / Dame estoit de Fondelfe et de tute Surie. » (v. 3367-8). Nous citons la version en prose, mais celle en vers, dont la prose est issue, n'en diffère que très peu pour ce passage.

<sup>1464</sup> FERLAMPIN-ACHER Christine, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, Paris, Honoré Champion (NBMA), 2003.

<sup>1465</sup> *Les Chétifs*, version en prose, éd. citée, p. 75, lignes 35-9.

<sup>1466</sup> Pour la version en prose : *Ibidem*, p. 75, ligne 36 : « Chele beste si est apelee en lor langage *papion* ». Dans la version en vers, éd. citée, p. 78, v. 3378 : « Papion l'apeloient cele gens arrabie », et v. 3384 : « Papion l'apeloient cele gens mescreant. »

chapitre, car aujourd'hui le terme *papion* est le nom générique de la famille des singes dits Cynocéphales, dont le babouin fait partie. Or, un ensemble de motifs permet de tisser des liens entre les figures du *garou*, du *papion* et du cynocéphale, comme cette scène de l'enlèvement d'un enfant.

Dans *Godefroi de Buillon*, le déroulement des événements rappelle en effet l'enlèvement de Guillaume nourrisson au tout début de *Guillaume de Palerne* : une scène de liesse, un enfant endormi laissé sans surveillance, le loup surgit sans crier gare et enlève dans sa gueule l'enfant qui pleure. Relevons aussi la présence d'un plan d'eau : la *fontaine* dans les *Chétifs*, la mer dans le roman de *Guillaume de Palerne*, puisque le loup part de Palerne en Sicile et qu'il se rend à Rome. Dans l'enlèvement conté par la chanson de geste, le merveilleux se fait attendre. Sans tergiverser, le roi Corbarant et sa suite partent en chasse du prédateur, mais, encore une fois, on ne rattrape pas un loup à la course :

Corbarans et se gent montent et entrent en le forest et Harpins cache le leu qui l'enfant emporte et dura bien le cache .x. liues de lonc. Ne jamais ne l'eust rataint mais il avint ainsi si comme Dix le vaut que uns grandesimes singes *merveillex* vit l'enfant que li leus emportoit. S'en fu mout dolans et mout le convoita. Atant se prent li singes au leu et li taut par force et l'emporte haut sur un arbre. Quant Harpin voit che, s'en fu mout dolans et ne sot que faire<sup>1467</sup>.

Un terme de la famille de la merveille apparaît, enfin, pour la seconde fois, sous la forme d'un adjectif désignant *uns grandesimes singes merveillex*, qui enlève l'enfant au loup. Désemparé, Harpin passe la nuit sous l'arbre. Des lions viennent boire à une mare près de là, notre héros trace un cercle autour de lui et de son cheval et il prie saint Jérôme, qui a apprivoisé un lion. De sorte que les fauves ne peuvent l'attaquer. Protégé par le saint, le héros passe la nuit sans encombre et, le lendemain, il récupère l'enfant après un combat contre le singe. Au retour, le comte et l'enfant tombent sur une troupe de brigands et le héros se défend vigoureusement. L'un des larrons, impressionné par les prouesses du comte, lui demande son nom. Harpin fait alors le récit de son histoire depuis son arrivée en Terre Sainte jusqu'à l'irruption du loup : « Hier matin m'en estoie alés esbanier dehors Oliferne. S'en porta uns lex chel enfant la qui est niés Corbarant et demainent mout grant duel pour lui<sup>1468</sup> ». Finalement, Corbarant retrouve la trace du héros et de l'enfant, et, en tuant les brigands, les sauve d'une mort certaine.

Un détail est étonnant dans le récit que fait Harpin de l'enlèvement de l'enfant au larron : il omet le singe. De fait, le développement en deux temps de l'enlèvement du neveu de

---

<sup>1467</sup> *Les Chétifs*, version en prose, éd. citée, p. 75, lignes 40-5.

<sup>1468</sup> *Ibidem*, p. 77, lignes, 8-9.

Corbarant est étrange. Pourquoi l'auteur a-t-il besoin de doubler la scène et de multiplier les figures monstrueuses ?

À dire vrai, ce doublement du monstre n'est pas un cas unique dans la littérature médiévale. Ainsi, certains héros doivent parfois tuer un monstre dédoublé avant d'atteindre le but de leur quête. Dans le *Beowulf* en moyen anglais, le héros doit tuer Grendel et sa mère pour débarrasser le pays du fléau, dans le *Hürnen Seyfrid* datant du XIII<sup>e</sup> siècle, le héros à la peau de corne doit, lui aussi vaincre d'abord un monstre puis un géant anthropomorphe avant d'aller délivrer la princesse<sup>1469</sup>. Dans le domaine celte, nous avons croisé Celtchar qui, pour se débarrasser du fléau qu'est Conganchnes, doit d'abord tuer l'homme puis son Double canin<sup>1470</sup>. Cette parédrie, composée à chaque fois d'un être monstrueux (dragon, loup) et d'un humanoïde hors-norme (géant, mère), touche en particulier les monstres rationalisant des génies du terroir peuplant la nature<sup>1471</sup>. Il ne s'agit pas d'affirmer que ces deux monstres, le loup et le singe, forment une parédrie rationalisant l'esprit de la mare dans laquelle se baignent les enfants, mais simplement que l'auteur des *Chétifs* s'est très certainement inspiré pour son récit d'une structure connue et récurrente suggérant, ainsi que l'indique également l'utilisation d'éléments topiques de l'écriture du merveilleux, un possible déplacement de l'intrigue vers le surnaturel.

Par ailleurs, il est notable que ce multiple enlèvement du neveu de Corbarant épouse un mouvement d'anthropomorphisation progressive des ravisseurs, partant de l'animalité sauvage par excellence, le loup, passant par une animalité à forme quasi-humaine, le singe, pour aboutir à cet ultime enlèvement de l'enfant par un homme ayant pour but la réintégration du bambin dans la ville humaine. Peut-être faut-il, sur le plan symbolique, y voir une image de la croissance de l'enfant se séparant progressivement de son animalité pour devenir pleinement humain. Le statut de ce singe est, en tous les cas, ambigu. Que symbolise-t-il ? On ne sait, quand il apparaît, s'il est un adjutant ou un adversaire. Sa description est stéréotypée, mais elle tient à la fois du loup et du neveu de Corbarant : « uns grandesimes singes merveilleux<sup>1472</sup> ». Le singe est grand, comme le loup, mais il est aussi merveilleux, comme le neveu aimé par sa mère. De même, la raison de ce second enlèvement est sujette à caution. S'agit-il de sauver l'enfant de la gueule du loup ? Peut-être est-ce Dieu qui a guidé le singe,

---

<sup>1469</sup> *Das Lied vom hürnen Seyfrid*, éd. critique K. C. KING, Manchester, PU Manchester, 1958.

<sup>1470</sup> Sur Celtchar et Conganchnes, lire plus haut en II. 1. 2 Deux témoins celtes. *Conganchnes et son Double canin*, p. 190-193.

<sup>1471</sup> LECOUTEUX Claude, *Démons et génies du terroir au Moyen Age*, Paris, Imago, 1995, p. 179-182.

<sup>1472</sup> *Les Chétifs*, version en prose, éd. citée, p. 75, lignes 42-3.

mais la formulation semble révéler une incertitude : « il avint ainsi si comme Dix le vaut<sup>1473</sup> ». De même, les motivations du singe sont troubles, puisqu'il est « mout dolans<sup>1474</sup> » de voir l'enfant en proie au loup, mais qu'il désire avoir l'enfant (« mout le convoita<sup>1475</sup> ») sans que l'on sache ce que vaut cette convoitise. Comme par mimétisme, Harpin de Bourges est, à son tour, « mout dolans<sup>1476</sup> » de voir le singe s'emparer du bambin. Retenons, nous y reviendrons dans ce chapitre, que le singe ne veut pas de mal à l'enfant qu'il porte : « Mout tient belement li singes l'enfant et le conjot et esquiert mout doucement<sup>1477</sup> ». Par ailleurs, le nom du héros laisse à penser qu'il y a, peut-être, dans le double enlèvement du bambin une réminiscence de l'aventure lors de laquelle Yvain combat contre un géant nommé Harpin. Cependant, l'hypothèse est fragile, car outre le nom « Harpin », relativement fréquent<sup>1478</sup>, seul le triangle des belligérants comprenant un homme (Harpin/Yvain), un animal (loup / lyon) et un humanoïde monstrueux (géant/singe) permet de tisser un parallèle, encore que les rôles soient redistribués.

Quoi qu'il en soit, il semble que l'auteur des *Chetifs*, qu'il s'agisse de la version en vers ou en prose, a voulu scinder cette créature ravisseuse à la fois animale et humaine, comme l'est le cynocéphale, en deux êtres bien distincts. Il fait un loup de la part animale du ravisseur et une espèce simiesque d'homme de sa part humaine. Ce dédoublement de la créature enlevant l'enfant, à la fois humaine et lupine, tend à la rapprocher du garou, lui aussi homme et loup, et parfois considéré que comme le pendant en langue vulgaire du *lupus rapax*, du loup ravisseur des Écritures<sup>1479</sup>. Ici donc, la parédrerie peut se concevoir comme une autre manière de dire le passage de l'homme au loup, plus adaptée à la chanson de geste que la métamorphose.

En vérité, la littérature médiévale multiplie les créatures canines ou lupines enlevant les enfants. Dans *Guillaume de Palerne*, le loup ravissant le petit Guillaume reçoit le qualificatif de *garou* de la part de la Reine Felise. Dans les deux versions des *Chétifs*, le narrateur nous renseigne, nous l'avons vu, sur le nom sarrazin à donner au loup ravisseur d'enfant : le *papion*. Alliée à ce nom, la présence du grand singe dans l'épisode des *Chetifs* est d'autant plus

<sup>1473</sup> *Ibidem*, ligne 42.

<sup>1474</sup> *Ibidem*, ligne 43

<sup>1475</sup> *Ibidem*, lignes 43-4.

<sup>1476</sup> *Ibidem*, ligne 45.

<sup>1477</sup> *Ibidem*, lignes 47-8.

<sup>1478</sup> Louis-Ferdinand FLÛTRE compte 3 personnages en plus du géant d'Yvain (*Tables des noms propres figurant dans les romans du Moyen Âge écrits en français ou en provençal*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 1962, p. 102. André MOISAN en dénombre, lui, une quinzaine dans son *Répertoire des noms propre de personnes et de lieux cités dans les chansons de geste françaises et les œuvres étrangères dérivées*, t. 1, Genève, Groz, 1986, p. 559-60.

<sup>1479</sup> Lire en I. 1 Quelques noms du loup-garou, p. 61.

étonnante que la zoologie moderne donne le nom de *cynocephalis papio* au babouin<sup>1480</sup>. Ce dernier a longtemps porté le nom de « cynocéphale » et c'est Buffon qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, propose de le remplacer par celui de babouin, mot dans lequel on reconnaît aisément le *papion*, où la bilabiale /p/ s'est assourdie en /b/<sup>1481</sup>. Il faut cependant rappeler que les auteurs médiévaux faisaient la différence entre le cynocéphale hybride et le singe. De plus, le terme de *papio* désigne ici le loup et non pas le singe.

Cette bête, le *papion*, est connue de par le *Livre des Merveilles du Monde* de Jean de Mandeville, selon qui, « en Cipre l'en chace ovesqez papiouns qe semblent leopardz privez qe priignent trop bien les bestes savages et sont un poy plus grantz qe leon et plus aigres et priignent les bestes savages plus asprement et plus aigrement qe les chiens ne facent. L'en chace auxi ovesqez chiens domestes mes les papiouns chacent plus aigrement<sup>1482</sup>. » Sur ce mot le *Dictionnaire de Moyen Français* en ligne reproduit l'entrée du Godefroy, c'est-à-dire : « animal sauvage ressemblant à un léopard », et la citation du *Livre des Merveilles* de Mandeville. Le *Trésor de la langue française*<sup>1483</sup> fait remonter ce mot jusqu'à la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle en mentionnant, sans toutefois citer, l'*Historia Orientalis* de Jacques de Vitry :

In terra Promissionis et in aliis partibus orientis quedam sunt animalia que in aliis partibus mundi non habentur. [...] Est ibi sevissimum quoddam animal, quod lanzani nuncupatur, a cuius crudelitate nulla bestia potest esse tuta, nam ut dicunt ipsum leonem terret. Sunt ibi papiones quos canes silvestres appellant, lupis aciores, continuis clamoribus de nocte ululantes<sup>1484</sup>.

Dans les « récits » de voyage médiévaux, le *papion* s'apparente donc à un fauve ou à une créature canine, léopard ou loup, que l'on peut domestiquer, qui ravit les enfants et hurle la nuit. En somme, le *papion* est une manière de loup exotique.

<sup>1480</sup> Ni le *Dictionnaire de Moyen Français* en ligne [http://www.atilf.fr/dmf/, version 2015], ni le *Dictionnaire* de Godefroy ne donne à l'entrée « papion » de citations renvoyant au singe. Edmond HUGUET ne mentionne même pas le mot dans son *Dictionnaire de la langue française du XVI<sup>e</sup> siècle* (Paris, Didier, 1961). Pour le babouin, Godefroy renvoie au *Littre*, lequel renvoie à Buffon.

<sup>1481</sup> BUFFON, *Histoires Naturelles*, op. cit., t. 14, p. 5 : « Aristote est le seul qui paroît avoir désigné l'un des babouins par le nom de *simia porcaria*, ... les Italiens sont les premiers qui l'aient nommé *babuino* ; les Allemands l'ont appelé *bavoin* ; les François *babouin*, et tous les Auteurs, qui, dans ces derniers siècles ont écrit en latin, l'ont désigné par le nom *papio* ; nous l'appellerons nous-mêmes *papion*). » Dans son édition de l'*Historia Orientalis* de Jacques de Vitry (éd. et trad. Jean DONNADIEU, Turnhout, Brepols, 2008, p.513), Jean Donnadieu note à propos du papion : « Le mandrill, grand cynocéphale d'Afrique ? Le « papion » serait le terme français pour désigner le kebos, singe originaire d'Ethiopie dans Strabon. »

<sup>1482</sup> JEAN DE MANDEVILLE, *Le Livre des Merveilles du Monde*, éd. Christiane DELUZ, Paris, CNRS éditions, 2000, p. 123.

<sup>1483</sup> IMBS Paul (éd. dir), *Trésor de la langue française*, t. 12, Paris, éd. CNRS, 1986, entrée « papion ».

<sup>1484</sup> JACQUES DE VITRY, *Historia Orientalis*, éd. citée, chapitre LXXXVIII, p. 352 : « Dans la Terre de la promesse et les autres contrées d'Orient, on rencontre des animaux comme nulle part ailleurs. [...] Il est une bête particulièrement féroce, appelée lanzani, et nul animal n'est à l'abri de sa férocité, car on dit qu'il fait peur même au lion. Il y a aussi des chiens sauvages, appelés papions, plus féroces que les loups, qui remplissent la nuit de leurs hurlements sans fin. »

Ces créatures, lupines et ravisseuses, se trouvent donc avoir souvent un lien à l'humain : soit indirectement, comme le montre l'apparition successive du loup *papion* et du grand singe merveilleux dans les *Chétifs*, soit plus directement, comme le *hjas*i scandinave, en étant le Double d'un géant ou d'un humain. Toutefois, ce qui importe ici est le thème de l'enlèvement d'une personne par une monstruosité dévorante, dont la charge émotionnelle conjugue le vide, l'absence, que laisse l'être enlevé et l'évocation fantasmagorique de la gueule lacérante.

Présent donc à la naissance, comme le montrent les nombreux enlèvements de nourrissons et d'enfants, autant qu'à la mort, dans des récits où le loup acquiert souvent une dimension eschatologique, le loup est une gueule dévorante aux seuils de l'existence humaine. Qu'il soit issu de textes en langues romane ou scandinave, le portrait de cette monstruosité est bien sombre. Pourtant, nous allons voir à présent que la gueule du loup n'est pas qu'un gouffre vorace. Cet animal peut tout autant se faire figure bienfaitrice et nourricière.

#### *Inversion et correspondance symboliques de la gueule du loup, de sa peau, de son nom*

Mettant en avant la gueule de l'animal, la littérature tend donc à décrire le loup comme une manifestation monstrueuse de la dévoration. Cependant, contrairement à ce que l'on pourrait croire, la gueule du loup n'est pas constamment un enfer masticatoire. Si le thème du loup ravisseur d'enfant est récurrent au Moyen Âge et qu'il permet de convoquer la fantasmagorie terrifiante de la dévoration de l'enfant, la réalité, du moins la réalité littéraire, montre que les nourrissons et les humains *engoulés* sont rarement tués par l'animal. Ainsi, certains loups-garous ou personnages suspectés de varouisme sont, comme Gorlagon ou Ronan, accusés d'avoir enlevé et tué qui le fils d'un roi, qui la fille d'une sorcière. Dans l'esprit des personnages et du public, il n'y a aucun doute sur le fait que le bambin est englouti, mais, nous l'avons vu, le déroulement de l'intrigue révèle que la pseudo-victime est, la plupart du temps, saine et sauve. Dans la *Vita Ronani*, la fillette est retrouvée morte, mais Ronan déjoue les accusations de varouisme pesant contre lui, retrouve le vrai coupable et, grâce à l'aide de Dieu, ressuscite la petite. Dans tous les cas, le garou ou le personnage accusé de varouisme et d'avoir dévoré l'enfant en est, en fait, le sauveur. Ce retournement de situation, attendu dans les histoires de bons loups-garous, n'est cependant pas dû qu'à l'humanité dont les héros-garous sont pourvus et se retrouve dans d'autres histoires de loup. En effet, nous allons voir à présent, d'une part, que la gueule du loup peut revêtir une dimension salvatrice pour celui qu'elle engloutit, et, d'autre part, que l'on peut, au sein de cette dimension positive, établir une équivalence symbolique de la gueule et de la peau du loup mais aussi de son nom.

C'est tout d'abord dans l'hagiographie médiévale que l'inversion de la symbolique lupine est perceptible. Le fauve dévorant rejoint le modèle hagiographique du prédateur « apprivoisé » ou converti par le pouvoir d'un saint. Notons tout d'abord que ce pouvoir rend certains saints très ambigus. Dans la *Vita Ronani*, par exemple, Ronan est accusé d'être un loup-garou parce qu'il a, justement, un pouvoir de fascination sur cet animal. Le récit joue alors de l'ambiguïté symbolique d'un personnage qui, pouvant ordonner au loup, tient probablement lui-même du loup<sup>1485</sup>. Cependant, la plupart des saints sont hors de soupçons et les exemples de loups rendus à la cause divine sont nombreux. On connaît tout autant saint Leu que François d'Assise, dont les *Fioretti* datant du XIV<sup>e</sup> siècle content au chapitre 21 comment il convertit le loup qui terrorisait la ville de Gubbio et l'obligea à accomplir les travaux de villes pour se racheter<sup>1486</sup>.

Nous allons voir à présent, d'une part, que l'intervention d'un saint n'est pas toujours nécessaire pour retourner un loup et, par ailleurs, que l'hagiographie se sert de la figure du loup ravisseur pour mettre en avant la dimension salvatrice de la gueule de l'animal.

Ainsi, *La Vie de Seint Edmund le Rei* de Denis Piramus<sup>1487</sup> datant du XII<sup>e</sup> siècle, raconte le miracle suivant : la tête de saint Edmond continue de parler après sa mort et elle est enlevée par un loup. La gueule de l'animal sert encore de pont suggestif, mais sa dimension dévorante et monstrueuse est désamorcée. En effet, contrairement à ce que l'on pourrait croire, ce *lupus rapax* ne dévore pas la bavarde tête du saint. Si le motif de la tête loquace est n'est pas unique, elle prend avec le loup une dimension particulière car elle réactive le lien opposant dévoration et parole que l'on a pu observer en étudiant le banquet du roi-garou Gorlagon<sup>1488</sup> : la parole tend à différer la dévoration lupine. Quoiqu'il en soit, les gens peuvent voir que la tête est protégée par « Un grant lou, une fere beste, / Ki out mis ambedous ses powes / Des dous parz le chief lez les jowes » (v. 2752-2754). Dans cette *Vita* de saint Edmond, le loup est loin d'être un prédateur :

Cil lou a la tere se jut  
Tut en pes, k'unkes ne se mut,  
E entre ses chambres teneit  
Le seint chief, dunt gardein esteit,  
Si se peina del chief garder,  
K'unkes nel leissa adeser

<sup>1485</sup> MERDRIGNAC Bernard, « Le saint et les loups dans l'hagiographie bretonne du Moyen Âge », *Ollodagos*, XVI, 2001-2002, p. 195-229.

<sup>1486</sup> *Fioretti de saint François suivis d'autres textes de la tradition franciscaine*, trad. de l'italien Alexandre MASSERON, Paris, Seuil, 1994, chap. 21, p. 94-98.

<sup>1487</sup> DENIS PIRAMUS, *La vie de Seint Edmund le Rei*, éd. Hilding KJELLMAN, Genève, Slatkine Reprints, 1974 (réimp. de l'édition de Göteborg de 1935).

<sup>1488</sup> Lire plus haut, en II. 1. 1 Une variante causasienne. *Le loup-garou, la parole et la dévoration*, p. 175-181.



A beste ne a autre rien ;  
Mult par le garda li lou bien.  
Sa salvagesce vereiement,  
Sa rage et son devouement  
Si ublié del tut esteit  
K'a rien fors al chief n'entendeit<sup>1489</sup>.

Le loup a essentiellement un rôle de gardien de la relique. Il se laisse faire lorsque des religieux viennent lui enlever la tête du saint et assiste à la mise en terre de la tête, puis il retourne dans la forêt :

Quant il i out grant piece esté  
E en sa guise dolusé,  
Ariere s'en vait maintenant  
Dreit al bois, ou il fut devant.  
Mult se merveilerent la gent  
Del lou e del contement ;  
Veient que ceo ert la Deu vertu,  
Ke unke mes n'aveient veü  
Nul si fier lou en lur vivant,  
Si hidus, si fort ne si grant<sup>1490</sup>.

Par l'usage de superlatifs (v. 2809 : « si fier » ; v. 2810 : « si hidus », « si fort », « si grant »), cette *Vita* transcrit le caractère extraordinaire de l'animal par les mêmes artifices que les auteurs décrivant le loup dévorant. Par opposition, il s'agit de montrer que le miracle est à la hauteur de la dangerosité de l'animal dont la gueule monstrueuse a ici servi à sauver la tête du saint.

L'hagiographie joue donc, elle aussi, de la double symbolique de la gueule du loup en contredisant sa propension à la dévoration par un rôle protecteur. Dans un contexte hagiographique, le rôle positif du loup est vraisemblablement dû au fait qu'il est asservi par la puissance divine. Témoignant de la popularité du thème, ce dernier est parodié dans *Guillaume de Palerne* : Guillaume et Melior prennent le loup-garou qui les nourrit pour une manifestation divine, alors qu'il s'agit d'un prince métamorphosé et qu'il s'est procuré la nourriture en agressant divers personnages<sup>1491</sup>. En vérité, comme le montre ce dernier rappel, la dimension protectrice de la gueule du loup se retrouve dans des textes n'ayant pas de caractère ecclésiastique, des romans ou des fables. Sa fonction est alors souvent de protéger de jeunes enfants d'un mauvais sort.

De fait, la gueule du loup n'a en vérité que peu l'occasion d'engloutir ses proies. L'attente du loup prédateur est parfois tout simplement déçue, par exemple dans la fable in-

---

<sup>1489</sup> DENIS PIRAMUS, *La vie de Seint Edmund le Rei*, éd. citée, v. 2761-2772.

<sup>1490</sup> *Ibidem*, v. 2801-2810.

<sup>1491</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. Alexandre MICHA, Genève, Droz, 1990, v. 3256-3336. Sur le personnage d'Alphonse, lire plus haut, en I. 1. 3 (Loup-)garou. *Le garou merveille : une créature fragmentée*, p. 79-87.

traductrice de l'*Avionet*, une traduction du fabuliste latin Avianus datant de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, et qui s'intitule *De la nourrice qui deçut le loup de sa parole*<sup>1492</sup>. Dans cette fable qui joue de la superposition d'un vrai loup et de la peur du croquemitaine dévoreur de bambin, une nourrice promet à un *enfes* de le livrer au loup s'il n'arrête pas de crier. L'animal croquemitaine s'en réjouit d'avance, à tort :

Mès li enfes tourne a repos.  
Cils qui a perdu son prepos  
N'arreste plus en celle place,  
Car peeur d'une part l'en chace,  
Et d'autre part que fain l'aproie.  
Sa femme li fait pou de joie  
Quant tout vuit revenir le voit,  
Com celle qui grant faim avoit,  
Et li Loups rien ne li aporte ;  
Par pou qu'el ne li clot la porte,  
Ains le ledange durement ;  
Mès cils li respont simplement  
Com cils qui plet ne vuet avoir :  
« Suer, fet il, je te fais savoir  
Car a moi fouïr a leü :  
Une femme m'a deceü.

#### **La Moralité**

Aussi a fait plus grant de moy,  
Premier homme et David le roy ;  
Se fit elle le fort Sanson  
Et le très saige Salemon. »  
Quant y vuet mettre son couraige,  
Couvient obeïr fol et saige.  
Mès la douceur de femme bonne  
Passe de soulas toute bonne.  
Le pauvre homme gemit et pleure  
Se femme ne vient a bonne heure.  
Tant comme femmes dureront  
Povres esbaï ne seront<sup>1493</sup>.

La mise en scène du croquemitaine, bredouille et quasiment bouc émissaire de sa louve, prête à sourire, mais le thème de la dévoration annulée est en vérité courant. Dans les *Chetifs*, le neveu de Corbarant emporté par le *papion* n'est finalement pas dévoré, nous l'avons vu dans ce chapitre. Certes, le garçon ne doit son salut qu'à l'arrivée inopinée d'un grand singe. Cependant, d'autres textes suggèrent également un *engoulement* lupin, durant lequel ni le loup ni le garou ne font de mal à l'enfant qu'ils enlèvent. Ceci se vérifie dans *Guillaume*

---

<sup>1492</sup> La tradition de cette fable remonte jusqu'à Ésope, qui nous a laissé une fable intitulée *Le loup et la vieille* dont celle de l'*Avionet* s'inspire sans doute. On notera toutefois que la morale des deux fables est différente. Contrairement à celle de l'*Avionet*, la fable ésopeque n'est pas misogynne et dénonce les hommes dont les actes ne sont en accords avec les paroles.

<sup>1493</sup> *De la nourrice qui deçut le loup de sa parole*, in *Jeux et sapience du Moyen Âge*, éd. Albert PAUPHILET, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1951, p. 564sq.

*d'Angleterre* : « Et li leus, qui en sa boche a / L'enfant, ne quaisse ne ne blece<sup>1494</sup> ». Dans ce roman, les marchands ayant sauvé les enfants du roi Guillaume décident de les faire baptiser à l'Eglise en arrivant au port de Catanasse, c'est-à-dire Caithness au nord-est de l'Ecosse, et ils donnent le nom du loup à celui qui fut enlevé par l'animal :

La u moustier porter les fisent,  
Si furent crestien novel.  
L'un fisent appeler Lovel :  
Por le leu Lovel le clamerent  
Quë en mi le voie troverent  
Qui l'en portoit par mis les rains  
Ensi fu li leus ses parains<sup>1495</sup>.

Nous verrons que donner à un enfant le nom du loup revient à faire comme s'il avait été *engoulé* par ce dernier. Pour ainsi dire, le rite du nom double verbalement la dévoration salvatrice.

Comme dans *Guillaume d'Angleterre*, Louvel n'est sauvé que par l'intervention d'un tiers, des marchands chassant le loup à coups de pierre et de bâton. En revanche, dans *Guillaume de Palerne*, le nourrisson Guillaume est la cible d'un complot fomenté par les nourrices et sa belle-mère, et il ne doit son salut qu'au loup-garou Alphonse qui

Tant l'a porté et jor et nuit  
Et tante terre trespassee  
Que pres de Roume en la contree,  
En une grant forest s'arreste  
Ou ot mainte sauvage beste<sup>1496</sup>.

Même le passage dans le ventre du loup, aussi effrayant soit-il d'un point de vue extérieur, qu'expérimentent les héros enfantins de contes comme le *Loup et les sept Chevreaux* ou le *Petit Chaperon Rouge* n'est finalement pas si dramatique puisqu'on en ressort entier, dans le même état que l'on y est entré<sup>1497</sup>. On peut, bien sûr, attribuer cela aux conteurs tardifs ayant eu la volonté d'euphémiser les traits les plus sombres du conte, mais, en vérité, quelle que soit l'intention de l'animal, le passage dans la gueule du loup se révèle inoffensif pour l'enfant et la gueule dont la voracité n'opère pas se fait, comme dans *Guillaume de Palerne*, salvatrice. Gilbert Durand explique ce renversement de symbolique en affirmant que seule la gueule

---

<sup>1494</sup> *Guillaume d'Angleterre*, éd. citée, v. 794-795.

<sup>1495</sup> *Ibidem*, v. 1332-1338.

<sup>1496</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. citée, v. 168-172.

<sup>1497</sup> Dans les versions où la mère-grand est mangée par le loup et le chaperon, elle est coupée en morceaux avant d'être dévorée. Lire plus haut III. 1. 4 Empêcher la dévoration du loup(-garou), p. 372-373.

pourvue de dents et lacérante porte une symbolique masticatoire, tandis que la gueule qui ne fait qu'engloutir est investie de l'imaginaire inverse<sup>1498</sup>.

Par un renversement symbolique, la gueule du loup qui n'est pas dévorante se fait donc ventre protecteur et quasiment utérin, que ce soit dans l'hagiographie ou des textes de « fiction ». Or, nous allons voir à présent que certaines croyances tardives rapportent une fonction protectrice de la peau du loup similaire à celle de la gueule utérine.

Faisons un saut dans le temps et l'espace pour signaler une coutume slavonne recueillie par Friedrich Salomo Krauss<sup>1499</sup> et publiée en 1885 à Vienne. N'ayant pas eu ce livre sous les yeux, nous citons le résumé qu'en fait Georges Frazer alors qu'il examine le totémisme en lien avec les cérémonies de naissance :

When a South Slavonian woman has given birth to a child, an old woman runs out of the house and calls out, "A she-wolf has littered a he-wolf," and the child is drawn through a wolfskin, as if to simulate actual birth from a wolf. Further, a piece of the eye and heart of a wolf are sewed into the child's shirt, or hung round its neck ; and if several children of the family have died before, it is called Wolf. The reason assigned for some of these customs is, that the witches who devour children will not attack a wolf<sup>1500</sup>.

Ainsi conclut Georges Frazer : « In other words, the human child is disguised as a wolf to cheat its supernatural foes<sup>1501</sup>. » Il ne nous appartient pas de discuter la dimension totémique de ce rite. En revanche, et tout en gardant à l'esprit que plusieurs siècles séparent ce texte du Moyen Âge, on peut noter tout un complexe de croyances auquel sont rattachés et le loup et les seuils de l'existence humaine, la mort et la naissance, et dans lequel l'ambivalence du loup, protecteur et dévorant, s'exprime pleinement.

D'un côté, il est clair que la mort précoce du nourrisson est conçue chez les Slavons du XIX<sup>e</sup> siècle comme une entité dévorante, et probablement lupine, de l'autre on voit que l'entité dévorante est également celle qui permet de protéger le nourrisson de la dévoration. L'enfant est emmaillotté d'une peau de loup par sa nourrice. Le rituel prend appui sur un déguisement

---

<sup>1498</sup> DURAND Gilbert, *Les Structures anthropologiques*, op. cit., p. 233 : « caractère essentiel de ce symbolisme [dévorant] : il s'agit exclusivement de la gueule armée de dents acérées, prête à broyer et à mordre, et non de la bouche avalante et suceuse qui elle, est l'exacte inversion de cet archétype. »

<sup>1499</sup> KRAUSS Friedrich Salomo, *Sitte und Brauch der Südslaven*, Wien, Alfred Hödler, 1885, p. 541sq.

<sup>1500</sup> FRAZER J. Georges, *Totemism*, Edinburgh, Adam & Charles Black, 1887 ; REINACH Salomon, « Phénomènes généraux du totémisme animal ». *Cultes, mythes et religions*, Paris, Robbert Laffont (Bouquin), 1996, p. 62. Nous traduisons : « Quand une femme de Slavonie du sud donne naissance à un enfant, une vieille femme se hâte hors de la maison et crie : « une louve a enfanté un loup » et le nourrisson est enveloppé d'une peau de loup comme pour simuler une vraie naissance de loup. Qui plus est, un bout de l'œil et du cœur d'un loup sont cousus sur le maillot du nourrisson, ou attachés à son cou ; et si, dans la famille, quelque enfant est mort précédemment, le nourrisson est appelé Loup. La raison donnée à certaines de ces coutumes est que les sorcières qui dévorent les enfants ne s'attaqueront pas à un loup. »

<sup>1501</sup> *Ibidem*. « En d'autres termes, le nourrisson est déguisé en loup pour tromper la menace surnaturelle ». Nous traduisons.

« pour simuler la naissance d'un loup » (*as if to simulate the actual birth from a wolf*). A travers cette coutume se réaffirme également la nature verbale du monstre lupin et dévorant, que nous avons mis en évidence plus tôt dans ce travail<sup>1502</sup>. En effet, pour être effective, l'imitation de loup doit être doublée d'une parole, prononcée ici par une vieille femme, la nourrice : « *une louve a enfanté d'un loup* ». A nouveau, la tournure langagière se superpose au geste et détermine la fonction de la tournure lupine à laquelle elle donne corps : la peau du loup se fait vareuse.

Notons enfin que le fait de donner à un nourrisson le nom de Loup dans les familles ayant précédemment perdu un enfant a la même valeur protectrice : « *if several children of the family have died before, it is called Wolf* ». Chez les Slavons du XIX<sup>e</sup> siècle, l'anthroponyme Loup a donc un pouvoir apotropaïque visant à protéger le nouveau-né d'une mort du nourrisson conçue comme une entité dévorante. A cette même époque, la coutume avait cours dans le Nord de Allemagne comme nous le révèle un conte appelé *Die jungen Wölfe* (« Les jeunes loups ») et recueilli par Karl Müllenhoff auprès du maître d'école d'Eutin, dans le Schleswig-Holstein :

Eine leibeigene Bäuerin ward ohne fremde Hilfe von zwölf Söhnen auf einmal entbunden. Voller Sorge darüber, was sie mit so vielen Kindern beginnen und wie sie dieselben ernähren sollte, kam sie zu dem Entschluß, alle zwölf ins Wasser zu tragen und zu ertränken. Sie nahm sie in ihre Schürze und begab sich auf den Weg zu einem Teiche. Da begegnete ihr der Gutsherr, und wie er das Quieken und Wimmern in der Schürze hörte, fragte er die Frau, was sie da trage. Sie antwortete: „Zwölf junge Wölfe, die ich in dem Teich ertränken will.“ Der Edelmann ward neugierig, ließ sich die Schürze öffnen, und da er nun die zwölf neugeborenen Kinder sah, befahl er der Frau, alle wieder nach Hause zu tragen. Er ließ sie dann auf seine Kosten erziehen und legte ihnen den Namen Wulf oder Wolf bei. Und diese zwölf Knaben sind die Stammväter aller geworden, die diesen Namen bis auf den heutigen Tag führen<sup>1503</sup>.

Ce court conte met l'accent sur l'ambiguïté de la figure féminine, qui est, certes la mère des nourrissons, mais qui, sans l'intervention du noble, aurait également été l'instrument de leur mort. Notons que les nourrissons ayant échappé à la mort sont appelés « Loup » (*Wulf* ou *Wolf*). Ainsi que le note K. V. Müllenhoff, l'histoire des douze louveteaux est présente en

---

<sup>1502</sup> Lire plus haut, I. 3. 2 L'antipication verbale et gestuelle du loup-garou, p. 145-154.

<sup>1503</sup> MÜLLENHOFF Karl Viktor, *Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg*, Kiel, Schwerssche Buchhandlung, 1845, p. 3sq. Notre traduction : « Une serve donna naissance à douze fils sans aucune aide extérieure. S'inquiétant de savoir ce qu'elle devait faire d'autant d'enfants et de comment elle allait pouvoir les nourrir, elle décida de les porter tous à l'eau et de les noyer. Elle les prit dans son tablier et se mit en chemin pour l'étang. Alors elle rencontra le seigneur et comme il entendit les couinements et les gémissements dans le tablier, il demanda à la femme ce qu'elle portait. Elle répondit : « Douze jeunes loups, que je veux noyer dans l'étang. » Le noble était curieux, il fit ouvrir le tablier, et quand il vit les douze nouveaux-nés, il commanda à la femme de tous les ramener à la maison. Alors, il les fit élever à ses propres frais et donner le nom de *Wulf* ou *Wolf* [« Loup »]. Et ces douze garçons sont devenus les ancêtres de tous ceux qui portent ce nom jusqu'au jour d'aujourd'hui. »

substance dans l'*Histoire des Lombards* de Paul Diacre, au VIII<sup>e</sup> siècle<sup>1504</sup>. Le noble y est le roi des Lombards, Agelmund, la femme une prostituée (*meretrix*) et seul un des enfants est sauvé. Il s'appelle Lamission, car il a été sauvé dans une fontaine (*lama*), nous dit le texte. Mais le nom de l'enfant, *Lamission*, nous évoque plutôt les lamies, créatures féminines, aquatiques et dévoreuses d'enfants que nous avons rencontrées plus haut<sup>1505</sup>. Edith Marold<sup>1506</sup> a, pour sa part, montré que dans le Moyen Âge scandinave ce sont les enfants nés sans père qui sont appelés « Loup », notamment donc, Siegfried.

En lien avec la petite enfance, le nom du loup est donc invoqué pour pallier à une absence sinon monstrueuse, du moins, semble-t-il, contre nature : la mort d'un nourrisson, celle d'un père.

Le loup est donc autant un symbole de la mort prématurée du nourrisson, laquelle est conçue comme une entité dévorante que l'entité protégeant de ce mal. Cela se vérifie aussi en Roumanie, comme le note Ion Talos dans son *Petit dictionnaire de mythologie populaire roumaine* :

Les hommes [...] admirent [le loup] en raison de sa force extraordinaire et donnent son nom à leurs enfants lors de leur premier baptême, ou lors du second qui a lieu après une maladie, afin que les maux ne s'attaquent plus à l'enfant. Pour la cérémonie du baptême, trois adolescents tracent trois cercles concentriques avec la griffe du loup, puis chacun « danse » avec l'enfant dans celui qu'il a tracé. Les maladies restent ainsi à l'écart du petit<sup>1507</sup>.

---

<sup>1504</sup> PAOLO DIACONO, *Storia dei Longobardi*, éd. et trad. Antonio ZANELLA, Milano, Skira, 2000, p. 28, I. 15 "De meretrice quae septem infantulos peperit, ex quibus Lamissio unus fuit, et de monomachia ejus cum Amazone." His temporibus quaedam meretrix uno partu septem puerulos enixa, beluis omnibus mater crudelior in piscinam proiecit necandos. Hoc si cui impossibile videtur, relegat historias veterum, et inveniet, non solum septem infantulos, sed etiam novem unam mulierem semel peperisse. Et hoc certum est maxime apud Aegyptios fieri. Contigit itaque ut rex Agelmund, dum iter carperet, ad eandem piscinam deveniret. Qui cum equo retento miserandos infantulos miraretur, hastaque, quam manu gerebat, huc illucque eos inverteret, unus ex illis manu iniecta hastam regiam comprehendit. Rex misericordia motus, factumque altius ammiratus, eum magnum futurum pronuntiat. Moxque eum a piscina levare praecepit, atque nutrice traditum omni cum studio mandat alendum ; et quia eum de piscina, quae eorum lingua *lama* dicitur, abstulit, Lamissio eidem nomen inposuit. Qui cum adolevisset, tam strenuus juvenis effectus est, ut et bellicosissimus extiterit et post Agelmundi funus regni gubernacula rexit. PAUL DIACRE, *Histoire des Lombards*, trad. François BOUGARD, Brepols, s. i., 1994, p. 20 : « Dans ce temps-là une certaine fille de joie accoucha tout à la fois de sept fils, et plus cruelle qu'une bête féroce elle les jeta dans une piscine ; si quelqu'un ne veut pas y ajouter foi, qu'il relise les histoires des Anciens, et il trouvera qu'une femme a accouché non seulement de sept enfants; mais même de neuf, ce qui arrivait principalement chez les Egyptiens. Or donc il arriva que le Roi Agelmund, chemin faisant, arriva à cette piscine, et arrêtant son cheval, il regarda les enfants avec commisération, les retournant çà et là avec le bout de sa lance, et un de ces enfant saisit la lance du Roi avec la main. Le Roi s'en étonna et dit que cet enfant était destiné à de grandes choses. Et tout de suite il le fit ôter de la piscine et le remit à une nourrice, en lui ordonnant d'en avoir le plus grand soin. Cet enfant fût appelé Lamission, parce que Lama dans la langue des Lombards, veut dire une piscine. Ce Lamission devint dans la suite un si brave guerrier qu'il succéda à Agelmund. »

<sup>1505</sup> Lire en II. 4. Garous, striges et estries, la dévoration intérieure, p. 281-299.

<sup>1506</sup> MAROLD Edith, « Egill und Ölrún – ein vergessenes Paar der Heldendichtung », *Skandinavistik*, 26, 1996, p. 1-19.

<sup>1507</sup> TALOS Ion, *Petit dictionnaire de mythologie populaire roumaine*, trad. Anneliese et Claude LECOUEUX, Grenoble, ELLUG, 2002, p. 114.

Il ressort de ces croyances roumaines, tout autant que du récit slavon rapporté par Kraus, que le loup est un animal préposé au seuil de l'existence qu'est la naissance. Certes, ces croyances sont tardives, mais au Moyen Âge déjà, le passage de l'homme au loup intervient le plus souvent aux alentours de Noël, fête de la Nativité<sup>1508</sup>, ce qui suggère là encore l'importance symbolique de l'entité dévorante qu'est le loup lors de la naissance.

Ce rite slavon rapporté par Krauss pour soustraire un nourrisson à la mort dévorante en l'enveloppant d'une peau de loup n'est finalement pas différent de l'enlèvement de Guillaume par Alphonse dans *Guillaume de Palerne*, à ceci près que la gueule du loup est troquée contre sa peau. La fonction salvatrice et protectrice du rituel slavon permet donc de poser une équivalence fonctionnelle entre l'enlèvement d'un enfant par un loup et le déguisement d'un enfant en loup, entre la gueule et la peau du loup. Dans une certaine mesure, cette dimension protectrice se lit également dans le nom même de l'animal, lequel, donné au nourrisson, se trouve avoir des propriétés apotropaïques. Il y a donc une équivalence de fonction entre la gueule, la peau et le nom du loup dans leur symbolique positive et protectrice.

Paradoxalement, dans les récits où le nourrisson est enveloppé dans une peau lupine, ou enlevé par la gueule du loup, le nouveau-né devient l'égal du loup. En étant englouti par la gueule du loup ou par un simulacre faisant de lui un loup, le nourrisson devient un être dévorant. Ce parallèle confirme donc que le déguisement est, ou peut être, une forme non-culinaire de dévoration<sup>1509</sup>. Envelopper un enfant dans une peau de loup revient donc, symboliquement, à faire comme s'il était un loup, mais aussi comme s'il avait été donné au loup, dévoré. Il découle de cela que la tournure lupine, c'est-à-dire le passage de l'homme au loup, qu'il soit déguisement ou métamorphose, est une forme de dévoration lupine. Nous pouvons ainsi affirmer que devenir loup, c'est, d'abord, être dévoré par le loup, et que le varouisme est, ici, une variante du « don au loup ».

Si l'on en revient à la problématique du garou comme peau dévorante, la question est de savoir si le parallèle symbolique positif entre la gueule et la peau de loup peut se poursuivre lorsque l'on en considère le pôle négatif. Que la gueule du loup soit dévorante, cela ne fait pas débat, mais qu'en est-il de sa peau ? Le nom du loup, c'est proverbial, annonce la calamité dévorante lorsqu'il est prononcé, mais la peau du loup peut-elle, elle, se faire engloutissante ?

---

<sup>1508</sup> Voir I. 2. 2 L'humanité du loup-garou ?, p. 116.

<sup>1509</sup> Lire plus haut, en I. 2 Faire semblance de leu, p. 108-109.

### III. 2. 2 Le nourrisson, la coiffe et la dévoration

Instrument de la mort infantile autant que salut de l'enfant menacé, le loup est très présent dans les croyances ayant trait à la naissance et à l'enfance, et ce, nous venons de le voir, sous différentes formes (gueule, peau, nom), dont le dénominateur commun est une dimension enveloppante. Le destin du nourrisson est donc fortement lié à la relation qu'il entretient au monstre dévorant. En relation avec l'enveloppe et la peau, thèmes que nous avons déjà abordés dans un précédent chapitre en tentant d'établir un équivalent français au terme norrois désignant le Double<sup>1510</sup>, nous verrons, dans un premier temps, que les croyances populaires tardives font un lien direct entre le garou et le placenta. Dans les collectes de croyances populaires tardives, ce rapprochement s'établit, ce n'est pas une surprise, à travers une préférence alimentaire du monstre et il s'exprime par le motif qu'il est convenu d'appeler le « don au loup » : donner à manger au loup permet d'empêcher la dévoration. Étrangement, en tant que nourriture du garou, le placenta a parfois un effet contraire à celui du pain, puisque la consommation de ce dernier « délivre » la créature, tandis que celle du premier exacerbe la faim. En effet, les différentes variantes du don au loup (don de pain, don de placenta) se caractérisent par une opposition sur laquelle il nous faudra revenir, car elle est révélatrice pour le garou d'une problématique de l'incarnation et de la corporéité. Faisant écho aux rites de fertilité dont on trouve des traces dans les batailles agraires entre les garous livoniens ou italiens et les sorciers<sup>1511</sup>, le placenta entre également en compte dans une coutume visant à faire éviter aux femmes enceintes les douleurs de l'accouchement. Dans un second temps, nous nous pencherons donc sur ce rite de naissance par lequel les femmes enceintes pensent pouvoir échapper aux douleurs de l'accouchement en rampant sous un placenta de poulain. Or, l'absence de douleur tend à faire du nourrisson un loup-garou. Cela semble indiquer qu'il faut protéger le corps dans lequel s'incarne l'enfant par des douleurs apotropaïques. Faute de quoi, le corps est investi par un monstre – un Double ? – dévorant. Il conviendra enfin de montrer que le rôle du placenta dans les pouvoirs surnaturels de l'homme est à mettre en lien, d'une part avec les croyances au Double, mais aussi avec la notion de peau.

#### *Dévoré un fœtus, un placenta ou un pain*

Que l'homme loup dévore les enfants, il n'y a là rien de nouveau. Nous en avons donné plusieurs exemples au cours de ce travail. Ce fait a priori cruel et macabre s'explique cepen-

---

<sup>1510</sup> Lire plus haut, en III. 1. 2 *Despoille, hamr* et peau de bête, p. 335-353.

<sup>1511</sup> GINZBURG Carlo, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, trad. Giordana CHARUTY, Paris, Flammarion (Champs Histoire), 2010.



tant si l'on considère le garou comme une créature à l'incarnation incomplète et nous allons voir qu'il fait en vérité écho à un motif que nous avons rencontré plus haut : la naissance en deux temps de certains héros, comme Lleu ou Melion<sup>1512</sup>. En remplaçant la dévoration du nourrisson dans le cadre des motifs qu'il est convenu d'appeler « dons » au loup, don de pain, mais aussi don de placenta, nous allons voir que dévorer un fœtus semble mener à terme l'incomplétude ontologique du loup-garou et cela nous permettra également de répondre à une interrogation laissée en suspens précédemment : pourquoi les enfants mort-nés deviennent-ils des loups-garous ?

L'anthropophagie garouesque du nourrisson est attestée au moins depuis l'Antiquité tardive. En effet, au premier siècle de notre ère, Pline se fait l'écho d'une de ses lectures où il est affirmé que l'athlète Déménète de Parrhasie se change en loup après avoir dévoré un enfant sacrifié à Zeus Lycaios. Malgré l'épithète que porte Zeus dans cet extrait et la référence à l'Arcadie, la métamorphose de l'athlète n'est pas le résultat d'un châtement, contrairement à celle du tyran arcadien Lycaon, changé en loup, rappelons-le, pour avoir douté du caractère divin de Zeus et tenté de lui faire manger de la chair humaine. De plus, dans l'anecdote que rapporte Pline au sujet de Déménète de Parrhasie, la consommation de chair humaine ne semble pas non plus prohibée puisqu'elle a lieu dans le cadre d'un rite sacrificiel :

Ita Scopas<sup>1513</sup>, qui Olympionicas scripsit, narrat Demaenetum Parrhasium in sacrificio quod Arcades Ioui Lycaeo humana etiamtum hostia faciebant, immolati pueri ex ta degustasse et in lupum se conuertisse, eundem X anno restitutum athleticae se exercuisse in pugilatu uictoremque Olympia reuersum<sup>1514</sup>.

Durant l'Antiquité, dévorer un enfant est donc déjà une des manières permettant de passer de l'homme au loup, un des vecteurs de la tournure lupine, c'est-à-dire de l'apparition du loup au sein du récit. Il est également notable que, dans cette anecdote, la dévoration de l'enfant et la tournure lupine qui en est la conséquence sont une sorte d'initiation au combat, quoiqu'elle soit sportive.

Nous n'avons pas trouvé de versions médiévales de l'histoire de l'athlète de Parrhasie, mais elle est connue du Moyen Âge au moins par l'intermédiaire de la *Cité de Dieu*

<sup>1512</sup> Lire plus haut en II. 1. 3, Lleu et le loup-garou, p. 193-209.

<sup>1513</sup> Le nom de Scopas est incertain. Suivant les éditeurs, il est appelé également Appola ou Agriopas. L'anecdote concernant l'athlète figure également chez l'auteur grec Pausanias, qui serait du II<sup>e</sup> siècle de notre ère. De plus, de Pline à Pausanias, les conditions du changement de forme en loup sont précisées, il faut en effet avoir goûté aux entrailles d'un enfant. Ce détail, peut-être inspiré du mythe de Lycaon tel qu'il est rapporté par Ovide, lie en tous les cas la métamorphose en loup et l'enfance.

<sup>1514</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, t. VIII, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1952, XXXIV (22), 82, p. 52. Traduction : « Ainsi, Scopas, le biographe des Olympioniques, raconte que, dans le sacrifice de victimes humaines que les Arcadiens faisaient encore dans ce temps à Jupiter Lycéen, Déménète de Parrhasie, ayant goûté les entrailles d'un enfant immolé, se trouva transformé en loup ; que dix ans après ayant recouvré sa forme humaine, il reprit son entraînement athlétique, et remporta à Olympie le prix du pugilat. »

d'Augustin d'Hippone, lequel attribue la paternité de cette anecdote à un auteur ayant vécu au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, et qui est donc plus ancien que Pline : Varron. Les deux histoires trouvées chez Varron par l'évêque d'Hippone sont cependant sensiblement identiques à celles contées par Pline :

Denique etiam nominatim expressit quendam Demaenetum, cum gustasset de sacrificio, quod Arcades immolato puero deo suo Lycaeo facere solerent, et in lupum fuisse mutatum et anno decimo in figuram propriam restitutum pugilatum sese exercuisse et Olympiaco vicisse certamine. Nec idem propter aliud arbitratur historicus in Arcadia tale nomen adfectum Pani Lycaeo et Iovi Lycaeo nisi propter hanc in lupos hominum mutationem, quod eam nisi vi divina fieri non putarent<sup>1515</sup>.

Manger un enfant pour se tourner en loup : la pratique est connue et l'on ne s'en étonne guère puisque la dévoration d'enfant constitue un trait commun à de nombreux monstres : garous et sorcières, striges et lamies<sup>1516</sup>.

Cependant, quand bien même la croyance en l'engloutissement d'un nourrisson par le garou est répandue, il est étonnant de lire qu'elle provoque la métamorphose de l'homme en loup. Cela pourrait, certes, ne relever que du stéréotype monstrueux ou bien d'une sorte de lecture allégorique de la dévoration : celui qui dévore un bambin devient, par principe, un monstre. Nous avons d'ailleurs pu remarquer qu'à la fin du Moyen Âge, l'anthropophagie du garou avait participé à la dissociation du monstre et de l'humain et, qu'au Moyen Âge, le mot garou ne désignait souvent qu'un loup anthropophage<sup>1517</sup>. Comme nous allons le voir maintenant, la figure du loup-garou s'inscrit en vérité dans un écheveau de croyances impliquant la gestation, la matrice féminine et l'enveloppe placentaire, et expliquant le lien dévorant du garou à l'enfant.

La recherche considérant le loup-garou comme un être à la nature double a voulu intégrer la dévoration du placenta par le loup-garou dans une problématique du cru et du cuit, nous le verrons. Cependant, pour nous qui préférons définir le loup-garou comme un être

---

<sup>1515</sup> SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, éd. B. DOMBART et A. KALB, Livre XVIII, Chap. XVII, in *Œuvres de saint Augustin*, s. i., Desclée de Brouwer, 1960, tome 36, p. 532-3. Traduction dans SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, éd. dir. Lucien JERPHAGNON, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2000, p. 782-3 : « Varron a cité nommément un certain Déménète qui, ayant goûté du sacrifice d'un enfant immolé selon leur coutume par les Arcadiens à leur dieu Lycaon, fut changé en loup : dix ans après, ramené à sa véritable forme, il s'exerça au pugilat et remporta le prix aux Jeux olympiques. D'après le même historien, les noms, propres à l'Arcadie, de Pan Lycaeus et de Jupiter Lycaeus, n'ont pas d'autre explication que cette métamorphose d'hommes en loups, qui ne pouvait se faire sans l'intervention d'une puissance divine. »

<sup>1516</sup> Lire plus haut en II. 4. Garous, striges et *estries* : la dévoration intérieure, p. 281-299.

<sup>1517</sup> Lire plus haut en I. 1 Les noms du loup-garou, en particulier les pages 55-73, et notre article, « Cynocéphale et loup-garou : deux anthropophages aux marges d l'humanité », in Adeline LATIMIER-IONOFF, Joanna PAVLEVSKI-MALINGRE, Alicia SERVIER (dir.), *Merveilleux et marges dans le livre profane à la fin du Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, Brepols (Répertoire Iconographique de la Littérature du Moyen Âge 8), 2017, p. 77-87, ici p. 77-81.

constamment à moitié absent qu'il soit sous forme humaine ou sous forme lupine, les croyances liant garou et placenta traduisent une problématique de l'incarnation.

Bien visible au XIX<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle dans différents pays, le rapport du garou à la gestation se traduit d'abord par une préférence alimentaire de la créature pour le nourrisson, la femme enceinte et les organes matriciels. Ainsi, dans son *Esquisses du Bocage Normand* datant du XIX<sup>e</sup> siècle, Jules Lecœur rapporte que le *varou* (le loup-garou) s'en prend souvent aux femmes enceintes :

On prétendait que les varous arrachaient, des entrailles de femmes enceintes, l'enfant qu'elles portaient si elles sortaient le soir, et qu'ils s'en servaient pour leurs sortilèges. Aussi bien des femmes n'osaient-elles mettre le pied dehors, la nuit venue, lorsqu'elles étaient enceintes. Ces précautions sont parfois prises encore dans certains villages<sup>1518</sup>.

Si l'on y perçoit bien le rapport dévorant / dévoré qui unit le garou et le fœtus, il est en revanche notable que cet exemple normand témoigne de la confusion qui s'est opérée entre le varouisme et la sorcellerie. En effet, aucune référence au loup ne se lit ici, mot *varou* mis-à-part, ni aucune mention de métamorphose, mais une vague évocation de sortilèges pour ce qui est de l'usage que font les *varous* du nourrisson<sup>1519</sup>. Notons cependant ici qu'engloutir un nourrisson n'est donc pas une fin en soi pour le loup-garou.

La croyance faisant du fœtus la proie du loup-garou est répandue également au Danemark, ce qui est très perceptible dans un corpus recueilli au XIX<sup>e</sup> siècle par le folkloriste danois Evald Tang Kristensen<sup>1520</sup> :

Un métayer, dont la femme était enceinte, rentrait chez lui, son travail terminé. La porte était fermée à clef, et il eut du mal à entrer, mais il a vu que la terre était creusée sous le seuil de la porte. En entrant dans la salle, il a trouvé sa femme morte sur le lit, le ventre ouvert. Alors le malheureux a compris qui avait fait cela et en cherchant autour de la maison, il a vu le loup-garou sur le fumier, en train de manger l'enfant<sup>1521</sup>.

---

<sup>1518</sup> LECŒUR Jules, *Esquisses du Bocage Normand*, Brionne, Gérard Monfort Éditeur, 1979 (fac-similé : Condé-sur-Noireau, L. Morel, 1887), p. 409.

<sup>1519</sup> Les croyances populaires tardives affirment que les loups-garous utilisent la graisse de nourrissons pour leurs maléfices. Les premières attestations de ce trait remontent à la superposition des figures du garou et de la sorcière avec la multiplication des procès à la fin du Moyen Âge. Sur l'usage des graisses dans les croyances tardives, lire par exemple : ABRY Christian et JOISTEN Alice, « Trois notes sur les fondements du *Complexe de Primarette*. Loups-garous, cauchemars, prédations et graisses », *Le Monde Alpin et Rhodanien (Le fait du loup)*, 2002, p. 135-161.

<sup>1520</sup> Le corpus en langue danoise est à lire dans : KRISTENSEN Evald Tang, *Danske Sagn*, Århus, Jacob Zeuners Bogtrykkeri, 1893.

<sup>1521</sup> SIMONSEN Michèle, « La variabilité dans les légendes : les récits danois sur les loups-garous », in Veronika GÖRÖG-KARADY (dir.), *D'un conte... à l'autre, la variabilité dans la littérature orale*, Paris, Editions du CNRS, 1990, p. 187, exemple 3.

Dans un autre exemple, nous apprenons la raison pour laquelle un garou s'appelant Georges le tisserand s'en prend aux femmes enceintes :

Les loups-garous s'attaquaient aux femmes enceintes pour leur ouvrir le ventre et se délivrer de la malédiction. En effet, il leur fallait pour ça dévorer un fœtus mâle. Il y avait un valet de ferme, pas loin d'ici, Georges le tisserand, on le soupçonnait d'être loup-garou<sup>1522</sup>.

La raison pour laquelle les loups-garous dévorent les fœtus est simple : être délivré du varouisme, lequel est présenté ici, comme du reste dans de nombreux autres exemples, comme une malédiction. La dévoration d'un nourrisson a donc un but : la confection d'un sortilège ou la délivrance du garou. Cela différencie ce loup-garou du simple croquemitaine qu'il est parfois.

Notons que la dévoration du fœtus par le loup-garou crée une similitude de destin entre le fœtus et le loup, comme si le garou-loup ré-ingérait sa part humaine. Le fœtus est dévoré, il disparaît donc, comme le loup, puisqu'en dévorant le fœtus le garou-loup redevient garou-homme. Par ailleurs, le métier de la créature, tisserand, est signifiant, car il réaffirme le lien du loup-garou à l'habit, au vêtement et donc à la seconde peau, tout en l'associant à la notion de destin. De fait, le tisserand est un personnage qui revient régulièrement dans les histoires impliquant une dévoration lupine, notamment dans le conte intitulé *Le loup et les sept chevreaux*<sup>1523</sup>, mais aussi dans certaines assertions médiévales affirmant que le varouisme est conféré par ces figures du destin que sont les fées ou les Parques<sup>1524</sup> et que l'on sait être de grandes fileuses.

Cependant, plus encore que le fœtus, c'est bien le placenta que le garou cherche à dévorer. En effet, dans les croyances populaires tardives, loin d'être une spécificité du Nord, français ou danois, l'écheveau de croyances alliant garou, nourrisson et placenta est présent aussi dans les Hautes-Alpes, en Dauphiné, où plusieurs témoignages d'un recueil de croyances alpines établi par Charles Joisten indiquent que si l'on veut sortir vivant d'une rencontre avec un loup-garou, il vaut mieux lui donner du pain à manger plutôt que la « délivrance », *i. e.* le placenta, de la vache :

---

<sup>1522</sup> *Ibidem*, exemple 2.

<sup>1523</sup> Lire plus haut, en III. 1. 4 Contrevenir à la dévoration du loup-garou. *La pierre : Double et substitut sacrificiel du dévoré*, p. 375-377.

<sup>1524</sup> BURCHARD DE WORMS, *Decretum* XIX, 5, 151, in J.-P. MIGNE, *Patrologie latine*, 140, col. 971. Traduction Claude LECOUTEUX (*Dictionnaire de mythologie germanique*, Paris, Imago, 2007, entrée « Werwolf ») : « Tu as cru ce que certains ont coutume de croire, à savoir que les femmes que le vulgaire appelle Parques (*parcae*) existent ou possèdent les pouvoirs qu'on leur attribue, soit : à la naissance d'un homme, elles font de lui ce qu'elles veulent, si bien que cet peut, à son gré, se transformer en loup – ce que la sottise populaire appelle werwolf – ou revêtir toute autre forme. ». Pour la citation en latin, lire en I. 1. 2 Wer(e)wolf, p. 57.

Une personne qui avait été suivie par un loup (ou par un loup-garou – l’informateur ne se le rappelle pas) dit en arrivant chez elle :

- Il y a le loup-garou qui m’a suivi jusque là, il a peut-être bien faim.

Elle voulut lui donner la « délivrance » (placenta) de la vache qui venait de faire le veau, mais on lui dit :

- Il vaut mieux lui donner du pain.

Elle suivit le conseil, et la bête lui dit en se retirant :

- Tu as bien fait de me donner du pain, parce que si tu m’avais donné la délivrance, je te mangeais.

L’informateur commente : « Soi-disant que le pain l’avait délivrée de sa souffrance, le pain c’était quelque chose de bon, de béni. » (HA/1807<sup>1525</sup>)

Là où le danois Georges le tisserand est délivré du varouisme en engloutissant un fœtus mâle, dans les récits portant la cote HA/1807 et HA/1808<sup>1526</sup>, récoltés à Champoléon en juillet 1960, la délivrance exacerbe la faim du garou. L’effet des « aliments » liant la monstruosité dévorante et la matrice semble pouvoir se traduire en termes spatiaux : un contenu (le fœtus) délivre le garou, un contenant (le placenta), au contraire, rend le garou anthropophage (« si tu m’avais donné la délivrance, je te mangeais »).

L’anthropophagie soudaine du garou succédant à l’ingestion d’un placenta se vérifie dans un autre exemple alpin, dans lequel un loup-garou croisé sur le pont des Ricous se met à suivre un couple. Pour s’en débarrasser, la femme propose de lui donner à manger la *netsière* (le placenta) d’une vache venant de faire le veau. Cependant, l’homme n’a pas le courage d’aller jusqu’à l’écurie, aussi donne-t-il un morceau de pain au garou :

Et la bête s’en est allée contente. Quelques jours après, il revoit la même bête sur le chemin, qu’elle lui dit comme ça : « L’autre jour tu as eu de la chance de me donner un morceau de pain. Si tu m’avais donné la délivrance de ta vache, je la mangeais et je te mangeais toi aussi! » (HA/1811)

Dans ces trois exemples, HA/1807, HA/1808 et HA/1811, les effets de différentes variantes du « don au loup », pain et placenta, sont donc mis en opposition. De fait, le don de placenta au loup se démarque des autres dons, car contrairement à l’effet escompté du don au loup classique, faire cesser la faim du monstre, le don de placenta, loin de protéger le potentiel dévoré du monstre dévorant, tend, au contraire, à créer une similitude de destin entre le placenta lui-même et celui qui donne le placenta au garou : devenir la cible de la dévoration du monstre. En d’autres termes, face au monstre dévorant, le placenta est un double de la victime du garou.

---

<sup>1525</sup> JOISTEN Charles, *Êtres fantastiques du Dauphiné : patrimoine narratif du département des Hautes-Alpes*, éd. préparée par Nicolas ABRY et Alice JOISTEN, Grenoble, Musée Dauphinois, 2006, p. 153. L’exemple portant la cote HA/1808 (*Ibidem*) relevé au même endroit rapporte sensiblement les mêmes faits, mais donne à la délivrance le nom de *nouriman*.

<sup>1526</sup> *Ibidem*. Le témoignage portant la cote d’inventaire HA/1808 est quasiment identique à HA/1807.

Dans les deux exemples alpins que nous venons de citer, HA/1807 et HA/1811, le don permettant de « délivrer » le garou de sa malédiction est un don de pain. C'est classique, car le pain est la variante la plus répandue du motif du « don au loup ». Dans notre corpus tardif, des indications sont parfois données sur la cuisson du pain et l'une d'entre elles, revenant plus que d'autres, interpelle le lecteur : le pain doit sortir du four. Charles Joisten en relève plusieurs exemples dans ses collectes en Savoie et en Dauphiné<sup>1527</sup>, Paul Sébillot la rencontre dans le Bourbonnais, le Bas-Maine et en Bretagne<sup>1528</sup>, mais la croyance se retrouve aussi dans le Limousin, comme en témoigne l'exemple suivant tiré d'une énumération de croyances consacrées au loup-garou recueillies en 1810 pour l'*Almanach des veillées limousines* : « Lesdits loups-garous sont très avides de pain au four, ce pourquoi ceux qui cuisent la nuit doivent se munir à tout instant du saint signe de la Croix<sup>1529</sup> ».

Quoiqu'il en soit, si l'information sur l'efficacité du pain sortant du four est répandue dans les croyances populaires tardives, les exemples divergent sur les raisons pour lesquelles le pain délivre le garou. L'explication la plus courante en ce qui concerne l'action bénéfique du pain est que l'aliment est béni. C'est ce qu'affirme, pour exemple, l'informateur de Charles Joisten dans l'exemple HA/1807 que nous venons de citer : « Soi-disant que le pain l'avait délivrée de sa souffrance, le pain c'était quelque chose de bon, de béni<sup>1530</sup>. » Cependant, dans l'*Almanach des veillées limousines*, il est dit qu'il faut se signer ou porter un signe de croix pour se prémunir des attaques d'un garou voulant dévorer le pain. De fait, selon ce dernier exemple, ce qui permet d'agir contre le garou n'est pas directement l'ingestion d'un pain, mais le signe de croix que le boulanger doit faire pour se protéger lorsqu'il travaille la nuit. Il n'y est donc pas précisé que le pain est lui-même béni. Cela témoigne d'un verni chrétien et il convient alors de chercher ailleurs la raison pour laquelle le pain a un effet bénéfique pour le loup-garou.

Adoptant un point de vue anthropologique, la critique affirme généralement que la justification de l'action opposée du pain et du placenta sur la faim du garou est à chercher du côté d'une opposition du cru et du cuit. Lisons ce qu'en dit, par exemple, Sophie Bobbé dans son livre intitulé *L'Ours et le Loup* : « Cette opposition entre nourriture sauvage (placenta) et nourriture chrétienne (pain, gâteau...), redoublée par l'opposition cru / cuit, est au cœur du

<sup>1527</sup> JOISTEN Charles, CHANAUD Robert et JOISTEN Alice, « Les loups-garous en Savoie et Dauphiné », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1/4, *Êtres fantastiques dans les Alpes. Recueil d'études et de documents en mémoire de Charles Joisten (1936-1981)*, 1992, p. 17-182.

<sup>1528</sup> SÉBILLOT Paul, *Croyances, mythes et légendes des pays de France*, éd. Francis LACASSIN, Paris, Omnibus, 2002, tome I *La Terre*, p. 214-217.

<sup>1529</sup> LA PIALE Jean (de), « Croyances et superstitions », *Almanach des veillées limousines, Armana lemouzi*, I, 1810, p. 25.

<sup>1530</sup> JOISTEN Charles, *Êtres fantastiques du Dauphiné (Hautes-Alpes)*, *op. cit.*, p. 153.

désensorcellement : soit on maintient le garou dans l'animalité, soit on l'en sort en le traitant comme un humain<sup>1531</sup>. » Sophie Bobbé souligne avec justesse le rapport mimétique du loup-garou à ce qui l'entoure. De plus, il est vrai que dans certaines régions du monde, la délivrance du garou tient explicitement à un aliment cuit. Ainsi, en Laponie, dans les contes recueillis par l'ethnologue norvégien Just Knud Qvigstad (1853-1957), on trouve un exemple de don au loup très semblable à ceux de nos contrées, à ceci près que le don délivrant la bête est un morceau de viande cuisinée par l'humain : « Tu n'es pas sans savoir que lorsqu'un loup-garou mange de la viande *cuite*, il reprend forme humaine pour toujours<sup>1532</sup>. » En d'autres termes, l'ingestion de nourriture cuite stabilise la forme du garou.

Avant de continuer, rappelons que nous avons rencontré plusieurs garous reprenant forme humaine auprès d'un feu de cheminée, comme Denise ou la louve croate, pour ne citer qu'elles<sup>1533</sup>. L'on peut, certes, avancer l'action sans doute humanisante et apaisante d'un *locus amoenus* comme le feu de cheminée. L'anthropologue y verrait sans doute un signe de l'intégration du garou-homme dans le domaine du cuit. Plus simplement, on peut évoquer le pouvoir apotropaïque et purificateur incontestable du feu, mais cette dernière explication véhicule l'idée que le varouisme est une malédiction qu'il faut purifier et elle est donc, potentiellement, un verni.

Que le garou est instable quant à sa forme, c'est un fait, et que cette dernière dépende des interactions du monstre avec son environnement se vérifie également dans les histoires médiévales de loups-garous arthuriens dans lesquelles, on l'a vu, le mari garou redevient humain au contact du roi dont il partage les repas, tandis qu'il se conduit comme un animal face à la femme qui l'a transformé. Des garous dévoreurs de placenta aux garous arthuriens médiévaux, la problématique est semblable, certes : faire pencher le garou d'un côté ou de l'autre de la dichotomie nature / culture en lui faisant prendre forme humaine ou animale. Cependant, le garou médiéval est plutôt à considérer comme un caméléon psychologique : il se fait le miroir des sentiments de celui ou celle qui lui fait face<sup>1534</sup>. De sorte, nous semble-t-il, que si

---

<sup>1531</sup> BOBBÉ Sophie, *L'ours et le loup, essai d'anthropologie symbolique*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2002, p. 39. Voir aussi JOISTEN Charles, CHANAUD Robert et JOISTEN Alice, « Les loups-garous en Savoie et Dauphiné », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1/4, *Êtres fantastiques dans les Alpes. Recueil d'études et de documents en mémoire de Charles Joisten (1936-1981)*, 1992, p. 90-92.

<sup>1532</sup> QVIGSTAD Just Knud, *Contes de Laponie*, trad. J. PRIVAT, Auribeau-sur-Siagne, Esprit Ouvert, 2000. Cité par : LECOUTEUX Claude, *Elle courait le garou, Lycanthropes, hommes-ours, hommes-tigres, une anthologie*, Paris, José Corti, 2008, p. 164. Nous soulignons. Il convient cependant de considérer cet exemple avec prudence. Il s'intègre dans la réflexion, certes. Cependant, comme il s'agit d'une traduction, nous ne pouvons dire à quoi renvoie exactement le vocable « loup-garou » lorsqu'il s'applique aux croyances laponnes.

<sup>1533</sup> Lire plus haut en III. 1. 1 Pudeur et nudité du changeur de forme, pour Denise, p. 327-328, pour la *Vuchitsa* croate, p. 332.

<sup>1534</sup> Là-dessus, voir le chapitre II. 2 L'épouse comme antagoniste, p. 211-246.

l'opposition nature / culture constitue une problématique lorsque l'on considère le loup-garou comme un être à la double nature, ce n'est pas dans une opposition du pain et du placenta qu'il faut la chercher.

De fait, l'opposition du pain et du placenta selon des termes cru /cuit appelle deux remarques. D'une part, nous avons vu que la bénédiction du pain est, dans ce contexte, un verni chrétien<sup>1535</sup> et que le détail n'est donc pas opératoire pour notre réflexion. D'autre part, il nous semble que renvoyer le placenta dans le domaine du cru s'attache trop à l'apparition dans les textes du placenta en tant que *realia* sans prendre en compte ses substituts symboliques. Or, le mot latin *placenta*<sup>1536</sup>, venant lui-même du grec *plakounta*, signifie « galette » ou « gâteau »<sup>1537</sup>. C'est donc, à l'origine, un aliment cuit au même titre que le pain. Dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle, Guillaume le Talleur écrit encore dans son *Dictionarius* que le mot placenta désigne un gâteau, la *fouache* :

Placenta .te – a placeo .es dicitur - .i. libum, focacia *fouache* quia placeat et secundum Papiam .i. dulcis panis, mixtus melle et oleo. – Placentarius .rii qui facit placentas – Placentaria .e que facit placentas<sup>1538</sup>.

Le mot *fouace* remonte selon le *Französisches Etymologisches Wörterbuch* jusqu'au début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1539</sup>, et a pour étymologie *focacius*, « cuit sous la cendre<sup>1540</sup> », sous une enveloppe de cendre pourrait-on dire. Or, il est dit dans le Quercy que la fouace, un gâteau cuit sous la cendre (*focacia*), permet de délivrer un loup-garou de sa malédiction.

Quelques siècles plus tôt, Isidore de Séville affirme déjà que les *placentae* sont des galettes et, chose intéressante, l'étymologiste les associe à une sorte de gâteaux ayant servi aux libations : « *Placentae sunt, quia fiunt de farre ; quae alii liba dicunt, eo quod libeant et placeant*<sup>1541</sup> ». A propos des *liba*, l'éditeur du texte, J.-Y. Guillaumin, nous apprend qu'il s'agit « à l'origine, [de] gâteaux de sacrifice que l'on offre aux dieux, spécialement le jour

<sup>1535</sup> Ce que notent déjà JOISTEN Charles, CHANAUD Robert et JOISTEN Alice, « Les loups-garous en Savoie et Dauphiné », art. cité.

<sup>1536</sup> GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. citée, entrée « placenta ».

<sup>1537</sup> *Ibidem*, §38. Sur la conception du placenta, perçu comme un gâteau : PAPAICONOMOU Irina-Despina et HUYSECOM-HAXHI Stéphanie, « Du placenta aux figues sèches : mobilier funéraire et votif à Thasos », *Kernos*, 22, 2009, p. 133-158.

<sup>1538</sup> GUILLAUME LE TALLEUR, *Dictionarius familiaris et compendiosus (Dictionnaire latin-français)*, éd. William EDWARDS et Brian MERRILEES, Turnhout, Brepols (CCCM Lexica Latina Medii Aevi III), 2002, p. 297, entrée « placenta ».

<sup>1539</sup> WARTBURG Walther (von), *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, t. 3, Tübingen, J. C. B. Mohr (Pauk Siebeck), 1949, p. 647, entrée « focacium ».

<sup>1540</sup> Selon l'évêque de Séville, *focacius* est le synonyme de *subcinericius*, c'est-à-dire « cuit sous la cendre ». Voir ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies, Livre XX De penu et instrumentis domesticis et rusticis*, éd. et trad. J.-Y. GUILLAUMIN, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 21, I, 18.

<sup>1541</sup> ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies, Livre XX De penu*, éd. citée, p. 21, I, 20 : « Les galettes (*placentae*) sont confectionnées avec du froment. D'autres les appellent des gâteaux (*liba*), du fait qu'elles plaisent (*libere*) et qu'elles sont agréables (*placere*). »



anniversaire de la naissance<sup>1542</sup> ». Avec ces gâteaux nommés « placenta », nous retrouvons donc le lien à la naissance et au rite. Leur présence dans l'écheveau des croyances constituant le loup-garou n'est donc pas fortuite. Quoiqu'il en soit, l'ingestion d'un pain semble bien, chez le garou, conduire à une certaine forme de (re)naissance à l'humain. En effet, la similitude lexicale entre le synonyme du placenta, *délivrance*, et l'action du pain *délivrant* le garou, suggère que, dans ce groupe de motifs, le passage du garou-loup au garou-homme est à analyser comme une sorte de naissance.

Enfin, et ainsi que le remarque Charles Joisten, certains textes précisent que le garou acquiert / retrouve l'usage de la parole après avoir mangé le pain. Evidence même du retour à l'humain du monstre, le motif de la parole retrouvée nous conduit vers l'écheveau de croyances liant le loup, la parole et la figure de saint Blaise, dont le nom ressemble à celui du mot breton désignant le loup, *bleizh*, et dont le culte est encore vivant en Europe dans les deux premiers tiers du XX<sup>e</sup> siècle<sup>1543</sup>. Or, il est convenu d'apporter des petits gâteaux à ce saint pour qu'il guérisse les maux de gorge<sup>1544</sup>. Donner un gâteau à Blaise, au « loup », fait donc cesser le mal de gorge comme donner un pain au garou-loup lui donne forme humaine et, en quelque sorte, « chasse » le monstre. Puisque les maladies étaient considérées comme des entités<sup>1545</sup>, on peut raisonnablement affirmer que le mal de gorge est la manifestation d'une maladie-entité de type garou, l'incarnation d'une monstruosité dévorante que l'on « chasse » en lui donnant un gâteau, c'est-à-dire, en latin, un placenta. Ce n'est donc pas un hasard si les gâteaux de saint Blaise sont utilisés également pour guérir les morsures d'animaux.

---

<sup>1542</sup> *Ibidem*, p. 21, note 78.

<sup>1543</sup> Étudié par Claude GAIGNEBET (*A plus hault sens. L'ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986, p. 183-233 (« Aux origines du culte de saint Blaise »)) et Philippe WALTER, (« Merlin, Blaise et le Loup », *Mediaevistik*, 11, 1998, p. 97-111 ; Du même, *Merlin ou le savoir du monde*, Paris, Imago, 2000 ; Du même, *Perceval, le pêcheur et le Graal*, Paris, Imago, 2004, p. 120-123), saint Blaise, dont le nom est proche de celui du loup en breton, *bleiz*, est invoqué dans la guérison des maux de gorge. Par ailleurs, Philippe Walter a montré que les mots de la famille de *bleser* ou *blaiserie* désigne autant le bégaiement, qui est une boiterie de la langue, que la boiterie des jambes. Le nom de *Blaise* relève selon le chercheur d'un champ lexical bien précis, et ce quelle que soit la langue invoquée. Ainsi, en ancien français *blois* ou *bloiseus* signifient « qui blèse » ; ancien provençal *bles* « qui articule mal les mot » ; le béarnais donne *blessou*, *bletchou* « qui begaye ». Selon Philippe Walter, « pour l'ensemble des termes relevés, on ne sort pas du champ sémantique du bégaiement ou du défaut de prononciation qui confine parfois à l'incapacité de parler » (*Perceval, le pêcheur et le Graal, op. cit.*, p. 118). Ce rapport à la parole dans le nom du loup n'est pas étonnant, les contes de loups-garous tournant en partie autour de la révélation du secret de la tournure lupine du mari. Blaise fait aussi référence à un défaut de locomotion. En Grec, le terme *blaisos* signifie à la fois « aux jambes torses » et « à la langue qui fourche » et désigne, chez Homère, « un type de boiterie, le pied tourné en dehors, le pied valgus et finit par signifier 'boiteux, cagneux, pied bot' » (*Ibidem*). Si Blaise et *bleiz* ont bien un lien sémantique avec l'adjectif *blois*, alors le loup serait celui qui bégaye, ou celui qui boite. Or, saint Gengulf meurt d'une blessure dans le bas du dos. Si la *Vie de Gengulf* en prose ne donne pas de détail supplémentaire, la *Vie* en vers mentionne, elle, que le saint est blessé à la cuisse. C'est donc la propre boiterie du saint qui se lit dans son nom.

<sup>1544</sup> Voir WALTER Philippe, *Merlin ou le savoir du monde*, Paris, Imago, 2014, notamment le Chapitre III « Naissance d'un devin », p. 52-68. Du même, « Merlin, Blaise et le Loup », *Mediaevistik*, 11, 1998, p. 97-111.

<sup>1545</sup> Lire plus haut, en III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, p. 399-49 (*Le lupus et l'autophagie du loup*).

De ce qui précède, il ressort qu'il y a bien une équivalence symbolique entre le gâteau, le pain et le placenta dans l'écheveau des croyances au loup-garou, et particulièrement en ce qui concerne l'incarnation du monstre. Est-il alors encore signifiant d'opposer le placenta et le pain en des termes culinaires connotant l'opposition nature / culture ? De notre point de vue, c'est plutôt du côté de la matière qui se forme, de la corporéité qu'il faut chercher la relation entre le placenta, le pain et le loup-garou. De fait, la dévoration du loup-garou et les rites visant à protéger sa victime en lui substituant une autre nourriture révèle un problème d'incarnation du loup-garou. Ce dernier, rappelons-le, est un être constamment amputé d'une partie de lui-même. Or, l'ingestion du pain semble résoudre ce problème d'absence ontologique en faisant cesser et la faim et la métamorphose ; comme si, en dévorant un pain, le garou récupérerait la partie d'être qui lui fait défaut.

De plus, le problème de corporéité explique l'importance pour le loup-garou de la cuisson du pain. En effet, Hippocrate, le médecin grec sur lequel se base en grande partie la connaissance médiévale en matière médicale, compare la gestation du fœtus à la cuisson d'un pain. Le ventre et l'utérus y sont alors perçus comme un four et l'on notera qu'Hippocrate insiste beaucoup sur la notion d'enveloppe en évoquant la formation de la croûte du pain :

La semence, gonflée [grâce au souffle de la femme], s'entoure d'une membrane ; celle-ci s'étale tout autour à l'extérieur ; elle est continue, puisqu'elle est visqueuse, comme sur le pain qui cuit s'étend à la surface une légère pellicule membraneuse. Chauffé et gonflé, le pain se soulève et s'est à l'endroit où il se gonfle que se forme la pellicule<sup>1546</sup>.

Tout en gardant à l'esprit le nombre des années séparant la Grèce antique des croyances populaires de l'Europe moderne, la conception hippocratique de la gestation comparant la formation du fœtus à un petit pain cuisant au four, nous permet d'expliquer, d'une part, la relation entre le fait que le garou danois est délivré de la malédiction en dévorant un fœtus et, d'autre part, le fait que, dans d'autres exemples, l'ingestion d'un pain guérit aussi le garou. Le pain vaut pour un substitut du fœtus. La vision hippocratique de la formation du fœtus assimilant la matrice à un four permet aussi de comprendre pourquoi les garous limousins ou savoyards aiment le pain qui sort du four : il est l'équivalent du fœtus dont la gestation est arrivée à terme, dont l'incarnation est complète et viable.

D'un point de vue chrétien donc, le pain libère des malédictions à cause de son caractère sacré, mais, pour la créature incomplète qu'est le loup-garou, la dévoration du pain mène à terme une naissance, ou, du moins, complète une incarnation jusqu'alors inaboutie. À nou-

---

<sup>1546</sup> HIPPOCRATE, *t. XI, De la Génération, De la Nature de l'enfant, Des Maladies IV, Du Fœtus de huit mois*, éd. et trad. Robert JOLY, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 54, XII, §6.

veau, nous pouvons poser une équivalence pain / fœtus. En effet, puisqu'elle donne elle aussi forme humaine au loup-garou, la dévoration du fœtus semble, au même titre que celle du pain, compléter le processus d'incarnation du loup-garou. Plus haut, nous avons vu que les nourrissons mourant sans avoir été baptisés deviennent loup-garou<sup>1547</sup>. La raison de ce phénomène s'explique à présent : étant morts non baptisés, sans avoir été intégrés à la communauté chrétienne, l'incarnation des enfants mort-nés n'a, en quelque sorte, pas non plus abouti. Quoiqu'il en soit, dans les croyances populaires tardives, le don de pain est la variante la plus répandue du don au loup. Si l'on accepte de considérer que le pain vaut symboliquement pour un fœtus ou un nourrisson, l'importance du loup-garou dans l'imaginaire touchant à la gestation de l'enfant devient évidente.

Malgré une problématique de l'incarnation récurrente chez le loup-garou, il convient cependant de constater rapidement quelques différences entre le garou du corpus médiéval et les attestations tardives dont nous venons de traiter. On notera tout d'abord que la bambinophagie du garou moderne lui donnant forme humaine est diamétralement en opposition avec l'anthropophagie du garou médiéval que sa préférence pour la chair humaine tend à reléguer au rang d'animal. Cette complétion tardive de la gestation du garou par l'ingestion d'un fœtus ou d'un pain se fait l'écho, quoique transposé, de la naissance en deux temps du *bachelor* garou Melion et de la gestation différée que connaît Lleu. Le rapport spatial contenu / contenant s'est toutefois inversé : Lleu est enfermé dans le coffret pour que sa gestation arrive à terme, le garou dévorant les pains et les fœtus des croyances tardives devient enveloppe pour compléter son incarnation<sup>1548</sup>.

Enveloppe dévorante, donc, dans son rapport au nourrisson et à la gestation, le loup(-garou) pourrait-il être l'incarnation, fantasmatique cela va de soi<sup>1549</sup>, d'une matrice monstrueuse ? Cette interrogation entre en résonance avec un détail laissé en suspens : alors que l'ingestion d'un pain délivre le loup-garou, pourquoi la dévoration d'un placenta, d'une « délivrance », exacerbe-t-elle sa faim ? Étudier le lien, parfois direct, entre la venue au monde d'un nourrisson et la cause du varouisme du nouveau-né nous permettra peut-être de résoudre cette énigme.

---

<sup>1547</sup> Lire plus haut en III. 1. 3 Dissocier l'homme et la tournure animale, p. 359-360.

<sup>1548</sup> Cette inversion contenant / contenu entre par ailleurs en résonance avec les attestations selon lesquelles les striges dévorent leur proie depuis l'intérieur même de celle-ci. Les exemples de la dévoration intérieure des striges sont à lire en II. 4 Garous, striges et *estries* : la dévoration intérieure, p. 281-299.

<sup>1549</sup> On notera toutefois que les croyances en une telle matrice monstrueuse sont répandues, notamment en Roumanie : TIMOTIN Emanuela, « Les incantations roumaines contre la matrice. Formules répétitives et associations symboliques », in Florence BAYARD et Astrid GUILLAUME (dir.), *Formes et difformités médiévales en hommage à Claude Lecouteux*, Paris, PUPS, 2010, p. 279-285.

## *Nudité de la mère, varouisme du nouveau-né et douleurs de l'accouchement*

Le lien du loup aux femmes enceintes et à la gestation ne se limite pas à un héritage des chasses de l'Inquisition, confondant les sorcières bambinophages et les garous. Ce lien n'est pas non plus dû uniquement à une préférence alimentaire du garou, mais il touche véritablement à l'incarnation d'un monstre se faisant plus ou moins dévorant, selon ce qu'il dévore. En effet, nous venons de le voir, certains « aliments » font cesser le varouisme alors que d'autres, comme le placenta, exacerbent la faim du monstre. Pour poursuivre l'analyse et comprendre la raison des effets opposés d'un aliment à l'autre, nous allons à présent étudier un ensemble de motifs (accouchement, membrane placentaire, nudité, douleurs (cris) et tournure lupine) prenant sens au sein d'un rite révélant un lien direct entre la cause du varouisme chez le nourrisson et les douleurs ressenties par la parturiente lors de l'accouchement. S'intégrant à la problématique de la corporéité, ce réseau de motifs nous semble indiquer qu'il y a un conflit autour de la naissance, et qu'il faut, pour ainsi dire, protéger le fœtus par un rite apotropaïque. Faute de quoi il sera habité par un Double dévorant.

Notons tout d'abord que plusieurs organes du loup sont utilisés pour calmer les douleurs des femmes enceintes, et ce depuis longtemps, ce qui confirme le rapport qu'entretiennent le loup et la matrice dans l'imaginaire. Au premier siècle de notre ère, Pline l'Ancien rapporte que plusieurs pratiques visant à faciliter l'accouchement nécessitent des ingrédients issus du corps d'un loup :

Inueniuntur et ossicula in corde et in uolua perquam utilia grauidis parturientibusque. [...] Lupi adips inlitus uoluas mollit, dolores earum iocur, carnes uero lupi edisse parituris prodest aut si incipientibus parturire sit iuxta qui ederit, adeo ut etiam contra inlatas noxias ualeat. Eundem superuenire perniciosum est<sup>1550</sup>.

Selon les informations dont dispose Pline l'Ancien dans son *Histoire Naturelle*, les bienfaits du loup envers les femmes enceintes se situent sur deux plans. Il s'agit, d'une part, de combattre des maléfices (*contra inlatas noxias*) et, d'autre part, de calmer les douleurs provoquées par l'accouchement. On note que l'utilisation de parties du corps du loup pour protéger la parturiente en font déjà, chez Pline, un animal apotropaïque et donc bénéfique pour l'arrivée

---

<sup>1550</sup> PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, Livre XXVIII, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1962, chapitre LXXVII, p. 108, §247 : « On trouve aussi dans le cœur et la matrice <des biches> de petits os d'une très grande utilité pour les femmes enceintes et celles qui accouchent. [...] L'application de graisse de loup amollit l'utérus, le foie en calme les douleurs ; d'autre part, il est bon que les femmes près d'accoucher aient mangé de la chair de loup ou, si l'accouchement est commencé, que se tienne près d'elles quelqu'un qui en ait mangé, tant cette chair a de pouvoir contre les maléfices ; toutefois il est funeste que cette personne vienne du dehors. »

d'un nouveau-né en ce monde. De l'Antiquité au rite slavon rapporté au XIX<sup>e</sup> siècle par Friedrich Salomo Krauss<sup>1551</sup>, la persistance de ces croyances est remarquable.

En ce qui concerne la nature du mal que « combat » l'ingrédient lupin, F. S. Krauss évoque des sorcières (*witches*) malfaisantes dans le rite slavon<sup>1552</sup>. Le terme désignant le monstre est générique et donc vague, et il est tout aussi flou chez Pline l'Ancien, dont la formulation est ambiguë. En effet, les maléfices y sont désignés par les termes « *inlatas noxias* ». Le genre du nom *noxia, ae*, féminin, permet de supposer l'action d'une monstruosité féminine comme la strige ou la lamie, toutes deux également féminines en latin, et que nous avons rencontrées à plusieurs reprises dans un contexte similaire<sup>1553</sup>. Il ne s'agit là cependant que d'une hypothèse émise par sympathie du genre du nom, car, en vérité, la nature du mal est tue par le naturaliste latin. Pour ce qui est de la provenance du monstre, Pline l'Ancien affirme que la présence symbolique du loup protège contre toute personne qui « s'ajoute » (*superuenire*) au groupe présent dans la pièce de l'accouchement. Là encore, le terme utilisé ne permet pas d'identifier la potentielle menace. Alfred Ernout, le traducteur de l'édition que nous utilisons, voir notre note 1549, choisit pour rendre ce verbe la périphrase « qui vient du dehors », ce qui se justifie logiquement. Cependant, le préfixe *super* dans le verbe *superuenire*, s'il implique bien un ajout, ne suppose pas que cet ajout vienne nécessairement « du dehors ». En effet, plusieurs des exemples mentionnés par le *Gaffiot* induisent plutôt que quelque chose (de l'eau, de la terre) recouvre le corps<sup>1554</sup>. Il est donc également pensable que, dans le texte de Pline, le danger vienne « du dedans », de l'intérieur du corps : le fœtus, qui « s'ajoute », lui aussi, au groupe en naissant. La monstruosité dévorante serait alors un nouveau cas de dévoration intérieure, de nouveau-né dévorant. Quoiqu'il en soit, pour ce qui est de soulager les douleurs, les ingrédients lupins agissent directement sur l'utérus (*Lupi adips inlitus uoluas mollit, dolores earum iocur*) grâce à l'usage de la graisse (*adips*), du foie (*iocur*), voire même de la chair (*carnes*) du loup. On peut, à cet endroit rappeler l'homophonie partielle, et peut-être signifiante, entre le nom vieil haut allemand de la louve, *wulfa*<sup>1555</sup>, et celui du nom latin de la matrice, *vulva*, qui peut avoir le sens plus général d'enveloppe<sup>1556</sup>.

---

<sup>1551</sup> KRAUSS Friedrich Salomo, *Sitte und Brauch der Südslaven*, Wien, Alfred Hölder, 1885, p. 541-2. Pour la citation du texte, lire III. 2. 1 La gueule et la peau : entre enfer masticatoire et cavité salvatrice, p. 434.

<sup>1552</sup> *Ibidem* : « The reason assigned for some of these customs is, that the witches who devour children will not attack a wolf. » Pour le renvoi à la citation complète, voir note précédente.

<sup>1553</sup> Lire plus haut en II. 4 Garous, striges et *estries* : la dévoration intérieure, p. 281-299.

<sup>1554</sup> GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. citée, entrée « *superuenio* ».

<sup>1555</sup> KÖBLER Gerhard, *Althochdeutsches Wörterbuch*, éd. citée, entrée « *wulfa* ».

Adresse en ligne : <http://www.koeblergerhard.de/ahdwbhin.html>, consulté le 19/08/2016.

<sup>1556</sup> Lire plus haut en III. 2 La peau du loup : un Double réversible, p. 396.

Nous ne pouvons dire si les croyances concernant l'effet bénéfique du loup sur les femmes enceintes furent vivaces durant le Moyen Âge, ni si les organes de loup furent effectivement utilisés pour faciliter l'accouchement. Si les bestiaires médiévaux ne semblent pas relayer ces informations lors des paragraphes consacrés à l'animal, des auteurs savants postérieurs au Moyen Âge reprennent les propos de Pline l'Ancien. Nous donnons pour exemple un extrait de la *Prosopopée des animaux* rédigée par Jean Ursin en 1541. Ce médecin et poète s'inspire grandement de Pline dans un passage portant sur les mérites que l'on peut attribuer aux ingrédients lupins et dans lequel l'animal dénonce l'inaction de la déesse Junon pour ce qui est de venir en aide aux femmes enceintes, alors qu'elle est pourtant préposée aux mariages et aux accouchements :

Stercore discutio sinuosi tormina uentris  
Et caro Iunonis supplet adesa uices.  
Pronuba quid Iuno ? Numquam uenit illa precanti  
Enixae, sed opem fert mea mansa caro.  
Illa etiam lemures, haerentem aut morphea spondae  
Effugat, atque arcet ludicra spectra procul<sup>1557</sup>.

En 1541 encore, témoignant sinon de l'efficacité du remède du moins de la persistance des croyances dans l'imaginaire : manger la chair du loup aide les parturientes. De Pline à la fin du Moyen Âge, une certaine continuité du discours savant est perceptible, et donc, peut-être, de l'imaginaire portant sur les bienfaits du loup envers les femmes enceintes. Cela peut se comprendre si l'on accepte que le loup ait fixé un imaginaire lié à une matrice fantasmatique, Double de la mère enceinte. Il y a donc entre la parturiente et le loup une relation d'aide réciproque : tandis que le garou-loup prend forme humaine en dévorant un fœtus, la parturiente donne naissance à un être à la forme humaine en mangeant, pour un ainsi dire, un loup. Cette relation d'interdépendance va plus loin.

En effet, en étudiant le corpus danois de récits de loups-garous recueillis au XIX<sup>e</sup> siècle par le folkloriste Evald Tang Kristensen<sup>1558</sup> dont était déjà tiré l'exemple de Georges le Tisserand cité précédemment<sup>1559</sup>, Michèle Simonsen remarque qu'« on peut cerner dans l'ensemble du corpus un noyau sémantique récurrent, celui qui concerne l'origine du loup-garou, victime

---

<sup>1557</sup> JEAN URSIN, *La Prosopopée des animaux*, éd. et trad. Brigitte GAUVIN, Grenoble, Jérôme Millon, 2011, p. 100, article « Lupus ». Traduction, p. 101 : « Grâce à mes excréments je mets fin aux tranchées d'un intestin sinueux et ma chair, si on l'absorbe, exerce la fonction de Junon [Déesse préposée aux accouchements]. Pourquoi Junon préside-t-elle aux mariages ? Jamais celle-ci n'est venue assister une parturiente qui l'en suppliait, alors que manger ma chair apporte une aide. Ma chair met aussi en fuite les lémures ou Morphée qui s'accroche au bois de lit et elle éloigne les spectres qui se jouent des hommes. »

<sup>1558</sup> KRISTENSEN Evald Tang, *Danske Sagn*, Århus, 1892-1901.

<sup>1559</sup> Lire plus haut, p. 442.

des rites magiques pratiqués par sa mère<sup>1560</sup>. » Ces rites, nous allons le voir maintenant, ont pour fonction de permettre à la femme enceinte d'échapper aux douleurs ressenties pendant l'accouchement. Le prix à payer pour cela est cependant à la mesure de la douleur qui aurait dû être ressentie puisque l'enfant qui naît sans que sa mère souffre devient loup-garou. A nouveau, une absence considérée comme anormale (la douleur de la mère accouchant) semble devoir être compensée par l'incarnation d'un loup, reportée, ici, sur l'enfant.

Citons ici deux exemples qui confirment le rapport de cause à effet entre les douleurs de l'accouchement et le varouisme. Nous les nommerons chacun par un détail permettant de les identifier : « l'homme au fouet » et « les quatre pieux ». Le premier exemple, recueilli dans le Lendemark, rapporte qu'un groupe de jeunes filles passe au travers d'une membrane de jument :

Alors qu'il roulait en direction du bois, [un vieil homme de Magleby] a vu une dizaine de jeunes filles qui avaient étendu une membrane de jument, et trois d'entre elles avaient déjà rampé au travers. Alors il s'est approché d'elles avec son fouet et il les a chassées devant lui jusqu'aux portes du village et à travers la grand'rue, et elles étaient toutes complètement nues<sup>1561</sup>.

Dans cet exemple sont associés les motifs de la nudité, de la membrane (de jument), et du meneur de groupe au fouet. Si du point de vue des croyances populaires tardives, le vieil homme fouettant les jeunes filles jusqu'au village peut faire penser aux personnages meneurs d'animaux (joueur de flûte, meneur de loup), cet exemple semble également un écho lointain et tardif des Lupercales romaines pendant lesquelles des hommes portant une peau de bouc fouettaient des femmes afin d'en assurer la fertilité<sup>1562</sup>. La figure de l'homme fouettant les garous revient dans le corpus des rites agraires étudiés par Carlo Ginzburg<sup>1563</sup> dans lesquels des loups-garous affrontent des sorcières pour assurer une bonne récolte, et donc, la fertilité des champs. Il s'agit, là encore, d'un rite renvoyant à la fonction de fertilité.

Le développement qui suit confirmera le réseau de motifs établi plus haut : les trois jeunes femmes ayant passé au travers de la membrane et ayant été fouettées par le vieil homme sont très vraisemblablement enceintes ; elles cherchent, par ce rite, à échapper aux douleurs de l'accouchement ; et, enfin, leurs enfants naîtront loups-garous.

---

<sup>1560</sup> SIMONSEN Michèle, « La variabilité dans les légendes : les récits danois sur les loups-garous », in Veronika GÖRÖG-KARADY (éd.), *D'un conte... à l'autre, la variabilité dans la littérature orale*, Paris, Editions du CNRS, 1990, p. 182.

<sup>1561</sup> *Ibidem*, p. 188, exemple 5.

<sup>1562</sup> GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1951, entrée « Luperques ». Toutefois, Martin N. NILSSON refuse la référence au loup-garou et il ne voit dans les Lupercales qu'un simple rite de protection contre les loups (« Les Luperques », *Latomus*, 15, 1956, p. 133-136).

<sup>1563</sup> GINZBURG Claudio, *Les Batailles nocturnes*.op. cit. ; Du même, *Le Sabbat des sorcières*, trad. de l'italien par Monique AYMARD, Paris, Gallimard (Nrf, Bibliothèque des Histoires), 1992.

En effet, dans le second exemple des témoignages recueillis par Evald Tang Kristensen, « Les quatre Pieux », il est dit que lorsqu'une femme rampe sous une membrane de cheval, elle enfantera d'un loup-garou. Nous y retrouvons donc le lien direct entre la membrane placentaire et le varouisme :

Une fois, il y avait deux femmes enceintes qui s'étaient déshabillées et qui avaient rampé à travers une membrane de cheval étirée entre quatre pieux. Elles étaient enceintes, et elles étaient nues, de sorte que leurs enfants sont devenus des loups-garous<sup>1564</sup>.

Dans ce rite où les deux femmes enceintes semblent mimer la naissance prochaine de leur enfant, on retrouve les motifs de la membrane placentaire et de la nudité, et ceux-là sont à présent associés au varouisme. De plus, les informations concernant la manière d'utiliser la membrane sont plus précises : il faut la tendre sur quatre pieux. Cela revient à délimiter les frontières d'un lieu clos. Au cours de ce rite, la matrice symbolisée par la membrane placentaire de la jument est donc reconstituée à l'extérieur du corps de la mère enceinte, laquelle mime la naissance de son nourrisson en rampant sous la membrane.

Fait intéressant, les exemples de l'« Homme au Fouet » et des « Quatre Pieux » mentionnent qu'en passant sous la membrane la femme est nue. Cela rejoint les nombreuses attestations, modernes ou plus anciennes, stipulant que la nudité constitue une condition *sine qua non* de la métamorphose en loup<sup>1565</sup>. Cependant, dans ce corpus danois, les deux motifs (nudité et varouisme) renvoient à deux référents distincts, la mère (nudité) et l'enfant (varouisme). Cela crée un lien direct entre le fait de devenir garou et le rite que la future mère accomplit nue. De fait, la fin de l'exemple « Georges le Tisserand » que nous avons cité quelques pages auparavant donne le but de ce rite : « Les filles peuvent échapper aux douleurs de l'enfantement en rampant nues à travers une membrane de poulain<sup>1566</sup> ».

Il est en effet remarquable que ce corpus danois donne une certaine valeur à la douleur de la parturiente. En effet, en rassemblant les informations recueillies dans les différents exemples, on peut reconstituer les deux affirmations suivantes :

- Le rite visant à se soustraire à la douleur lors de l'enfantement fait du nourrisson un loup-garou.
- Il en découle que la douleur ressentie par la mère en accouchant semble avoir une valeur apotropaïque, empêchant le nourrisson d'être loup-garou.

---

<sup>1564</sup> SIMONSEN Michèle, « La variabilité dans les légendes : les récits danois sur les loups-garous », art. cité, p. 188, exemple 5.

<sup>1565</sup> Plusieurs exemples en ont été donné au cours de ce travail. Lire aussi : LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age, Histoire du Double*, Paris, Imago, 2005.

<sup>1566</sup> SIMONSEN Michèle, « La variabilité dans les légendes : les récits danois sur les loups-garous », art. cité, p. 187.



L'importance que le corpus accorde à la douleur de la parturiente peut tout d'abord témoigner d'un certain degré de christianisation de l'écheveau de motifs. En effet, la douleur de l'enfantement est selon la Bible le signe par excellence de la condition humaine et un souvenir de la faute pour laquelle Adam et Ève furent chassés du paradis : « J'augmenterai la souffrance de tes grossesses. Tu enfanteras dans la douleur », dit Dieu à Eve (Genèse 3, 16). A cela s'ajoute que la femme, dans le récit danois, rampe sous la membrane. Or, « Marcher sur son ventre » (Genèse 3, 14) est justement la punition infligée au serpent pour avoir fait manger la pomme à Eve. S'agit-il, dans ce corpus danois tardif, de sanctionner un accouchement indolore allant à l'encontre de l'injonction divine ? C'est possible. Le thème de l'enfant payant pour la faute de sa mère, convoquerait alors les thèmes de la métamorphose comme punition divine ainsi que celui du péché originel. On notera que les romans médiévaux tendent eux aussi à expliquer les monstruosité enfantines par une faute des parents. Ainsi, la Laide Semblance du *Livre d'Artus* est le fruit d'un chevalier et d'une morte. Dans le roman éponyme du XII<sup>e</sup> siècle, la mère de celui qui deviendra Robert le Diable ne peut avoir d'enfant et elle n'a pas reçu d'aide de Dieu, qu'elle a pourtant imploré. Elle s'en remet alors au diable pour l'aider à enfanter<sup>1567</sup>. Au Moyen Âge, un péché des parents, une action allant à l'encontre de la volonté divine, est souvent à l'origine de la monstruosité de l'enfant.

Toutefois, malgré un certain degré de christianisation, les quelques exemples tirés du corpus danois tardif que nous venons de citer ne font jamais référence à Dieu. Si l'on considère ce corpus hors de tout contexte chrétien, le varouisme tenant et de la mère, pour la nudité, et de l'enfant, pour le garou, nous renvoie, d'un côté, au corpus des bons loups-garous présentant lui aussi un garou s'incarnant par le biais d'un couple et, de l'autre, à l'atavisme du varouisme. L'atavisme du varouisme est courant dans les croyances médiévales scandinaves et les sagas ont, on s'en souvient, trouvé matière à le parodier en établissant des généalogies fictives. Il est également perceptible au XV<sup>e</sup> siècle, par exemple dans cet extrait des *Évangiles des Quenouilles* : « Se un homme a tele destinee d'estre leu warou, c'est fort se son filz n'entient. Et se filles a et nulz filz, volentiers sont quauquemaires<sup>1568</sup> ». La critique en a déjà traité : l'atavisme du varouisme, le fait que l'on soit garou de père en fils, est une des manières

---

<sup>1567</sup> *Robert le Diable*, éd. et trad. Elisabeth GAUCHER, Paris, Champion, (CCMA), 2006, v. 59-53 : « D'ire et de duel ot si grant rage / C'uns pensers li vint en corage, / Si maux qu'elle se desespoire, / Que dyables li fist mescroire / A celle fois le roy celestre. »

<sup>1568</sup> *Les Évangiles des Quenouilles*, éd. citée, p. 143.

d'expliquer les croyances en l'existence d'une figure tutélaire, d'un double, s'attachant à une famille et suivant les descendants un à un<sup>1569</sup>.

Cependant, dans le cadre d'une étude analysant les rapports du loup-garou à la gestation, nous pensons que le varouisme du nouveau-né peut être considéré comme la manifestation d'une absence anormale, celle des douleurs de la mère lors de l'accouchement. Nous avons vu que le bruit peut avoir une vertu apotropaïque visant à protéger le nourrisson dans des situations impliquant le loup ou un autre être dévorant<sup>1570</sup>. Or, puisque l'absence de douleurs fait du nouveau-né un loup-garou, il nous apparaît que les douleurs ressenties par la mère lors de l'accouchement ont elle aussi cette valeur apotropaïque. Cela traduit encore une problématique de l'incarnation, sinon incomplète, du moins malmenée. Marquée par une mortalité élevée, la naissance et la petite enfance ont cristallisé des peurs autour du nourrisson, comme celle, par exemple, de le voir échanger contre un fétu de paille, un *changelin*<sup>1571</sup>. La mort dévorante nous semble être une autre de ces peurs touchant à l'arrivée d'un nouvel être dans le monde.

#### *La coiffe placentaire et la peau : des incarnations du Double*

Que la relation du garou à l'enfance se traduise par une préférence alimentaire ou bien qu'elle soit perceptible dans un rite visant à faire taire les douleurs de l'accouchement, il convient de noter une prédominance symbolique du placenta. Or, le rôle du placenta en tant que signe du lien privilégié entre le nouveau-né et le surnaturel est connu et s'exprime en plusieurs endroits du monde sous formes de mythes ou de rites plus ou moins élaborés<sup>1572</sup>.

Ainsi, les indiens Ojibwa d'Amérique pratiquaient encore à la fin du XX<sup>e</sup> siècle un rite très construit, au sein duquel le placenta est explicitement considéré à la fois comme le

---

<sup>1569</sup> Sur l'atavisme du varouisme, lire LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, op. cit., p.127-133.

<sup>1570</sup> Lire plus haut, III. 1. 4 Empêcher la dévoration du loup-garou, p. 381-386.

<sup>1571</sup> Nous utilisons le mot anglais, couramment utilisé pour désigner les enfants enlevés par les fées. Le mot français est cependant « changeon ». Sur les changelins et les enfants substitués, lire : DOULET Jean-Michel, *Quand les démons enlevaient les enfants. Les changelins : étude d'une figure mythique*, Paris, PUPS (Croyances et Traditions), 2003.

<sup>1572</sup> Pour une synthèse générale sur le rôle de la coiffe placentaire, outre l'ouvrage de BELMONT Nicole, *Les signes de la naissance*, Brionne, Gérard Monfort, 1983. Les psychanalystes se sont eux aussi penchés sur le rôle de la coiffe : FRANZ Marie-Louise (von), *Die Visionen des Niklaus von Flüe*, Einsiedeln, Daimon, 2010, p. 83-85 (trad. française Jacqueline BLUMER, Paris, Dervy-Livres, 1988). On peut aussi se référer à : MOLLENAUER Lynn, « Caul », in Richard M. GOLDEN (dir.), *Encyclopedia of Witchcraft, the western tradition*, Denver/Oxford, ABC-CLIO, 2006, vol. I, p. 175-176 ; FORBES Thomas R., « The Social History of the Caul », *Yale Journal of Biology and Medicine*, 25, 1953, p. 495-508. Pour des exemples localisés, entre autres, chez les indiens Ojibwa d'Amérique, comme le montre DÉSVEAUX Emmanuel, « Le placenta ou le Double mort du nouveau-né », *Journal de la Société des Américanistes*, 84/1, 1998, p. 211-217 ; plus proche de nous, les représentations albanaise de la naissance du héros attribuent un grand rôle à la « coiffe » : DOJA Albert, *Naitre et grandir chez les Albanais, la construction culturelle de la personne*, Paris, L'Harmattan, 2000, en particulier les pages 126-155.

Double d'un nourrisson mort prématurément et comme le Double mort d'un nourrisson à venir. Suspendu à une branche d'arbre, le placenta est destiné à être consommé, dévoré par un ours, lui-même Double d'un chaman « consommant » et engrossant la future mère. L'ours dévore le placenta de l'individu, puis le chaman-ours « consomme » la mère elle-même pour redonner une nouvelle vie au nourrisson mort prématurément<sup>1573</sup>. Or, plusieurs des composantes de ce rite nous sont connues. Ainsi, nous avons déjà rencontré le fait de suspendre une dépouille à un arbre dans un chapitre précédent<sup>1574</sup>, même si le but de la manœuvre ne semble pas le même chez les indiens Ojibwa et chez les fées des lais médiévaux ou les louves des contes plus tardifs.

À notre connaissance, un rite aussi construit que chez les indiens Ojibwa n'apparaît ni dans notre corpus médiéval, ni dans les croyances populaires tardives et s'il n'est, bien sûr, pas question ici d'établir un lien de parenté directe entre ce rite ojibwa et les loups-garous médiévaux, il est revanche notable que la coiffe amniotique est, dès le Moyen Âge, considérée comme une forme de manifestation du Double. Il s'agira donc de montrer que les pouvoirs de la coiffe amniotique sont connus des hommes du Moyen Âge et qu'ils s'expriment par le motif de l'habit protégeant de la dévoration du loup.

Quoique nous ayons montré que le terme *despoille* puisse renvoyer au dédoublement en ancien français<sup>1575</sup>, le domaine médiéval scandinave est, peut-être, celui qui met le plus en évidence l'importance de la peau et de la coiffe dans le dédoublement en général. En effet, dans les croyances médiévales scandinaves, le voyage du Double est directement lié à la coiffe, car celui qui pratique le voyage du *hamr*, le dédoublement, est né coiffé d'un morceau de membrane amniotique<sup>1576</sup>. Or, le mot pour désigner cette membrane est, justement, *hamr*, ainsi que le rappelle Régis Boyer lors d'une analyse du terme *hamingja*, un dérivé du premier désignant une figure tutélaire attachée au destin d'une famille :

[*hamingja*] est un dérivé de *hamr*, proprement, la « forme », celle que le destin a donnée à un individu et à son existence – c'est aussi une des traductions possibles de notre mot « âme ». Or, dans son acception physiologique, *hamr* désigne aussi les membranes placentaires (il est d'ailleurs remarquable qu'une autre figuration de l'« âme » se dit *fylgja* – littéralement ce qui « suit », « accompagne » un être humain, son ange gardien en quelque sorte – et que cette *fylgja*, elle aussi, désigne les mêmes membranes) qui accompagnent l'expulsion du nouveau-né hors du corps maternel : c'est sa « forme » externe<sup>1577</sup>.

---

<sup>1573</sup> DÉSVEAUX Emmanuel, « Le placenta ou le Double mort du nouveau-né », *Journal de la Société des Américanistes*, 84/1, 1998, p. 211-217

<sup>1574</sup> Lire plus haut, III. 1. 2 *Despoille, hamr* et peau de bête, p. 335-353.

<sup>1575</sup> Lire plus haut, III. 1. 2 *Despoille, hamr* et peau de bête, p. 335-353.

<sup>1576</sup> LECOUTEUX Claude, *Fées, sorcières et loups-garous*, op. cit., p. 112.

<sup>1577</sup> BOYER Régis, *Les Vikings : histoire et civilisation*, Paris, Plon, 1992, p. 341-342. Nous soulignons.

En norrois donc, qu'il s'agisse du *hamr* ou de la *fylgja*, les termes désignant le Double renvoient indéniablement aux membranes placentaires et, pour le *hamr*, à la peau. Le *Dictionnaire de vieil haut allemand* de Gerhard Köbler indique à l'entrée « *hamo*<sup>1578</sup> » (*Hülle, Haut*) que ce terme moyen haut allemand a une signification similaire au norrois *hamr*. Le dédoublement fait donc appel à des représentations impliquant une seconde peau.

Or la critique a montré que la faculté de pouvoir se faire loup est parfois assujettie à un signe de naissance impliquant, justement, le placenta. En effet, ce qui rapproche le loup de l'enfance tient des croyances renvoyant à la « coiffe », et de fait, plusieurs chercheurs ont établi une relation de cause à effet entre le fait d'être né coiffé et la possibilité de se tourner en loup. Dans son livre intitulé *Le Sabbat des Sorcières*, Carlo Ginzburg a montré que les *Benandanti*, des garous frioulans agissant au XVIII<sup>e</sup> siècle, naissent coiffés, eux aussi. Le chercheur italien cite également des exemples de cette croyance provenant des pays slaves<sup>1579</sup> : le nom du garou y est souvent un composé, « poil de loup », faisant indirectement référence à la peau et au cheveu. Dans nos contrées, les croyances relatives au rôle de la coiffe en ce qui concerne le destin surnaturel de l'enfant ont déjà cours au Moyen Âge. Ainsi, on peut lire une définition de la « petite peau », c'est-à-dire de la coiffe placentaire dans le *De proprietatis rerum* de Barthélémy l'Anglais, puis dans la traduction que Jean Corbechon achève en 1372 : « Petite pellette, est manteau et couverture de l'enfant au ventre de sa mère<sup>1580</sup> ». Utilisant les mots de « manteau » et de « couverture », cette définition assimile la coiffe à un vêtement enveloppant. De fait, Nicole Belmont note dans son ouvrage sur *Les signes de la naissance*, que l'on trouve tout autant de mots désignant la « coiffe » comme une matière brute, une membrane, ou une peau non travaillée, que de termes révélant que la coiffe est « vue aussi comme cette même matière ouvragée qu'est l'habillement<sup>1581</sup> ».

Une comparaison de ce type peut se lire dans le texte en moyen irlandais du *Mabinogi de Math, fils de Mathonwy*. Aranrhod, fille de Don et donc sœur de Gwydion, est soumise à une épreuve de vertu par Math qui veut en faire sa compagne. Pour prouver sa virginité, elle doit passer par-dessus la baguette magique du roi Math<sup>1582</sup> :

Elle fit un pas par-dessus la baguette, et au même moment, elle laissa derrière elle un garçon grand et blond. L'enfant poussa un cri aigu. Après ce cri, elle gagna la porte,

<sup>1578</sup> KÖBLER Gerhard, *Althochdeutsches Wörterbuch*, 2014, entrée « hamo ».

Adresse en ligne : <http://www.koeblergerhard.de/ahdwbhin.html>, consulté le 19/08/2016.

<sup>1579</sup> GINZBURG Carlo, *Le Sabbat des sorcières*, trad. de l'italien par Monique AYMARD, Paris, Gallimard (Nrf, Bibliothèque des Histoires), 1992, p. 264sq.

<sup>1580</sup> BARTHÉLÉMY L'ANGLAIS, op. cit., livre 6, chapitre 3.

<sup>1581</sup> BELMONT Nicole, *Les signes de la naissance*, op. cit., p. 29-38, cit. p. 38.

<sup>1582</sup> Cette expression équivalent à « elle a vu le loup » est traditionnelle pour désigner « la mésaventure d'une mère-fille ». cf. STERCKX Claude, *Taranis, Succellos et quelques autres*, Bruxelles, 2005, p. 157 n. 114.

mais laissa encore quelque chose derrière elle. Avant que quiconque aie pu la regarder deux fois, Gwydion prit la chose, l'enveloppa dans un drap de paille, et la cacha dans un petit coffret au pied de son lit<sup>1583</sup>.

Ce « quelque chose » (*y ryw bethan*) qu'Aranrhod laisse tomber, Claude Sterckx l'identifie « un avorton : le germe de vie immature que son amant avait déposé en elle<sup>1584</sup> ». De plus, « en le ramassant et en l'enfermant dans son coffre à vêtements, Gwydion permet à l'enfant de terminer sa gestation et de naître enfin viable. [...] Gwydion joue le rôle de mère en prenant le nouveau-né et en lui procurant aussitôt une nourrice<sup>1585</sup> ». Or, cet épisode du *Mabinogi de Math* est assez similaire à celui de l'enlèvement de l'enfant par un loup. Dans le roman de *Guillaume de Palerne*, le nouveau-né Guillaume est voué à une mort certaine car son oncle veut se débarrasser de lui pour hériter<sup>1586</sup>. Il est donc, en quelque sorte, non viable. Comme Lleu, Guillaume est soustrait à son destin par un tiers afin de pouvoir terminer sa gestation. Comme chez le loup ou la louve, l'assimilation de l'enleveur et de la nourrice est visible, car Gwydion est aussi celui qui s'occupera de l'enfant.

Cependant, pour le sujet qui nous retient, il est surtout important de noter que ce passage du *Mabinogi de Math* assimile un habit à un placenta ou une matrice symboliques. En effet, en étudiant cette scène dans laquelle le druide Gwydion enveloppe Lleu dans un drap de paille avant de l'enfermer dans un coffret pour lui permettre « d'arriver à terme », Claude Sterckx fait remarquer qu'au Moyen Âge, les langues celtes tendent, elles aussi, à user de comparaisons textiles ou vestimentaires pour désigner le placenta<sup>1587</sup>. Le drap de « paille » dont Gwydion drape Lleu est une métaphore du placenta, « surtout que la langue galloise utilise fréquemment [...] des désignations du placenta comme un vêtement : *gwisg* ou *amwisg* ». *Amwisg* désigne plus particulièrement la délivrance équine et l'on ne s'en étonnera guère après avoir pris connaissance dans les pages qui précèdent de l'importance de la membrane du poulain dans certains rites de naissance ou de métamorphose en garou. En comparant ces passages du *Mabinogi de Math* et le roman de *Guillaume de Palerne*, il devient visible que le rôle du loup Alphonse enlevant l'enfant dans sa gueule et donc, par extension, celui du loup ravisseur, est donc celui d'une matrice de substitution.

---

<sup>1583</sup> *Mabinogi de Math, fils de Mathonwy*, in *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Âge*, trad. Pierre-Yves LAMBERT, Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 1993, p. 107.

<sup>1584</sup> STERCKX Claude, « Le Manteau de Gwydion ». *Mythes et dieux des Celtes*, Paris, L'Harmattan (Kubaba – Paris I), 2010, p. 67-69, ici p. 67.

<sup>1585</sup> *Ibidem*. Ceci a été confirmé par Roberta VALENTE, « Gwydion and Aranrhod », *Bulletin of the Board Celtic Studies XXXV*, 1988, p. 1-9. Ici p. 7-8.

<sup>1586</sup> *Guillaume de Palerne*, éd. citée.

<sup>1587</sup> STERCKX Claude, « Le Manteau de Gwydion », art. cité, p. 68.

De ce qui précède, on peut donc considérer également qu'en dévorant un placenta, le garou s'en prend à une peau ou à un habit de peau. Cela rappelle les attestations de loups ou de garous écorcheurs ou friands de peau, tel Lycaon, mais aussi le rite de protection du nourrisson de Slavonie rapporté par Krauss dans lequel il faut emmailloter le nouveau-né d'une peau de loup pour le protéger de la mort conçue comme une entité dévorante<sup>1588</sup>. Or, le folklore tardif a conservé ce thème dans un récit contant comment une femme se protège d'un loup-garou en agitant son tablier.

Karl Bartsch rapporte une version de cette histoire recueillie dans le Mecklembourg dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. La scène se déroule à Hagenau, mais a été contée à l'auteur par une certaine A. Krüger à Rostock :

Eine junge Frau, deren Mann aus für sie räthselhaften Ursachen häufig abwesend war, schöpfte Verdacht, daß er ein Wehrwolf sei. Eines Tages arbeiten Beide auf dem Felde. Der Mann verläßt die Frau wieder. Plötzlich kommt ein Wolf aus dem Gebüsch hervor, läuft auf sie zu, faßt mit den Zähnen ihren rothen Friesrock und zerrt sie hin und her. Durch Geschrei und Schlagen mit der Heugabel vertreibt sie ihn; bald darauf tritt ihr Mann aus demselben Gebüsch, in welchem der Wolf verschwunden ist. Sie klagt ihm die ausgestandene Angst. Er lacht, und dabei zeigen sich die rothen Wollenfäden, die aus ihrem Rock ihm zwischen den Zähnen stecken geblieben. Sie gibt ihn beim Richter an und er wird verbrannt<sup>1589</sup>.

En plus du motif de l'habit protecteur contre la dévoration, tous les éléments de ce texte nous sont connus. L'apparition physique du loup-garou est précédée d'une suggestion dans l'imaginaire d'une personne spectatrice. En effet, les absences répétées (*häufig abwesend*) du mari font naître en l'épouse une suspicion de varouisme. La méthode de lutte contre le monstre, cris (*Geschrei*) et piquage à coup de fourche (*Schlagen mit der Heugabel*), ne nous est pas étrangère non plus<sup>1590</sup>, tandis que la fin de l'exemple témoigne encore de l'assimilation des garous aux sorcières et aux créatures diaboliques : le mari-garou est dénoncé par son épouse et brûlé. Enfin, un détail mérite d'être noté : le jupon est de couleur rouge (*rother Friesrock*).

Selon Willem de Blécourt, ce type d'histoire nommé *Werewolf Lover* se rencontre couramment sur l'aire linguistique allemande, de la Rhénanie à l'ouest jusqu'à la Prusse Orien-

---

<sup>1588</sup> Lire plus haut, en III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, p. 434.

<sup>1589</sup> BARTSCH Karl, *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg*, t. 1, Wien, Braumüller, 1879, p. 147. Consulté en ligne le 20. 10. 2016. URL : <http://www.zeno.org/>. Notre traduction : « Une jeune femme, dont le mari était souvent absent pour des raisons qui lui étaient mystérieuses, conçut le soupçon qu'il était un loup-garou. Un jour que tous deux travaillaient aux champs, l'homme abandonne à nouveau sa femme. Soudain, un loup sort des buissons, court vers elle, attrape son jupon de frise rouge et le déchire à grands coups. Elle le chasse, par des cris et des coups de fourche. Peu de temps après, son mari sort du buisson dans lequel le loup avait disparu. Elle lui fait part de la peur qu'elle vient d'avoir. Il rit, et ce faisant des fils de laine rouge de sa robe se dévoilent, qui lui sont restés coincés dans les dents. Elle le dénonce au juge et il est brûlé. »

<sup>1590</sup> Lire plus haut, III. 1. 3 Dissocier l'homme et la tournure animale. *Le sang : piquer le garou*, p. 362-367.

tale. Il en existe autant de versions dans les Pays-Bas qu'en Hollande, et ce type de récit est très répandu dans les Flandres également, notamment dans la province d'Anvers où W. de Blécourt recense pas moins de 42 versions. De plus, nous dit le chercheur, sur 35 versions trouvées sur l'aire suscitée, au moins la moitié des témoignages affirment que la jupe ou les jupons sont de couleur rouge<sup>1591</sup>.

Il est impossible aujourd'hui d'évoquer conjointement un habit rouge et les croyances au loup(-garou) sans penser au *Petit Chaperon Rouge* (conte type AT 433). Plusieurs significations ont été avancées sur le symbole de l'habit caractéristique du personnage éponyme. Ce n'est pas le lieu de les recenser toutes<sup>1592</sup>, mais pour ce qui est de notre axe d'étude, on peut affirmer avec Nicole Belmont que cet habit protégeant de la dévoration lupine tient de la coiffe placentaire. En vérité, la couleur du chaperon n'est pas une donnée fixe dans les nombreuses variantes que l'on connaît de ce conte et, selon Paul Delarue, le motif est même accidentel, propre à la version de Perrault et sans fonction particulière. Il est difficile de souscrire sans réserve à ces assertions du chercheur. Quoi qu'il en soit, l'habit rouge du chaperon est connu du Moyen Âge puisqu'il figure déjà dans le texte intitulé *De puella a lupellis seruata*. Transcrits dans la *Facunda Ratis* composée par Egbert de Liège, ces 14 vers datant donc au moins du premier quart du XI<sup>e</sup> siècle sont considérés comme une ancienne version de ce qui deviendra le conte du *Petit Chaperon Rouge* que nous connaissons :

Quod refero, mecum pagenses dicere norunt,  
Et non tam mirum quam ualde est credere uerum :  
Quidam suscepit sacro de fonte puellam,  
Cui dedit et *tunicam rubicundo uelle textam*.  
Quinquagesima sancta fuit babtismatis huius ;  
Sole sub exorto quinquennis facta puella  
Progreditur uagabunda sui inmemor atque pericli,  
Quam lupus inuadens siluestria lustra petiuit  
Et catulis predam tulit atque reliquit edendam.  
Qui simul agressi, cum iam lacerare nequirent,  
Ceperunt mulcere caput feritate remota.  
'Hanc tunicam, mures, nolite', infantula dixit,  
'Scindere, quam dedit excipiens de fonte patrinus !'  
Mitigat inmites animos deus, auctor eorum<sup>1593</sup>.

<sup>1591</sup> BLÉCOURT Willem (de), « *I would have eaten you* : Werewolf legends in the Flemish, Dutch and German area », *Folklore*, 118, 2007, p. 29.

<sup>1592</sup> Dans la couleur rouge, Eric Fromm voit un symbole de la menstruation. Selon BETTELHEIM Bruno (*Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Robert Laffont, 1976, p. 221), « le rouge est la couleur qui symbolise les émotions violentes et particulièrement celles qui relèvent de la sexualité ».

<sup>1593</sup> EGBERT DE LIÈGE, *Facunda Ratis*, éd. Ernst VOIGT, Halle, Max Niemeyer, 1889, Livre II, v. 472-485. Nous soulignons. Le texte cité est celui édité par Ernst Voigt, mais la ponctuation est celle révisée par Jacques BERLIOZ, « Un Petit chaperon rouge médiéval ? 'La petite fille épargnée par les loups' dans la *Fecunda ratis* d'Egbert de Liège (début du XI<sup>e</sup> siècle) », *Merveilles et contes*, V/2 1991, p. 246-263. Traduction de Jacques BERLIOZ (« *La Petite Fille épargnée par les louveteaux* », in Jacques BERLIOZ, Claude BRÉMOND et Catherine VELAY-VALLANTIN (éd. et trad.), *Formes médiévales du conte merveilleux*, Paris, Stock (Moyen Age), 1989, p. 133-134 :

La fillette doit vraisemblablement son salut à « la robe tissée de laine rouge » (*tunicam rubicundo uelle textam*, v. 475) qu'elle porte. Pour expliquer le rôle protecteur de l'habit, le symbolisme chrétien est mis en avant : la petite a reçu la tunique pour son baptême. A la même époque, nous l'avons vu plus haut, Burchard de Worms nous apprend que les enfants morts avant le baptême sont susceptibles de revenir hanter notre monde, une croyance que véhiculent encore les *Évangiles des Quenouilles* à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, tandis que les croyances populaires du XIX<sup>e</sup> siècle affirment qu'ils sont susceptibles de devenir des garous<sup>1594</sup>. L'intégration à une communauté, par le baptême ou le don d'un manteau, se fait protectrice. A nouveau donc se lit la conjointure symbolique déjà remarquée pour le loup entre le fait de donner un nom et celui d'envelopper dans un habit (ou une peau).

Cependant, il nous semble qu'il faille doubler cette lecture chrétienne d'une seconde explication. En effet, la tunique rouge est à rapprocher du tablier de cuir que les fileuses des *Évangiles des Quenouilles* disent agiter derrière elles pour se protéger du garou et dans lequel on reconnaît la vertu protectrice de la peau animale contre la dévoration. Il s'agit là de la première occurrence du *Werewolf Lover*<sup>1595</sup> :

- Je oy, dist une autre, ja pieça raconter a une ma parente qu'elle doubtoit son mari estre leu warou. Mais par conseil, si tost qu'il estoit nuit, *celle traynoit sa coroit ou son escourceul sur la terre après elle, et par ainsi n'en pouvoit estre appochie*<sup>1596</sup>.

Une autre fileuse soupçonne son mari d'être loup-garou car il disparaît « souvent en yver entre le Noël et la Chandeleur. Un soir, elle se party de sa maison traynant son *escourceul* après elle, et l'endemain elle perceut entre ses dens aincoires des pieces du fil dudit *escour-*

---

Ce que je rapporte, les paysans savent le dire avec moi,  
Et il faut moins s'en étonner que le croire fermement vrai.  
Quelqu'un tint une petite fille sur les fonds baptismaux  
Et lui donna une robe tissée de laine rouge.  
Ce baptême eut lieu à la Pentecôte.  
Au lever du soleil, l'enfant, âgée de cinq ans,  
Marche et vagabonde sans se soucier d'elle-même et du danger.  
Un loup s'en saisit, gagna la forêt sauvage et profonde,  
L'apporta comme gibier à ses petits et la leur laissa à manger.  
Ils se précipitèrent sur elle, mais, ne parvenant pas à la mettre en pièces,  
Se mirent à lui caresser la tête, loin de toute sauvagerie.  
« Je vous défends, souris, dit la jeune enfant, de déchirer cette robe  
Que m'a donnée mon parrain de baptême ! »  
Dieu, qui est leur auteur, apaise les esprits sauvages.

<sup>1594</sup> BURCHARD DE WORMS, *Decretum XX*, Livre XIX, Chap. 5, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine*, 140, col. 974 ; *Les Évangiles des Quenouilles*, éd. citée, p. 143 ; pour les citations, lire plus haut, III. 1. 3 Dissocier l'homme et la tournure animale, p. 359-60.

<sup>1595</sup> Selon Claude LECOUTEUX (*Elle courait le garou, Lycanthropes, hommes-ours, hommes-tigres, une anthologie*, Paris, José Corti, 2008, p. 190).

<sup>1596</sup> *Les Évangiles des Quenouilles*, éd. citée, p. 142-143. Nous soulignons.



ceul / que le matin avoit trouvé tout deschiré aux dens » (*Ibidem*, p. 143). Au lieu de lacérer la femme, la bête s'en prend au vêtement, c'est-à-dire à une enveloppe de substitution.

Il nous semble qu'il existe un net parallèle entre ce passage des *Évangiles des Quenouilles* et les vers de la *Facunda ratis* où figure une version médiévale du *Chaperon Rouge*. On y trouve dans les deux cas une référence à la naissance. L'habit du texte en vers est cadeau de baptême et l'indication temporelle de la fileuse de quenouille, entre Noël et la chandeleur, inscrit les disparitions du loup-garou dans une problématique de l'incarnation et de la naissance. De plus, comme le tablier de cuir, nommé *escource(u)*<sup>1597</sup>, des *Évangiles des Quenouilles* détourne l'action de la gueule du loup, la tunique de laine rouge de la petite fille de la *Facunda Ratis* semble un rempart contre la dévoration. Cependant, alors que l'*escourceul* est lacéré par le loup à la place de l'épouse, il suffit à la petite fille de défendre au louveteau de déchirer la tunique pour s'en tirer indemne. Dans les deux cas, l'habit constitue une frontière sur laquelle vient buter le monstre dévorant.

Pour terminer, notons que si l'habit, la coiffe et la peau servent essentiellement à se prémunir contre la dévoration du loup, la peau du loup(-garou) est parfois elle-même investie d'une vertu protectrice. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les croyances populaires attestent encore que les loups(-garous) sont à l'épreuve des armes ; dans la Puisaye, par exemple, où « les *patatas* [c.-à-d. loups-garous] se muaient en loup en revêtant la fourrure que ne pouvait entamer le couteau ; la lame qui la frappait était tordue et rejetée au loin... et l'on disait que le *patatas* touchait du Diable cinq sous par échelier qu'il franchissait<sup>1598</sup> ». Témoignant sans doute de la popularité du motif, l'invincibilité du loup-garou s'est remarquablement adaptée à l'évolution des armes, puisque le loup-garou du XIX<sup>e</sup> siècle est, lui, à l'épreuve des balles.

Ce caractère protecteur de la peau de loup est connu du Moyen Âge au moins depuis le XII<sup>e</sup> siècle. En effet, dans une fable intitulée *Le lion qui manda le Werpil*, Marie de France rapporte que la peau de loup a une vertu bienfaisante. Le propos de cette fable, que Jean de La Fontaine reprend dans *Le Lion, le Loup et le Renard*, conte comment un loup se fait écorcher, sur les conseils du goupil, pour que sa peau serve de remède à un vieux roi lion malade. Voici le conseil du goupil à son roi :

C'uns Los seit escurchiez tuz vis

---

<sup>1597</sup> GODEFROY Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> siècle au XI<sup>e</sup> siècle*, t. 3, Genève, Slatkine Reprints, 1982, entrée « escorcuel ».

<sup>1598</sup> DROUILLET Jean, *Folklore du Nivernais et du Morvan*, t. 4 « Etres fantastiques, sorcellerie et médecine populaire », La Charité-sur-Loire, M. Bernardat, 1964, p. 99. L'échalier est la partie d'une barrière ou d'un enclos que l'on peut ouvrir. On retrouve donc l'information déjà présente chez Jean Geyler de Kaysersberg selon laquelle les garous sautent par-dessus les barrières. Dans un enclos paroissial, l'échalier est une grande pierre dressée aux points cardinaux de l'enclos. Le *patatas* est donc un garou bondissant.

Si seit li sanz è la pel mis  
Sor vostre pis dusqu'à demein,  
Lors vus sentirez trestut sein<sup>1599</sup>.

La cour suit bien entendu le conseil du rusé personnage et écorche donc le prévôt, loup de son état :

Li Leus present ki illuec fu,  
Vif l'escurchent, caut l'unt tenu ;  
Au Lyon unt la pel bailliée ;  
Li Lox s'enveit à grant haskiée<sup>1600</sup>.

Le loup s'enfuit en proie aux mouches et aux guêpes. Certes, le propos de cette fable est humoristique, mais il montre que la peau de loup est associée à une vertu bienfaisante et protectrice dès le XII<sup>e</sup> siècle.

Les exemples cités dans cette partie fournissent donc, d'un côté, des attestations concernant la peau protectrice, parfois sous la forme d'une coiffe placentaire, parfois d'une peau de loup, et, d'un autre côté, des attestations montrant que la coiffe, et donc la peau protectrice, sont à mettre en lien avec le Double. Cela est particulièrement visible dans le domaine germano-scandinave : les mots *hamr/hamo* mettent en relief la fixation du thème du Double sur la peau. Si les croyances liant dédoublement, peau et coiffe placentaire sont plus diffuses dans les textes latins et romans, nous avons montré précédemment que la dépouille pouvait être un équivalent partiel du *hamr*, et donc attester d'une forme atténuée des croyances au Dédoublément et à leur rationalisation sur la peau<sup>1601</sup>.

Il est possible de distinguer un rôle protecteur et un rôle négatif de ce Double, de cette peau lupine et placentaire. En effet, le rapport constant entre l'enfant et une certaine forme de dévoration s'inscrit dans une problématique liée à l'enveloppe, à la peau et à l'incarnation physique du nouveau-né. Évoqué à plusieurs reprises dans ces pages, le rite de substitution visant à protéger des monstres dévorants le nouveau-né suggère l'idée que ce dernier doit être intégré dans le monde dans lequel il arrive ; qu'il faut, pour un ainsi dire, lui « créer » un espace à lui, une peau garantissant qu'il ne sera ni dévoré, ni dévorant. Or le corps du nourrisson semble être l'enjeu d'une lutte : qui va l'habiter ? Si la naissance de l'enfant est accompagnée d'éléments apotropaïques (comme la douleur de la mère), alors l'enfant investit son corps, sinon ce dernier devient loup-garou. Mais ce n'est qu'une hypothèse. En lien avec la coiffe placentaire et le dédoublement, on peut penser que la crainte est celle que le Double au

---

<sup>1599</sup> MARIE DE FRANCE, *Le lion qui manda le Werpil*, in *Poésie de Marie de France*, éd. B. DE ROQUEFORT, Paris, Marescq, 1832, p. 250-254, ici p. 253.

<sup>1600</sup> *Ibidem*.

<sup>1601</sup> Lire plus haut, en III. 1. 2 *Despoille, hamr* et peau de bête, p. 335-353.

détriment de celui dont il est le Double. Le rite de naissance pourrait donc s'apparenter à une séparation du fœtus et de son Double allant de pair avec une dissociation des seuils de l'existence quand l'enfant naît.

Pour ce qui est du rôle positif, l'usage de la coiffe placentaire comme peau protectrice et lupine est difficile à mettre en relation avec les croyances médiévales ayant trait à la gestation. En effet, à la peau protectrice en lien avec le nourrisson, les textes romans tendent à préférer les équivalents que l'on a nommés plus haut : l'enlèvement de l'enfant dans une gueule protectrice, ou bien le fait de donner au nourrisson le nom du loup<sup>1602</sup>. En revanche, comme un accessoire protecteur, la peau de loup est privilégiée par les guerriers. Étudier le thème de la coiffe placentaire en contexte guerrier, va nous permettre de mettre l'accent sur un réseau de motifs composé d'une certaine forme de nudité, d'un habit ou d'une coiffe en peau de loup et, enfin, d'une référence constante à une démarche particulière. Car si le monosandalisme du guerrier trahit, symboliquement, l'évolution de ce dernier sur le seuil séparant le monde des vivants de celui des morts, le rôle de la peau, nous allons le voir, rejoint la problématique de la corporéité du loup-garou.

### III. 2. 3 La peau du loup et la densité du corps humain : l'exemple du guerrier

Formant un ensemble de rationalisations du Double, l'habit, la dépouille, la coiffe amniotique et la peau de loup se rejoignent par une fonction protectrice. Dans son étude portant sur les *Signes de la Naissance*, Nicole Belmont note en effet qu'un « symbolisme réciproque de protection lie la coiffe [placentaire] et le vêtement<sup>1603</sup> ». À cette réciprocité, nous ajoutons donc une rationalisation du Double : la peau, qui, d'un point de vue étymologique, remonte au verbe *pellare*, « protéger »<sup>1604</sup>.

La vertu protectrice de la coiffe placentaire se lit déjà à la fin du Moyen Âge dans les *Évangiles des Quenouilles*. Ainsi, les hommes nés coiffés peuvent porter le bout de membrane amniotique sur eux lorsqu'ils partent à la guerre. Elle est alors d'une grande efficacité contre les blessures :

Mes amies et voisines, aincoires vous dy je pour verité que se un homme avoit sur lui ou portoit en bataille la petite peau qu'il apporte du ventre sa mere, sachiez qu'il ne porroit estre bleschiez ne navrez en son corps. **Glose.** Lors sourdy une vielle matrone d'entr'elles, nommee Jehanne Tost Vestue, et dist oyant toutes, que se un homme portoit sur luy quant il doit aler en bataille les haulz noms qui sont tels :

Tart y va,  
Loing te tien,

<sup>1602</sup> Lire plus haut, III. 2. 1 Garous de gueule et garous de peau, p. 429-437.

<sup>1603</sup> BELMONT Nicole, *Les signes de la naissance*, Brionne, Gérard Monfort, 1983, p. 38-39.

<sup>1604</sup> Lire plus haut, en Introduction à la troisième partie de la thèse, p. 315.

S'on s'y combat,  
Si t'en revien,  
Que jamais bleschiez ne seroit en la guerre<sup>1605</sup>.

La glose est humoristique, puisque le conseil de Tost Vestue se résume à « si tu ne veux pas être blessé au combat, n'y va pas » et indique ce que pense l'auteur, ou le compilateur, de l'efficacité de la coiffe placentaire. Cependant, malgré la distance du glossateur et alors que nous avons pour l'instant étudié les occurrences de la peau de loup protectrice en lien avec le nourrisson, cet extrait des *Évangiles des Quenouilles* met l'accent sur le rôle particulier de la coiffe en contexte guerrier. Faut-il en déduire que tous les héros dont l'extraordinaire résistance aux blessures est soulignée sont un équivalent guerrier des enfants nés coiffés ? C'est ce qu'il convient à présent d'analyser, car cela nous permettra de confirmer le lien entre le Double protecteur, la coiffe placentaire et l'habit en peau de loup.

En effet, la panoplie du guerrier est constituée d'un ensemble de motifs récurrents rappelant celui que nous avons rencontré dans le rite de substitution visant à protéger le nourrisson. De fait, ce conglomérat de motifs guerriers associe une démarche particulière et une vertu protectrice de la peau, ou d'un habit, ayant souvent une caractéristique lupine. Notons d'emblée une croyance que rapporte Jean-Baptiste Thiers dans son *Traité des Superstitions* et qui nous permet de faire le lien entre ces guerriers et l'enfant qui vient au monde. En effet, le théologien rapporte qu'en 1626 le Synode du Mont-Cassin a interdit de « faire faire les premiers souliers des enfans en cuir de loup, & les leur faire porter, afin qu'ils soient préservés<sup>1606</sup> ». C'est donc un enfant qui est ici caractérisé par une démarche particulière, à travers les souliers, et la protection accordée par un habit en peau de loup. On se souvient qu'au XIX<sup>e</sup> siècle qu'en Slavonie, le nourrisson est encore emmaillotté dans une peau de loup pour être protégé de la mort dévorante<sup>1607</sup>. Le témoignage de Thiers est tardif mais il atteste que ce réseau de motifs guerriers alliant démarche particulière, protection et peau de loup a été appliqué également aux enfants.

La démarche du guerrier, souvent mise en avant par un monosandalisme, traduit la notion de frontière et, donc la possible indissociation des seuils de l'existence que l'on avait déjà perçue dans les croyances touchant à la protection du fœtus. De fait, comme l'enfant qui vient au monde, le guerrier évolue à la frontière entre deux mondes, sur un seuil où vie et mort peuvent aisément se confondre. Le loup joue un rôle protecteur pour l'un comme pour l'autre. Or, la fonction de la peau de loup que revêt le guerrier sous la forme d'un heaume ou d'une che-

---

<sup>1605</sup> *Les Évangiles des Quenouilles*, éd. citée, p. 114.

<sup>1606</sup> JEAN-BAPTISTE THIERS, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentiments des saints Pères et des théologiens*, Paris, Antoine Dezallier, 1712, p. 388.

<sup>1607</sup> Lire plus haut, en III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, p. 434.

mise nous est connue : protéger. Elle a donc le même but que la peau de loup dont les nourrissons sont enveloppés dans la coutume slavonne rapportée par Friedrich Salomo Krauss au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1608</sup>. Cependant, il est difficile de trouver des données médiévales alliant les coiffes placentaires et les nourrissons. Aussi, nous souhaitons mettre l'accent sur la manière dont la peau se fait protectrice envers le guerrier. Nous allons traiter ce point en deux parties, car nous distinguons deux formes d'action de la peau protectrice : soit elle rend son porteur invisible, soit elle le rend invincible.

Le thème guerrier du déguisement animal est connu et il est autant associé à la ruse qu'à la sauvagerie. Or, dans cette opposition de deux modèles guerriers, celui qui se soustrait, celui qui fait face, nous pouvons d'ores et déjà lire une approche différente de la problématique liant la peau protectrice et ce que l'on peut nommer des variations de densité corporelle, de corporéité ou d'habitat du corps. En effet, dans les deux cas, la peau protectrice renvoie à une problématique de la corporéité, car elle porte la densité du corps à son minimum par l'invisibilité et elle rend ainsi le guerrier quasiment absent, ou à son maximum par l'invincibilité, le rendant insensible aux blessures.

#### *La peau et le heaume d'invisibilité : le guerrier rusé*

Dans l'état actuel de nos connaissances, le guerrier rusé, et donc la peau de loup d'invisibilité, est plutôt à chercher du côté de l'Antiquité gréco-latine.

De fait, l'Antiquité connaît Dolôn<sup>1609</sup>, guerrier troyen rusé ayant cherché à espionner les Achéens après avoir revêtu une peau de loup :

[Dolôn], sur ses épaules, jette aussitôt l'arc recourbé ; il vêt son corps de la peau d'un loup gris ; sur sa tête il pose un casque en peau de martre ; il prend sa javeline aigüe<sup>1610</sup>.

---

<sup>1608</sup> KRAUSS Friedrich Salomo, *Sitte und Brauch der Südslaven*, Wien, Alfred Hödler, 1885, p. 541-2. Nous traduisons : « Quand une femme de Slavonie du sud donne naissance à un enfant, une vieille femme se hâte hors de la maison et crie : « une louve a enfanté un loup » et le nourrisson est enveloppé d'une peau de loup comme pour simuler une vraie naissance de loup. [...]. La raison donnée à certaines de ces coutumes est que les sorcières qui dévorent les enfants ne s'attaqueront pas à un loup ». Pour la citation complète, lire en III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, p. 434.

<sup>1609</sup> Sur Dolôn, lire : GERNET Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion (Champs), 1976, p. 154-171. Réédition de l'article « Dolon le Loup », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 4, 1936, p. 189-208.

<sup>1610</sup> HOMÈRE, *Iliade*, t. 2 (Chants VII-XII), éd. et trad. Paul MAZON *et alii*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, Chant X, p. 96, v. 333-336.

Mais Dolôn, dont le nom signifie pourtant « ruse » ou « artifice<sup>1611</sup> », est attrapé par Ulysse et Diomède. Pensant acheter sa vie par des informations, le Troyen leur révèle où se cache Hector, mais Diomède le tue malgré tout. Selon Homère, Dolôn est laid : « Il est parmi les Troyens un certain Dolôn, fils d'Eumède, divin héraut riche en or et en bronze. Son aspect est fâcheux ; mais ses pieds sont rapides<sup>1612</sup>. »

Autant que la laideur, le pied est souvent mentionné chez les héros lupins, soit pour évoquer leur rapidité comme pour Dolôn, soit pour mettre en avant la nudité et la peau de bête, comme nous allons le voir à présent, chez Virgile (70 av. – 19 av.). Au premier siècle avant notre ère, l'auteur de l'*Énéide* évoque en effet des hommes venant de Préneste dans le Latium. Ils sont conduits par un certain Caeculus, *i. e.* « l'aveugle », engendré par Vulcain parmi les bêtes :

Nec Praenestinae fundator defuit urbis,  
Volcano genitum pecora inter agrestia regem  
inventumque focus omnis quem credidit aetas,  
Caeculus [...]<sup>1613</sup>.

La panoplie de certains des hommes de ce roi est constituée d'un casque en peau de loup et d'une unique chaussure :

[...] Non illis omnibus arma  
nec clipei currusue sonant ; pars maxima glandes  
liuentis plumbi spargit, pars spicula gestat  
bina manu, **fulvosque lupi de pelle galeros**  
tegmen habent capiti ; uestigia nuda sinistri  
instituire pedis, crudus tegit altera pero<sup>1614</sup>.

Le terme *galerus* est glossé par Servius qui revient sur ce passage dans son *Commentaire à l'Énéide*. À propos du vers « *fulvosque lupi de pelle galeros* », il note : « *galerus genus est pillei, quod Fronto genere neutro dicit 'hoc galerum'*<sup>1615</sup> ». Peut-être en est-ce un lointain écho, ou simplement un souvenir de lecture du scribe de la *Folie Berne* : *galerous* est le nom donné par Tristan déguisé à son père fictif. Certains ont voulu y voir une déformation du mot

---

<sup>1611</sup> BAILLY A., EGGER E., *Dictionnaire français-grec*, éd. revue et corrigée par L. SÉCHAN et P. CHANTRAINE, Paris, Hachette, 2000, entrée « dolos, dolou ».

<sup>1612</sup> HOMÈRE, *Iliade*, t. 2, éd. citée, p. 95, v. 314-317. Traduction : « Et il y avait, parmi les Troiens, Dolôn, fils d'Eumèdos, divin héraut, riche en or et en airain. Dolôn n'était point beau, mais il avait des pieds agiles. »

<sup>1613</sup> VIRGILE, *Énéide*, t. 2 (Livres V-VIII), éd. et trad. Jacques PERRET, Paris, Les Belles Lettres, 1978, Livre VII, p. 108, v. 678-681 : « Il était là aussi le fondateur de la ville de Préneste, ce Caeculus, de Vulcain engendré parmi rustiques bêtes pour être roi, et découvert dans un foyer, ainsi qu'on l'a toujours cru. »

<sup>1614</sup> *Ibidem*, p. 108-9, v. 685-90. Traduction : « Ils n'ont pas tous cuirasse, bouclier, ou char bruyant ; le plus grand nombre lance des glands de plomb gris, d'autres portent à la main une paire de dards, ils ont pour protéger leur tête un bonnet fauve en peau de loup ; selon leur usage la plante du pied gauche est nue, une botte de cuir protège l'autre. »

<sup>1615</sup> SERVIUS, *Commentarius super Eneidi Liber VII*, Versus 688, Sur <http://www.monumenta.ch>.

« loup-garou », il s'agit en vérité du mot latin désignant un bonnet de poil<sup>1616</sup>. Revenons au texte de Virgile. N'avoir qu'une chaussure évoque la boiterie et ce d'autant plus que le géniteur du roi Caeculus menant ces hommes, Vulcain, est lui-même un boiteux. Le détail de la chaussure unique étonne l'éditeur de l'*Énéide*, Jacques Perret, qui s'interroge : « Technique militaire ? ou magique ? Selon Macrobe [...], ç'aurait été en Étolie une pratique de chasseur<sup>1617</sup>. » Quoiqu'il en soit, la démarche particulière que donne le monosandalisme traduit la notion de seuil. Celui qui ne porte qu'une seule chaussure évolue à la frontière entre les mondes, notamment celle qui sépare le monde des vivants de celui des morts<sup>1618</sup>.

Qu'elle touche le guerrier ou le chasseur, la panoplie lupine est donc caractérisée également par une démarche spécifique. Dans les vers que Virgile consacre à Caeculus et à ses hommes, il manque la référence à une résistance particulière des guerriers aux coups pour parfaire le tableau. Or, les vers suivant la mention des casques en peaux de loup concernent, certes, un tout autre personnage, mais ils affirment l'impossibilité de s'en prendre à lui par les armes et le feu :

At Messapus, equom domitor, Neptunia proles,  
quem neque fas igni cuiquam nec sternere ferro,  
iam pridem resides populos desuetaque bello  
agmina in arma uocat subito ferrumque retractat<sup>1619</sup>.

Habit en peau de loup, démarche particulière et forte résistance aux blessures, ces trois motifs mis en réseau dans l'*Énéide* de Virgile évoquent indubitablement pour nous le loup-garou.

<sup>1616</sup> Lire plus haut, en I. Les noms du loup-garou, p. 67-68.

<sup>1617</sup> VIRGILE, *Énéide*, t. 2 (Livres V-VIII), éd. citée, note 1, p. 109. Macrobe (*Saturnales*, *op. cit.*, livre 5, Chapitre XVIII) en effet s'étonne que cet usage soit attribué à un peuple d'Italie et pense que Virgile emprunte cette coutume à ses lectures d'auteurs grecs, notamment à Hygin, dont le *Commentaire sur Virgile* est aujourd'hui perdu, mais surtout à Euripide et Aristote. L'auteur des *Saturnales* remarque surtout que Virgile a mentionné la nudité du pied gauche plutôt que celle droit et en conclut qu'il s'est, en conséquence, inspiré du *Méleagre* d'Euripide, et non pas de la *Poétique* d'Aristote. Ce dernier reproche en effet à Euripide de ne pas savoir que les Etoliens vont à la chasse avec le pied droit nu et non pas avec le gauche... Mais, conclue Macrobe, cette « erreur » est un choix de la part de Virgile, car un si grand auteur ne pourrait pas faire preuve d'une telle ignorance.

<sup>1618</sup> Sur la boiterie et le seuil, lire : UELTSCHI Karin, *Le pied qui cloche ou le lignage des boiteux*, Paris, Champion, 2011. L'idée d'un lien entre le seuil et le monosandalisme ressort bien d'un autre passage de l'*Énéide*. En effet, au livre IV de l'*Énéide*, Virgile nous apprend que la prêtresse d'Hécate à laquelle Didon demande d'élever son bûcher a un pied nu : « *Ipsa mola manibusque piis altaria iuxta / unum exuta pedem uinclis, in ueste recincta, / testatur moritura deos et conscia fati / sidera ; tum, si quod non aequo foedere amantis / curae numen habet iustumque memorque, precatur.* » (VIRGILE, *Énéide*, t. 1 (Livres I-IV), éd. et trad. Jacques PERRET, éd. revue et corrigée par R. LESUEUR, Paris, Les Belles Lettres, 2009, livre IV, p. 130, v. 517-521 : « elle-même, versant la farine sainte, les mains purifiées, près des autels, un pied nu, la robe dénouée, atteste au seuil de la mort les dieux, les astres qui savent le destin ; alors si quelque puissance prend en souci deux qui aiment sans retour, divinité juste et fidèle, elle la prie. » Nous soulignons.) Pour cette prêtresse de la déesse des Enfers, n'avoir qu'un pied chaussé signifie qu'elle se situe à l'orée de l'au-delà, sur le seuil entre la vie et la mort.

<sup>1619</sup> VIRGILE, *Énéide*, t. 2, éd. citée, p. 109, v. 691-694. Traduction : « Cependant Messapus, dompteur de chevaux, fils de Neptune, que nul ne peut, d'ordre des dieux, coucher à terre soit par le feu soit par le fer, appelle soudain aux armes des peuples depuis longtemps paisibles, des troupes déshabituées de la guerre et reprend en main le fer. »

Reste à savoir comment agit la peau de loup pour protéger le guerrier rusé. Cette panoplie se retrouve chez d'autres héros guerriers de la mythologie de l'Antiquité, comme Romulus ou encore Persée. De fait, toujours au premier siècle avant notre ère, Properce (vers 47 – vers 16/15) ne fait, lui, plus mention d'un groupe de guerriers mais bien d'un personnage portant un tel heaume : Romulus, le fils de la Louve Romaine. La matière dont est fait son casque, une peau de loup, est mentionnée lors de son affrontement contre Acron, roi sabin de la ville de Cénima, près de Rome. Acron a déclaré la guerre à Romulus à cause de l'enlèvement des Sabines, mais il tombe au combat et sa mort vaut pour un sacrifice à Zeus. Dans son élégie, Properce s'attache à décrire la polyvalence de Romulus aussi bien bon agriculteur que guerrier :

Idem eques et frenis, idem fuit aptus aratri,  
 et galea hirsuta compta lupina iuba.  
 Picta neque inducto fulgebat parma pyropo :  
 Praebant caesi baltea lenta boues<sup>1620</sup>.

La provenance du casque de Romulus n'est pas indiquée par le poète, ni sa fonction, mais le fondateur de la ville de Rome n'est pas le seul à porter un tel accessoire.

En effet, Persée porte un casque qui rend invisible lors de son combat contre Méduse. Or, ce casque, l'*Áidos kunéē* ou coiffe d'Hadès est, selon certaines sources, fait d'une peau de chien ou de loup. À propos de ce couvre-chef, Paul Mazon, écrit : « L'appellation casque d'Hadès semble due à une interprétation – contestable, mais courante dans l'Antiquité – du nom d'Hadès, *Áιδης*, comme formé de *α-* et de *ιδειν*, voir, et signifiant l'*Invisible*<sup>1621</sup> ». Que l'étymologie soit fondée ou simplement populaire, le casque d'Hadès permet d'échapper aux regards des êtres surnaturels, fussent-ils des dieux<sup>1622</sup>, et c'est parce qu'il est en coiffé que Persée peut se soustraire aux gorgones cherchant à venger la mort de leur sœur Méduse. De plus, toujours selon Hésiode, le tueur de Méduse porte aux pieds les sandales ailées du dieu Hermès, lesquelles attirent une fois encore l'attention sur la démarche ou le pas du guerrier.

La panoplie de ces guerriers de l'Antiquité gréco-latine allie donc la mention d'une démarche surnaturelle et d'un habit, ici une coiffe, en peau de canidé. Cependant, contrairement

---

<sup>1620</sup> PROPERCE, *Élégies*, éd. et trad. Simone VIARRE, Paris, Les Belles Lettres, 2005, IV, 10, p. 160, v. 19-22. Traduction : « Il fut aussi doué comme cavalier maniant le frein que comme laboureur pour la charrue et son casque en peau de loup était paré d'une crinière hirsute. Son bouclier peint ne brillait pas recouvert de pyrope : les bœufs égorgés fournissaient de souples ceinturons. »

<sup>1621</sup> HÉSIODE, *Le Bouclier*, éd. et trad. Paul MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1960, note 1 p. 141.

<sup>1622</sup> (cf. *Iliade*, V 845) Dans l'*Iliade*, Pallas Athénée vient en renfort sur le char de son protégé Diomède. Ce dernier – tout humain qu'il est – a, dans sa fureur guerrière, blessé le dieu Cypris au poignet, et voulu s'en prendre à Apollon. Pour pouvoir aider Diomède, Pallas Athénée, déjà vêtue de la broigne de Zeus (Chant V, v. 840) se coiffe du casque d'Hadès, car « il ne faut pas que le puissant Arès la voie ». Par la ruse, la déesse affronte la force brute : Arès.



aux attestations de guerriers dont la peau est particulièrement résistante, le casque en peau de loup dont est coiffé Persée permet d'être invisible. Or, selon les mots du poète Hésiode, l'*Aidos kunéē* « contient les ténèbres lugubres de la nuit<sup>1623</sup> ». Pour Jean Pierre Vernant, ce vers crée un lien direct entre le porteur du heaume et le monde des morts : « Elle [*la kouné*] enveloppe comme une sombre nuée toute la tête ; elle la masque, rendant son porteur invisible à tous les regards à la façon d'un mort<sup>1624</sup>. » À nouveau donc est affirmée la présence du loup sur le seuil séparant le vivant et le mort.

Quoi qu'il en soit, le port d'une peau de loup permet donc de se soustraire à la vue d'un adversaire. De sorte que du point de vue du spectateur, le porteur de la peau de loup est comme absent. On peut supposer que le guerrier est, l'espace d'un moment, transporté dans le monde des morts. Il nous semble que ce phénomène s'explique par une variation de la corporeité : en rendant invisible, la peau de loup réduit la densité du corps, de son porteur au minimum. Nous allons voir à présent, qu'à l'inverse, la peau protectrice peut aussi se faire extraordinairement résistante, conférant à son porteur une certaine invincibilité.

#### *La peau cuirasse : le luiton et le berserkr*

L'invulnérabilité conférée par une peau, nous allons le voir à présent, est un motif répandu sous divers horizons linguistiques, tant germanique, que celte ou encore roman, et elle peut s'exprimer de différentes manières. Elle est parfois simplement due à la matière de la peau ou résulter d'une sorcellerie ou encore d'un contact avec le sang d'un dragon. Si la peau résistante est souvent un habit, elle peut aussi être directement le derme du héros, la fameuse « peau de corne ».

En effet, la représentation de la peau mettant les armes en déroute est présente dans des textes en ancien français. Dans la chanson de geste *Aliscans* datant de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, un sarrasin converti se battant au côté de Guillaume d'Orange pour protéger le royaume des incursions sarrasines, Rainouard<sup>1625</sup>, doit, par deux fois, affronter un adversaire vêtu d'une peau protectrice. Le premier de ces belligérants, le roi Margot de Bocidant a revêtu une peau de dragon le rendant invincible :

---

<sup>1623</sup> HÉSIODE, *Le Bouclier*, éd. citée, v. 227.

<sup>1624</sup> VERNANT Jean Pierre, *La mort dans les Yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette Littératures (Pluriel), 1998, p. 48.

<sup>1625</sup> Sur ce personnage, lire : BOUTET Dominique, « *Aliscans* et la problématique du héros épique médiéval », in *Comprendre et aimer la chanson de geste (À propos d'Aliscans)*, ENS Éditions, Feuillet de l'ENS Fontenay-St Cloud, 1994, p. 47-62 ; MARTIN Jean-Pierre, « Le personnage de Rainouart, entre épopée et carnaval », in *Ibidem*, p. 63-86.

Si est couvert, ne doute arme noiant,  
Quar envols est d'une pel de serpent,  
Qui ne crient arme d'acier en ferement<sup>1626</sup>.

Pour introduire cet adversaire redoutable, l'auteur multiplie les références à l'étrange, au monde des morts, puisque le territoire sur lequel règne Margot s'appelle les Tours d'Orcoise, « desor l'abisme ou deseurent li vant. » (v. 5994-5995). Un précipice, le vent et un nom, Orcoise, dans lequel on reconnaît celui de l'antique dieu des morts Orcus, ce territoire stérile où « d'espices vivent et d'odor de piment » (v. 6000) est satanique. Le vent nous évoque cependant également le *luiton*, dont le pays jouxte cette terre désolée (« Outre cel regne n'a nus abitement / Fors Sajetaires et Luntuns ensemment », v. 5097-98).

Le second des adversaires de Rainouard, nommé Borrel, a, lui, porté son dévolu sur une peau de *luiton* :

N'a vestu broigne ne hauberc a clavel,  
D'une lutune ot envols la pel  
Et si avoit en son chief un chapel  
Qui estoit fait de cuir de luitonel.  
Ne crient cop d'arme vaillant un penoncel.  
De nostre gent fesoit mout grant maissel,  
Contre son cop ne valt arme un mantel. (v. 6285-6291)

Outre sa peau, Borrel est également coiffé d'un casque en cuir de *luiton* (v. 6287-88). De plus, la mention de sa protection de peau est couplée avec une certaine forme de nudité, puisqu'il « n'a vestu broigne ne hauberc a clavel » (v. 6285).

Il y a donc une similarité entre ces *luitons* et les descriptions de guerriers de l'Antiquité et, nous allons le voir à présent, des guerriers scandinaves. De fait, ces deux exemples tirés d'*Aliscans* tissent entre l'accessoire peau et l'invincibilité de celui qui la porte un lien direct que l'on retrouve dans l'habit en peau de loup du guerrier scandinave, décrit comme un rempart contre les épées.

Certains guerriers scandinaves sous le patronage du dieu Óðinn partent en effet à la bataille en n'ayant revêtu qu'un habit de peau animale, d'ours ou de loup : les *berserkir* et les *úlfhednar*<sup>1627</sup>. Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, à la strophe 6 de l'*Ynglinga saga*, sorte de théogonie scandinave, Snorri Sturluson dresse des *berserkir* un portrait qui fera date :

---

<sup>1626</sup> *Aliscans*, éd. Claude RÉGNIER, trad. Andrée et Jean SUBRENAT, Paris, Honoré Champion (CCMA), 2007, v. 6016-6018.

<sup>1627</sup> Plusieurs ouvrages ou articles critiques récents recensent les occurrences mentionnant les peaux animales des *berserkir*, par exemple : HILTMANN Heiko, « Guter Wolf – böser Wolf : Die Ambivalenz norröner Wolfsbilder und ihrer persönlichkeitsstiftenden Funktion im europäischen Vergleich », in Miorita ULRICH, Dina de RENTIIS (dir.), *Animalia in Fabula Interdisziplinäre Gedanken über das Tier in der Sprache, Literatur und Kultur*, Bamberg, University of Bamberg Press, 2013, p. 143-174 ; SAMSON Vincent, *Les Berserkir : les guerriers-*

Óðinn kunnir svá gera, at í orrostum urðu úvinir hans blindir eða daufir eða óttafullir, en vápn þeirra bitu eigi heldr en vendir ; en hans menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu í skjöldu sína, váru sterkir sem birnir eða gríðungar; þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á þá. Þat er kallaðr berserksgangr<sup>1628</sup>.

Les sauvages guerriers présentés dans cet extrait rappellent le loup-garou à plusieurs égards. Puisqu'ils vont sans armure au combat (*brynjulausir*), ces guerriers sont caractérisés par une certaine forme de nudité, comme le loup-garou qui change de forme<sup>1629</sup>. On notera par ailleurs que le thème de la morsure est très présent, donnant à cette description de guerriers semblables à des loups ou des chiens (*sem hundar eða vargar*) une forte connotation canine. La morsure fait référence, d'une part, à l'habitude des *berserkir* de mordre leur bouclier (*bitu í skjöldu sína*), mais aussi à une impossibilité de « mordre » (*en vápn þeirra bitu eigi heldr en vendir*) traduisant que les lames émoussées ne blessent pas l'adversaire<sup>1630</sup>.

Si la référence au loup n'est, dans ce premier extrait, contenue que dans une comparaison, plusieurs textes indiquent que les *berserkir* portent des pelisses lupines ou un habit en peau de loup. Ainsi, au chapitre 9 de la *Saga des Chefs du Val-au-Lac (Vatnsdæla saga)*, il est dit que le roi Harald la Tignasse guerroyait pour soumettre la Norvège et de nombreux guerriers se dressent contre lui lorsqu'il pénètre dans le Hordaland. Il est, lui aussi, accompagné de beaucoup d'hommes et, notamment, de *berserkir* ayant pour habit une peau de loup (*vargstakka*) : « þeir berserkir, er Úlfheðnar váru kallaðir ; þeir ofðu *vargstakka* fyrir brynjur<sup>1631</sup> ». Le terme de peau de loup (*vargstakkar*) est présent également dans la version légendaire de la *Saga de saint Olaf* : « Þorer hundr oc þæir xij. saman ero firir utan fylcingarnar oc lausir oc varo i *vargskinzstakcum*<sup>1632</sup> ». Dans une autre version de la *Saga de saint Olaf (Óláfs saga helga)*, composée par Snorri Sturluson aux alentours de 1230, Thórir Hundr, i. e. « le chien », demande aux Sames, les Lapons, de lui confectionner douze pelisses résistantes :

---

*fauves dans la Scandinavie ancienne de l'Âge de Vendel aux Vikings (VI<sup>e</sup> – XI<sup>e</sup> siècle)*, Villeneuve d'Ascq, PU du Septentrion (Histoire et Civilisations), 2011, p. 236-238.

<sup>1628</sup> SNORRI STURLUSON, *Ynglinga saga*, chapitre 6, in SNORRI STURLUSON, *Heimskringla*, éd. Finnur JÓNSSON, København, GEC Gads Forlag, 1911, p. 7. Traduction Ingeborg CAVALIÉ (SNORRI STURLUSON, *La saga des Ynglingar*, Paris, Éditions du Porte-Glaive, 1990, p. 58) : « Au combat, Óðinn avait le pouvoir de rendre ses ennemis aveugles et sourds, d'en faire des lâches et d'émousser leurs armes au point qu'elles ne mordaient [*bitu*] pas plus que des bâtons, tandis que ses guerriers à lui combattaient sans broigne comme des chiens ou des loups enragés, mordaient [*bitu*] leurs boucliers et possédaient la force d'un ours ou d'un taureau. Ils massacraient leurs adversaires et ni le feu ni le fer n'avaient prise sur eux. C'est ce qu'on appelle la furie du Berserkr. »

<sup>1629</sup> Lire plus haut, en III. 1. 1 Pudeur et nudité du changeur de forme, p. 322-326.

<sup>1630</sup> Lire plus haut, en III. 2. 1. Garou de gueule et garou de peaux, p. 409-415.

<sup>1631</sup> *Vatnsdæla saga*, éd. Walther Heinrich VOGT, Halle, Max Niemeyer, 1921, p. 25, chap. 9. Traduction Régis BOYER (*Sagas Islandaises, op. cit.*, p. 977) : « et les berserkir qui étaient appelés Úlfheðnar : ils avaient des pelisses de loup [*vargstakka*] en guises de broigne. »

<sup>1632</sup> *Olafs saga hins helga. Die « Legendarische Saga » über Olaf den Heiligen (Hs. Delagard. Salm. Nr. 8<sup>11</sup>)*, éd. et trad. Anne HEINRICH, Doris JANSCHEN, Elke RADICKE, Harmut RÖHN, Heidelberg, De Winter, 1982, p. 192. Traduction Vincent SAMSON (*Les Berserkir, op. cit.*, p. 238) : « Thorir le Chien avec ses onze hommes se tenaient en avant de la ligne de bataille, détachés, et ils portaient des sarraus en peau de loup ».

« xii. hreinbjálba með svá mikilli fjölkyngi, at ekki vápn festi á ok síðr miklu en á hringa-brynju<sup>1633</sup> ». À la résistante de la peau, ici de la peau de loup, est donc à nouveau associée une certaine forme de nudité.

Or, la nudité est une des conditions *sine qua non* de la métamorphose de l'homme en loup. Le militaire *versipellis* rencontré par Niceros se déshabille avant de se tourner en loup<sup>1634</sup> et nous avons plus haut étudié la nudité du loup-garou et des femmes-cyignes dans les lais<sup>1635</sup>. Nous avons ainsi conclu que la nudité au moment de la métamorphose traduit une rationalisation du dédoublement s'étant fixé sur la peau. De fait, la *despoille* que l'émissaire laisse de côté symbolise à alors, soit son corps, soit son Double rationalisé sous la forme d'un habit. La nudité du changeur de forme traduit donc la dissociation du Double et de son émissaire. Il nous semble que l'on peut interpréter de façon semblable la nudité du guerrier à l'habit lupin : nu, c'est-à-dire se dédoublant, le guerrier revêt pour ainsi dire son Double protecteur.

Ce thème de la peau particulièrement résistante se traduit souvent par la peau de corne. Si, Siegfried, le héros emblématique du domaine germanique dispose d'une *Tarnkappe*, d'une chape d'invisibilité, plusieurs textes affirment qu'il a également la peau extrêmement résistante. En effet, le *Hürnen Seyfrid* datant du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>1636</sup> a pour héros un Siegfried « à la Peau de Corne » (*hürn* = *Horn*, la corne) :

Das horn der würm gund weychen  
Ein bechlein her thet fließ  
Des wundert Sewfrid sere  
Ein finger er dreyn stieß  
Do jm der finger erkalte  
Do was er jm hürnein  
Wol mit dem selben bache  
Schmirt er den leybe seyn<sup>1637</sup>.

<sup>1633</sup> SNORRI STURLUSON, *Óláfs saga helga*, chap. 193, in SNORRI STURLUSON, *Heimskringla*, éd. citée, p. 379. Traduction Régis BOYER (*Le monde du Double*, Paris, Berg, 1986, p. 71) : « douze pelisses avec une sorcellerie [*fjölkungi*] faisant que les armes n'avaient pas plus de prises dessus que sur une broigne ».

<sup>1634</sup> PÉTRONE, *Le Satiricon*, éd. et trad. par Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1990, §62. Sur le personnage du militaire *versipellis*, lire en I. 1. 1 *Versipellis*, p. 36-38.

<sup>1635</sup> Lire plus haut en III. 1. 1 Pudeur et nudité du changeur de forme, p. 322-335.

<sup>1636</sup> Le manuscrit le plus ancien du *Hürnen Seyfrid* dont nous disposons date de la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, mais certains éléments du récit laissent à penser que la chanson est probablement plus ancienne et qu'elle prend racine dans le *Nibelungenlied* et la *saga de Þiðrekr de Vérone*. Certaines strophes pourraient remonter jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, d'autres seraient du XV<sup>e</sup> siècle mais les critiques ne s'accordent pas. Pour une synthèse, lire : LANGE Gunda, *Nibelungische Intertextualität. Generationenbeziehungen und genealogische Strukturen in der Helldenepeik des Spätmittelalters*, Berlin / New York, W. de Gruyter, 2009, p. 176-204.

<sup>1637</sup> *Das Lied vom hürnen Seyfrid*, éd. critique K. C. KING, Manchester, PU Manchester, 1958, strophe 10. Traduction Claude LECOUEUX (*La légende de Siegfried d'après la Chanson de Seyfried à la Peau de Corne et la saga de Þiðrekr de Vérone*, Paris, Éditions du Porte-Glaive, 1995, p. 54) : « La corne des dragons se ramollit et un ruisseau se mit à couler. Seyfried en fut bien étonné et il y mit le doigt : quand celui-ci se refroidit, il était couvert de corne. Seyfried puisa dans ce ru et s'enduisit le corps. »

La légende est connue. Seyfrid s'enduit du sang des vers qu'il vient de tuer, mais il ne peut atteindre un point de son corps derrière l'épaule (*Ibidem*, strophe 11 : « *Das er ward aller hürnen / Dann zwischen den schultern nit* »).



Figure 8 : *Hie schmirt sich Seyfrid vnd wirdt aller hürnen, dann zwischen den schultern nicht*<sup>1638</sup>.

L'attestation de la peau de corne de Siegfried remonte au moins jusqu'au *Nibelungenlied*, datant lui aussi du XIII<sup>e</sup> siècle. Lors de son arrivée à la cour de Worms (3. *Áventiure. Wie Sifrit ze Wormze kom*), Siegfried est précédé par le récit de ses exploits déjà fabuleux malgré sa jeunesse :

Noch weiz ich an im mêre      daz mir ist bekant :  
 einen lintrachen      den sluoc des heldes hant.  
 er bádete sich ín dem bluote,      sîn hût wart hûrnîn.  
 des snîdet in kein wâfen.      daz ist dicke worden schîn<sup>1639</sup>.

Le sang du dragon (*lintrachen*) dans lequel se baigne le héros [Figure 8] rend sa peau cornée (*sîn hût wart hûrnîn*), ce qui lui permet de résister aux blessures des lames (*des snîdet in kein wâfen*). On notera que dans ces deux exemples, le motif de la nudité est indirectement présent : puisque le héros doit s'enduire le corps du sang du dragon, il est forcément nu.

<sup>1638</sup> La gravure en noir et blanc figure dans un imprimé du XVI<sup>e</sup> siècle : *Das Lied vom Hürnen Seyfrid*, Nürnberg, Kunegund Hergotin, s. d. (entre 1527 et 1538).

<sup>1639</sup> *Das Nibelungenlied*, éd. Helmut BRACKERT, Frankfurt am Main, Fischer, 1997, p. 26, strophe 100. Notre traduction : « Je peux vous en raconter d'autres sur Siegfried : le héros a tué un dragon de sa propre main. Il s'est baigné dans le sang, sa peau devint comme de la corne. Aucune lame ne peut l'entamer, cela a été prouvé maintes fois. »

Le domaine celte connaît Conganchnes, héros cocu et loup que nous avons déjà rencontré dans le récit contant *La mort violente de Celtchar*<sup>1640</sup> et dont le nom signifie également « Peau-de-Corne<sup>1641</sup> ». Après sa mort, le héros nommé « Peau-de-Corne » revient de son *sidh*, sous la forme du chien Doelchu, pour se venger de son assassin Celtchar. À travers Conganchnes est donc attesté sur le domaine celte du lien entre le loup et la peau protectrice, mais aussi entre le loup et le seuil permettant de passer du monde des morts à celui des vivants.

De la peau qui rend invisible à celle qui confère l'invincibilité, la fonction est commune. La peau agit comme une frontière protectrice servant à soustraire quelqu'un à l'irruption de l'Autre en son for intérieur, ici par une blessure. Cela se fait de deux manières : soit en faisant passer son porteur pour absent (pour l'invisibilité) grâce à une peau, soit, pour l'invincibilité, en empêchant, grâce à une peau, une arme de pénétrer dans sa chair. Les textes norrois disent alors que l'épée ne mord pas<sup>1642</sup>. Le facteur commun semble être celui de la corporéité, de la densité physique du corps du porteur de la peau : l'invisibilité réduit cette densité physique à son minimum, tandis que la peau qui rend invincible la porte à son paroxysme.

#### *L'écorce et le bouclier des cynocéphales*

La portée symbolique de la panoplie protectrice du guerrier que nous venons d'étudier se retrouve dans un tout autre contexte littéraire, celui des encyclopédies et des récits de voyages médiévaux. Dans ces types de textes, le heaume en peau de loup devient une tête canine, laquelle est marqueuse d'une espèce que nous avons déjà rencontrée : les cynocéphales. Or, les peuples à tête de chien sont souvent caractérisés par une propension à la guerre et l'on retrouve dans leur description un réseau de motifs à présent connu alliant la nudité, ou du moins une certaine forme de nudité, et une caractéristique lupine qui, chez ce peuple, se concentre au niveau de la tête. Un rapport à la corne et une dimension protectrice de la peau se retrouve également chez ces guerriers canins. Parfois, cela se traduit par l'apparence d'une peau en écorce ou d'une peau d'animal écorchée. Parfois le motif se déplace parfois pour être remplacé par un bouclier.

Ainsi, dans le *Roman de toute Chevalerie* composé entre 1175 et 1185, Thomas de Kent traite « de la gent moitié chiens e moitié hommes » qui est ainsi décrite :

Un autres [pople] i ad qe l'em cleime chenine :  
Abaient e sunt chiens en amont de la potrine.

---

<sup>1640</sup> Sur les mésaventures amoureuses de Conganchnes, lire plus haut en II. 1. 2 Deux témoins Celtes. Conganchnes et Doelchu, son Double canin, p. 190-193.

<sup>1641</sup> *La mort violente de Celtchar*, trad. Christian J. GUYONVARCH, *Ogam*, X/6, 1958, p. 371.

<sup>1642</sup> Lire plus haut, en III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, p. 409-415.

Meins ont armees de ungles e d'escorce l'eschine ;  
Hantent le boschage e mangent chair caprine<sup>1643</sup>.

Dans ces quelques vers, Thomas s'en tient aux détails renvoyant à l'animalité des cynocéphales, ce qu'illustre bien le folio 51 du manuscrit BNF fr. 24364 [Figure 9] datant environ de 1310. La tête canine du cynocéphale tenant une chèvre entre ses crocs est bien visible, tandis que la peau d'*escorce* (v. 4712) qu'il porte sur les épaules semble faire le lien entre les membres humains et la tête bestiale. Cette appellation spécifique de la peau animale, *escorce*, évoque, d'une part, l'*escourceul*, le tablier de cuir, donc en peau, dont certaines femmes se munissent pour se protéger du loup-garou<sup>1644</sup>, et, d'autre part, il nous semble qu'elle renvoie, comme la coiffe placentaire, au complexe du Dédoublément, en faisant appel à une compagne protectrice de la peau, inscrite on l'a vu, dans l'étymologie même de mot *pellis*.



Figure 9 : BNF fr. 24364, folio 51, « de la gent moitié chiens e moitié hommes », c. 1308-1312

Le sens à donner à ce terme d'écorce n'est pas évident. S'agit-il d'une écorce végétale ou d'une peau de bête ? Rappelons que les croyances populaires tardives connaissent des loups-garous ayant l'apparence de fagots de fougère<sup>1645</sup>. Pour l'époque médiévale, il est tentant de penser qu'il s'agit là d'une mauvaise lecture du copiste. Pensait-il à une peau écorchée ? à une peau de corne ? En effet, l'information sur une échine en écorce végétale

<sup>1643</sup> THOMAS DE KENT, *Le Roman d'Alexandre ou Le Roman de toute chevalerie*, éd. Bryan FORSTER et Ian SHORT, trad. Catherine GAULLIER-BOUGASSAS et Laurence HARF-LANCNER, Paris, Champion (CCMA), 2003, §254, v. 4710-4713.

<sup>1644</sup> Dans les *Évangiles des Quenouilles*, éd. citée, p. 143. La citation figure en III. 2. 2 Le nourrisson, la coiffe et la dévoration, p. 462-463.

<sup>1645</sup> En Ariège notamment. Lire plus haut, en III. 1. 3 Dissocier l'homme et la tournure animale. *Le sang : piquer le garou*, p. 362-367.

n'apparaît ni chez Solin de qui s'inspire Thomas de Kent ni chez d'autres auteurs médiévaux s'inspirant directement ou indirectement de Solin. Il arrive cependant que les Cynocéphales soient bien dotés de la peau en corne. Aux alentours de 1217, Wolfram von Eschenbach évoque dans son *Willehalm* pour lequel il s'inspire du roman d'*Aliscans* un peuple habitant près du Gange dont la peau ou le poil (mha : *vel*, alld : *Fell*) est fait de corne et qui aboient comme des chiens :

Bî der Ganjas was des lant. / des volc was vor und hinden horn, / âne menschlich  
stimme erkorn : / der dôn von ir munde / gal sam die leithunde / oder als ein kelber  
muot lûet. / sie wâren aber sus sô snel, / die mit dem hürninen vel, / sie gevogelten  
wilde und orssen wol<sup>1646</sup>.

On notera toutefois que ces gens à la peau cornée (*die mit dem hürninen vel*) sont caractérisés par une vitesse surnaturelle (*snel*) et pas par une forte résistance. Peut-être s'agit-il encore d'un renvoi à la démarche, au pas du guerrier ? De plus, cet exemple allemand est, à notre connaissance le seul à affirmer que les cynocéphales ont une peau de corne et nous n'en n'avons pas trouvé en ancien français, sinon chez Thomas de Kent, seul témoin en ancien français, à notre connaissance, à évoquer un dos de cynocéphale en « écorce », à supposer bien sûr que ce terme ne soit pas un dérivé d'« écorché ».

De fait, le cynocéphale est plus souvent revêtu d'une peau écorchée, d'une peau d'animal, tant en Allemagne qu'en France. Vers 1190, le *Lucidarius* reprenant les informations de l'*Imago Mundi* d'Honorius Augustodunensis donne des *hunthobete* la description qui suit : « *in ist daz houbet gescaffen nach den hunden, den die clawen sint groz unde crumb. die vassint sich mit den ruhen hutten die sie den tieren abe geciehent, unde so si sprechin wellint, so bellent sie alse die hunde. daz heizen wi[r] hunthobete*<sup>1647</sup>. » Ce texte anonyme en moyen haut allemand parle bien de peaux animales écorchées (« *ruhen hutten die sie den tieren abe geciehent* »). Gossuin de Metz dans son *Image du Monde*, qui est également une traduction de l'œuvre d'Honorius, écrit que les cynocéphales se « vestent de piaus de bestes<sup>1648</sup> ». Honorius

<sup>1646</sup> WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Willehalm*, éd. A. LEITZMANN, Tübingen, 1963. Cité et traduit par Claude LECOUTEUX (*Les Cynocéphales*, art. cité, p. 124) : « Son pays était situé près du Gange. Ses gens avaient la peau cornée devant et derrière, et leur voix n'était pas humaine, le son qui sortait de leurs bouches était semblable aux aboiements des chiens ou aux meuglements d'une vache. Ils étaient si rapides, ces gens à la peau cornée, qu'ils rattrapaient facilement le gibier et les chevaux. »

<sup>1647</sup> Nous traduisons : « Ils ont la tête faite comme celle des chiens, et leurs griffes sont grandes et recourbées. Ils s'habillent de peaux écorchées qu'ils ont retirées à des animaux, et quand ils veulent parler, alors ils aboient comme des chiens. Nous les appelons des têtes de chiens. »

<sup>1648</sup> GOSSUIN DE METZ, *Image du monde* (BNF fr. 574), éd. O. H. PRIOR, Lausanne, Imprimeries réunies, 1913, p. 112, partie II, 2C « Des diversitez d'Ynde » : « Si i ra moult d'autres bestes orribles qui ont cors d'oume, et ont testes de chien, et ont si granz ongles qu'ils arrestent quanqu'il tiennent. Et se vestent de piaus de bestes. Et ont autele voiz come abaiement de chiens ».



Augustodunensis a, lui, utilisé les termes *vestis pellis*<sup>1649</sup>, dont les sonorités ne sont pas sans évoquer le *versipellis*, servant à désigner, entre autres, ce que nous appelons « loup-garou<sup>1650</sup> ». C'est également l'information que donne Ctésias, dont les fragments nous sont parvenus par Photius, selon lequel les Cynocéphales d'Inde sont des êtres qui ont tête et ongles de chien « *et qui feriarum pellibus vestiantur*<sup>1651</sup> ». Or, la comparaison de l'armure à une peau se fait dès Chrétien de Troyes. Dans le roman du *Chevalier au Lyon*, Harpin de la montagne a pour armure une peau d'ours (« Ferir le va enmi le piz / Qu'il ot armé d'une pel d'ors<sup>1652</sup> »). Lors du combat opposant le géant à Yvain, le lion voyant son maître en mauvaise posture, « se creste, / De son seignor eidier s'apreste, / Et saut par ire et par grant force / S'aert et fant comme une *escorce* / Sor le jaiant la pel velue / Si que desoz li a tolue / Une grant piece de la hanche<sup>1653</sup>. »

Le cynocéphale est donc bien plus souvent caractérisé par une peau d'écorché que par une peau de corne ou d'écorce. Toutefois, en 1490, apparaît un chien ayant « revêtu » pour arme défensive un tonneau de bois ouvert aux deux bouts dans le roman valenciennois de Joanot Martorell *Tirant lo Blanc*<sup>1654</sup>. De plus, une expression assimilant l'écorce à un vêtement apparaît vers 1500 dans *Le Mystère de la vie et hystoire de monseigneur saint Martin*. Le capitaine Godandart conseille à son seigneur sur le point d'envahir la Hongrie : « Faictes auant le ban crier / Pour amasser gens assez / Qui ne soyent pas vestus d'escorces / Et puis par dela enuoyez / Tout seurement les deffiez / Silz ne vous rendent le Royaulme<sup>1655</sup> ». Le *Dictionnaire de Moyen Français* suggère pour l'expression « n'estre pas vestu d'escorces » la signification « être résistant » tout en signalant qu'il ne s'agit là que d'une hypothèse<sup>1656</sup>. Dans l'expression qui apparaît dans la *Vie de saint Martin*, la négation entre en contradiction avec les monstres hybrides griffus et caparaçonnés que sont les cynocéphales de Thomas de Kent, car on aurait attendu que ce soit justement le vêtement d'écorce qui induise la résistance<sup>1657</sup>. La peau résistante est, elle, en effet connue, mais se traduit par la matière de la

<sup>1649</sup> La formulation est reprise à l'identique sur la carte de Hereford.

<sup>1650</sup> Sur le *versipellis*, lire plus haut en I. 1. 1 *Versipellis*, p. 31-55.

<sup>1651</sup> CTESIAS *apud* PHOTIUS, *Bibliotheca*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie grecque éditée en latin*, 53, col. 614.

<sup>1652</sup> CHRÉTIEN DE TROYES, *Yvain ou le Chevalier au lion*, éd. citée, v. 4196-7.

<sup>1653</sup> *Ibidem*, v. 4219-4225. Nous soulignons.

<sup>1654</sup> ROUBAUD Sylvia, « Chevalier contre chien : l'étrange duel du Tirant lo Blanc », in *Mélanges de la Casa de Velásquez*, 6, 1970, p. 131-159, p. 149.

<sup>1655</sup> *Le Mystère de la vie et hystoire de monseigneur saint Martin*, éd. Katharine Anne KNUTSEN, s. l., University of Massachusetts, 1976, v. 1576-1581.

<sup>1656</sup> *Dictionnaire de Moyen Français*, en ligne [<http://www.atilf.fr/dmf/>, version 2015], entrée « escorce ».

<sup>1657</sup> Pour la *Vie de saint Martin*, le contexte va-t-en-guerre dans lequel apparaît l'expression « n'estre pas vestu d'escorces » incline à lui préférer le sens « hommes qui ne soient pas blessés ». En effet, selon le *DMF* en ligne [voir note précédente], la médecine du XV<sup>e</sup> siècle désigne, par le terme *escorce*, la croûte d'une plaie. Celui qui

corne plutôt que de l'écorce. Le copiste du *Roman de toute Chevalerie* a pu tout simplement intervertir la peau écorchée d'un animal et le motif de la peau de corne.

Vers 1331-1333, Jean de Vignay traduit l'*Itinerarium* d'Odoric de Pordenone. Le chapitre XVI concerne un peuple habitant l'île de Vacumeran :

En laquele ylle les hommes et les fames ont ausi comme teste de chien. Et ces gens aourent .i. buef pour leur dieu, pour laquel chose chascun porte en son front .i. buef d'or ou d'argent en signe que ce buef est leur dieu. Touz ceulz de ceste contree tant hommes comme fames vont touz nus et ne portent nule chose du monde, fors une touaille a couvrir leur nature. Et ces gens sont grans de cors et mout fors en bataille.

Et quant il vont ainssi em bataille touz nus, il portent .i. seul escu qui cuevre du chief jusque es piez<sup>1658</sup>.

S'ils combattent bien nus, ces hommes à tête de chien n'ont pas de peau de corne, certes, mais on peut retrouver, nous semble-t-il, ce motif à travers deux détails : leur bouclier et leur dieu. Ils adorent un dieu bœuf, dont ils portent une effigie sur la tête, tel un cimier<sup>1659</sup>. **[Figure 10]** Ils n'ont donc certes pas la peau cornée mais bien, en quelque sorte, une tête cornue. Selon le franciscain italien Jean de Plan Carpin (vers 1182 – 1252), les cynocéphales ont eux-mêmes des sabots de bœufs en lieu de pieds<sup>1660</sup>.

---

n'est pas vêtu d'écorce est donc celui qui n'est pas recouvert de croûtes, celui qui n'est pas couvert de blessures. Godandart préfère sûrement partir en guerre avec à sa suite des hommes valides.

<sup>1658</sup> JEAN DE VIGNAY, *Les Merveilles de la Terre d'Outremer*, traduction du XIV<sup>e</sup> siècle du récit des voyages d'Odoric de Pordenone, éd. critique par D. A. TROTTER, University of Exeter, 1990, p. 42s.

<sup>1659</sup> *Ibidem*, l. 5-7 : « Et ces gens aourent .i. buef pour leur dieu, pour laquel chose chascun porte en son front .i. buef d'or ou d'argent en signe que ce buef est leur dieu. »

<sup>1660</sup> Cité par Claude-Claire KAPPLER, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot et Rivages, 1999, p. 151.



Figure 10 : BNF fr. 2810, fol. 106, Peuple des cynocéphales de Nicobar, c. 1410-1412

Des exemples que nous venons de citer, seul le moyen haut allemand permet d'affirmer que les cynocéphales ont pu être affublés d'une peau de corne (*horn* ; *die mit dem hürninen fel*). Mais cela signifie que la traduction de l'ancien français *cor* en moyen haut allemand *horn* est tout à fait plausible pour l'auteur s'exprimant en allemand. Pour ce qui est de l'ancien français, la matière « corne » pouvant s'écrire aussi *cor* il se peut qu'il y ait eu une confusion entre l'adjectif *cornu* et l'homme au corps nu se faisant par la même occasion relais d'une correspondance entre la nudité et la protection. Quant à l'aspect corné, résistant, de la peau, il a été remplacé par un bouclier de par une similarité de fonction : protéger.

Quoiqu'il en soit, cette représentation du cynocéphale, remarquait déjà Claude Lecouteux<sup>1661</sup>, n'est pas sans rappeler les *berserkir* ayant pour seule armure une peau d'ours ou de loup et partant au combat en mordant leur bouclier. Il ne s'agit pas, bien entendu, de dire que les guerriers fauves ou le loup-garou du lai et les cynocéphales ont des liens directs, mais simplement de noter une résurgence de motifs formant un groupe semble-t-il signifiant : tournure lupine par la forme de la tête et/ou la texture de la peau, nudité au combat, réelle ou suggérée, et port d'un accessoire protecteur (bouclier ou peau) séparant le guerrier des intrusions du monde extérieur (regard, blessure) en le rendant invisible ou invincible.

\* \*

<sup>1661</sup> LECOUEUX Claude, « Les Cynocéphales », art. cité, p. 127.

Quintessence de la dévoration, le loup se trouve des applications surnaturelles : il est une entité-maladie qui s'autodévore, le chancre, et sa morsure semble traduire une dimension surnaturelle des blessures qu'infligent les armes tranchantes. Cependant, l'animal est loin de n'être que dévorant et nous avons rappelé la double détermination de la gueule du loup, à la fois dévorante et nourricière, afin de souligner un parallèle symbolique entre la gueule du loup, sa peau et son nom dans leur dimension protectrice envers le nourrisson. L'analyse des croyances liant la dévoration monstrueuse et les naissances permet en effet de mettre en lumière l'importance d'un Double loup (une peau de loup) accompagnant la venue au monde du nourrisson.

Prouvant que la tournure lupine, c.-à-d. le moment où le loup apparaît et se matérialise dans le récit, est un élément capital de la figure du loup-garou, un thème s'est révélé d'une grande importance dans cette étude du rapport du garou à la gestation : le don au loup. Variante moderne du rite de substitution visant à protéger le nourrisson de la mort dévorante, le don de pain rend visible la problématique garouesque de l'incarnation instable. En effet, nous avons vu, d'une part, que le don de pain stabilise la forme humaine du garou et, d'autre part, que la gestation du fœtus est, dès Hippocrate, mis en relation avec la cuisson du pain. De sorte que l'instabilité du loup-garou peut être définie comme une gestation inaboutie, que l'ingestion d'un pain, en tant que substitut d'un fœtus, mènerait à terme.

Cependant, l'analyse des convergences entre le garou et le nourrisson se heurte à une pénurie de données médiévales mettant en relation nourrissons et peaux de loup. Peut-être faudrait-il chercher ce lien du côté des louves nourrices, antiques autant que médiévales, ou de celui des quelques croquemitaines médiévaux dont nous connaissons l'existence<sup>1662</sup>. Pour affiner l'étude de la problématique entre la peau de loup et l'incarnation, nous avons en revanche fait appel aux peaux animales que revêtent les guerriers tant dans les textes de l'Antiquité que dans ceux du Moyen Âge. De fait, l'exemple de guerrier met en lumière que la peau surnaturelle agit sur la corporéité de l'homme en faisant varier la densité de son corps, soit pour le rendre invisible, soit pour le rendre aussi dur que de la corne.

Transposé au nourrisson et quoique nous ne puissions le prouver par des textes, cette variation de densité corporelle rend bien compte du rôle que pourrait avoir le Double loup rationalisé par une peau, dans la gestation du nourrisson, dans la matérialisation de son corps.

---

<sup>1662</sup> BERLIOZ Jacques, « Masques et croquemitaines. A propos de l'expression « faire barbo » au Moyen Âge », *Le monde alpin et rhodanien*, 1982, p. 21-234 ; BERLIOZ Jacques, ALEXANDRE-BIDON Danièle, « Le masque et la barbe. Figures du croquemitaine médiéval », in *Les croquemitaines. Faire peur et éduquer*, Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie, 1998, p. 163-186.

## Conclusion

Placer la nudité au centre d'une réflexion sur le rapport du garou à l'enveloppe corporelle nous a permis, d'une part, de replacer le garou-loup dans le complexe des croyances au dédoublement et, d'autre part, de montrer que l'imaginaire a, de façon récurrente, fixé le Double sur la notion d'enveloppe corporelle. Dans cette perspective, nous avons élargi le corpus de l'homme-loup à celui de la dame-oiselle. Une scène en particulier a attiré notre attention dans le corpus en ancien français et en norrois, celle où l'homme loup se déshabille pour changer de forme et celle où la femme surnaturelle a laissé ses effets (parure de plumes, habits) sur la berge pour se baigner. Grâce à l'étude de ces scènes, nous avons pu isoler un terme utilisé en ancien français pour désigner ces rationalisations du Double : la *despoille*. Par ailleurs, en considérant les habits et les peaux animales isolément de leurs propriétaires, nous avons été amenés à analyser des scènes dans lesquelles le Double (une parure de plume, une peau de loup) a été dissocié de son porteur par le vol des habits des fées au bain, ou par le fait d'attacher une peau à une branche ou de la clouer à un mur pour l'empêcher de venir recouvrir son porteur. Cette dissociation s'explique par différentes raisons, qui divergent en fonction du sexe de l'émissaire. En effet, par cette séparation, il s'agit souvent d'obliger une femme à rester sous forme humaine, ou bien de se protéger d'un Double dangereux ou agressif.

En recentrant l'analyse sur le Double dévorant, nous avons montré un parallèle entre ces dissociations du Double et un « rite » de substitution. Nous avons ainsi pu faire la lumière sur le rôle de la pierre comme substitut de la victime et nous avons émis l'hypothèse que le bouclier que mordent les guerriers fauves scandinaves pris de rage tient lui aussi ce rôle de substitut : il faut faire don d'un objet sacrificiel à la monstruosité dévorante pour faire cesser la dévoration. Variante de celui que nous avons rencontré en fin de deuxième partie au sujet des striges, ce rite de substitution par la pierre se complète d'une dimension verbale (parole, cris) permettant de dessiner une frontière empêchant l'intrusion du monstre dévorant dans le corps de la victime. La densité du matériau, une pierre, ainsi que la frontière confirment la problématique autour d'une corporéité et d'une incarnation chancelantes dans laquelle s'inscrit la monstruosité dévorante.

Nous avons constaté que ce thème du don au loup est central, d'un côté, dans la « mythologie » du loup qui est dans ce contexte à considérer comme un être dont la gestation n'est pas arrivée à terme, mais également dans les croyances ayant trait à la naissance et à l'enfance

humaine. En effet, l'élaboration de ce rite de défense contre la dévoration resserre le corpus du loup-garou autour de la protection du nourrisson au moment de sa naissance. De fait, courante au Moyen Âge, la mort du nourrisson est souvent conçue comme une entité dévorante et traduit une indissociation des seuils de l'existence que sont la naissance et la mort. Or, sur ce seuil, le loup est un symbole omniprésent, tant d'un point de vue positif que négatif, ce qu'a rappelé l'ambivalence de la gueule du loup, à la fois protectrice et dévorante. Si la double symbolique du loup est connue, il n'est pas qu'un « être de gueule ». En effet, l'ambiguïté de la gueule lupine touche aussi la peau et le nom de l'animal, créant ainsi une correspondance symbolique entre ces trois éléments lupins (gueule, peau, nom) à la fois monstrueux et dévorants, ou protecteurs et utérins. L'ambivalence lupine dans le domaine des croyances renvoyant à la naissance et au nourrisson, ainsi que l'incarnation problématique du monstre, nous ont conduit à formuler un rapprochement ancré dans une homophonie partielle entre le nom de la louve en vieil haut allemand – *wulfa* – et le nom latin de l'enveloppe matricielle – *vulva* – afin d'étudier la coutume selon laquelle les garous dévorent le ventre ou le placenta des femmes enceintes.

Or, tandis que l'ingestion d'un placenta enrage le monstre, le don de pain fait cesser la dévoration. Nouvelle variante du rite de substitution, ce don « délivre » le monstre en lui rendant forme humaine. Il résout donc le problème de l'incarnation du loup-garou en menant, pour ainsi dire, à terme la gestation du monstre. En effet, l'opposition du pain et du placenta se comprend lorsque l'on sait que depuis l'Antiquité, *placenta* signifie « gâteau », « biscuit », et qu'Hippocrate compare la gestation d'un nourrisson à la cuisson d'un pain dans un four. La guérison par l'ingestion d'un nourrisson ou celle d'un pain cuit au four confirme la problématique alliant le loup-garou et l'incarnation, la corporéité. En lien avec l'incarnation problématique également, un rite permet à des femmes enceintes d'échapper aux douleurs de l'accouchement en rampant sous une membrane de jument. Là encore, le garou matérialise une absence, car l'absence de douleur lors de l'accouchement, anormale selon le dogme chrétien, provoque l'irruption d'un loup. En effet, le nourrisson venant au monde lors d'un accouchement indolore devient loup-garou.

De ce qui précède, il ressort que l'écheveau de croyances liant le loup-garou à l'enfance et à une problématique de l'enveloppe est caractérisé par une prédominance symbolique du placenta. De fait, certains nourrissons naissent « coiffés » de leur placenta. Double rationalisé, la membrane est alors investie de pouvoirs surnaturels. Après avoir montré que la croyance en la vertu protectrice de la coiffe placentaire est vivace dans les croyances médiévales, nous avons ciblé le propos aux applications lupines de la coiffe. En effet, dans un type de récits très

répandu et dont nous connaissons au moins un témoin médiéval, le *Werewolf Lover*, une femme se protège du loup-garou en agitant son tablier ou son jupon, que le monstre met en pièces. À nouveau, la victime est protégée en substituant un objet sacrifié, Double de la victime prenant ici la forme d'une enveloppe protectrice. La peau du loup médiéval a, elle aussi, cette vertu protectrice.

Nous n'avons pas trouvé de variante médiévale de la peau de loup protégeant l'enfant, peut-être parce que l'image de la louve, qu'elle soit romaine ou médiévale, allaitant un nourrisson est trop présente dans les représentations médiévales pour qu'une simple peau puisse jouer ce rôle. En revanche, par l'exemple des peaux animales des guerriers, nous avons pu déterminer que la vertu protectrice de la peau de loup se traduit par des renvois à une variation de la densité du corps. Cette variation connaît deux mouvements : l'un porte la densité à son paroxysme et cela se traduit par la mention d'une peau de corne, tandis que la seconde variation minimise la densité du corps jusqu'à le dissimuler.

En influant sur la densité corporelle du guerrier, la peau du loup s'inscrit donc bien dans une problématique de la corporéité, de la matérialité du corps. Bien que nous ne puissions pas fonder notre analyse sur des exemples médiévaux, ce jeu sur la matérialité du corps explique également l'importance du loup, dévorant tout autant qu'utérin, dans les croyances relatives à la gestation du nourrisson.





## Conclusion Générale

Au terme de cette thèse, nous avons brassé un large nombre d'apparitions du loup-garou depuis l'Antiquité jusqu'aux croyances populaires tardives compilées par les folkloristes. Toutefois, en fondant notre étude sur l'élaboration d'un corpus médiéval, nous avons montré comment les noms *garou* / *Werwolf* ont fixé une fantasmagorie dévorante, trait commun à une figure du loup-garou au-delà des manifestations particulières du monstre. Quoique cette thématique soit présente déjà dans les apparitions les plus anciennes du monstre, le Moyen Âge est, nous semble-t-il, une époque charnière pour le loup-garou, un moment de gestation, un temps où ce monstre dévorant s'étoffe au fur et à mesure que le nom de la créature cristallise les croyances relatives à une dévoration mythique.

Afin de pouvoir étudier conjointement les différentes manières culturelles de se faire loup coexistant au Moyen Âge, nous avons tout d'abord défini une tournure lupine, désignant le moment où le garou-loup fait son apparition dans le texte ou, pour ainsi dire, le moment où il s'incarne et se matérialise dans le récit. Ainsi, articulé autour de cette tournure lupine, le corpus médiéval du loup-garou a permis de distinguer plusieurs types de garous, mais tous, ou presque, se sont révélés avoir un lien problématique, d'une part, à la dévoration et, d'autre part, à l'incarnation, à une matérialisation corporelle instable.

Cette problématique transparaît notamment dans l'attitude mimétique du garou aux personnages de son entourage. Monstre face au monstre, le garou se fait humain avec les humains, représentés par une figure de roi. Par ailleurs, nous avons pu constater que le désir (celui d'une femme pour le garou) stabilise également la forme humaine du loup-garou. Du côté des garous féminins, la problématique lupine de l'instabilité transparaît en surface dans les infidélités des épouses, condamnées avec véhémence par les rédacteurs. En grattant le vernis misogyne, nous avons cependant pu constater que les femmes-louves véhiculent en vérité un discours portant sur l'indépendance du désir féminin : la louve choisit son loup. D'une importance certaine pour l'étude du garou médiéval, cette adéquation de l'épouse du garou avec le folklore de la louve coïncide avec un processus d'arthurianisation du loup-garou.

Si le garou médiéval est, dans les textes, un objet littéraire, avec lequel les auteurs (et les lecteurs) peuvent jouer, une créature à la dimension suggestive forte et relevant de l'écriture du merveilleux, il est surtout vecteur, en profondeur, de la peur de l'anthropophagie, celle du loup, mais également, à travers lui, celle de l'homme. Dans la littérature ecclésiastique, il est l'hérétique, le faux prophète, le loup ravisseur, le dévoreur d'âme mais, surtout, sa

propension à la dévoration transforme les apparitions de ce monstre insatiable au sein de la Chrétienté en une figuration eschatologique dévorante. Symbolisé essentiellement par sa gueule, le garou véhicule un imaginaire traumatique des seuils de l'existence, de la mort, certes, mais aussi de la naissance. Ce dernier point est plus difficilement vérifiable pour le Moyen Âge pour le garou. Cependant, nous en avons trouvé des traces avec les *estries*, version médiévale des antiques striges, et la perspective diachronique que nous avons adoptée nous a permis de constituer un corpus plus tardif.

La relation qui rattache le garou à la naissance se traduit, certes, par la présence récurrente du monstre dans des croyances renvoyant à la protection ou à la dévoration du nourrisson, mais également par la fréquence de la problématique de l'échec de l'incarnation de l'être surnaturel, et celle d'une matérialité corporelle instable. De fait, le garou est un monstre informe, c'est-à-dire sans forme fixe<sup>1663</sup>. Ce monstre engloutit plus qu'il ne lacère et cet engoulement par le loup-garou semble compenser une incarnation inaboutie, au moyen d'une sorte de gestation digestive. Le rapport du garou avec les croyances ayant trait à l'enfance se caractérise par une double valence, traduite par l'ambiguïté symbolique de la gueule du loup, tantôt digestive et négative, tantôt gestative et protectrice. Lorsqu'elle est dévorante, la gueule du loup superpose les seuils de l'existence, lorsqu'elle est gestative, elle les dissocie.

Notre recherche a permis également d'articuler la monstruosité dévorante en trois principes, dévorant, dévoré et nourricier. Ce dernier étant présent essentiellement dans les croyances renvoyant à l'enfance, à travers des personnages de femmes allaitantes, mères ou nourrices, il peut être compris comme une variante du dévoré. Étudier le loup-garou revient finalement à analyser les relations entre ces deux ou trois principes.

Dans ce cadre, nous avons mis en lumière un rite de substitution, version médiévale et antique du don au loup des croyances populaires tardives, visant justement à établir une dissociation entre le dévorant et le dévoré, afin de sauver une victime en donnant à manger à la monstruosité dévorante une chose équivalente. S'il n'est à l'origine pas particulièrement lié au garou, car il rappelle les tributs humains de la mythologie (Andromède, les Athéniens livrés au Minotaure), ce thème nous semble d'une importance considérable pour l'articulation des croyances au loup-garou en rapport avec l'incarnation inaboutie du monstre et la naissance. De fait, nous avons mis en évidence la variante la plus répandue du don au loup, un don de pain, en relation avec l'arrière-plan symbolique de la cuisson du pain renvoyant à la formation

---

<sup>1663</sup> Sur les différences entre le monstre informe et le monstre hybride : FERLAMPIN-ACHER Christine, « La peur du monstre dans le roman médiéval », *Travaux de Littérature, (Les grandes peurs. L'autre)* XVII, 2004, p. 119-134.

du fœtus dans le placenta. Comme nous l'avons signalé, nous n'avons pas trouvé de version médiévale du don de pain menant à terme l'incarnation du garou. Cependant, nous avons établi un parallèle avec d'autres accessoires permettant de dissocier l'homme et l'animal dévorant, soit en protégeant le dévoré (le tablier de cuir que les fileuses des *Évangiles des Quenouilles* agitent devant elles pour se protéger du loup), soit en stabilisant la forme humaine (l'anneau de Melion, pour ne citer que lui). Il semble, après examen, que l'on ne puisse pas véritablement faire cesser la dévoration monstrueuse relevant d'une incarnation inaboutie, mais simplement la différer en la canalisant vers une autre cible.

En lien avec cette incarnation monstrueuse et inaboutie, nous avons défini le loup-garou comme une enveloppe dévorante vide, et donc cherché des traces d'une peau dont la fonction de frontière protectrice du corps serait inversée et négative : une *versipellis*, pour ainsi dire. Si nous n'avons pas trouvé d'exemples médiévaux décrivant le loup-garou explicitement comme une peau dévorante, cette hypothèse de travail nous a, en revanche, servi à problématiser le garou et son rapport à l'enveloppe et à la peau, à sa dépouille, laquelle a, croyons-nous, pu fixer dans les textes français les croyances relatives au Double. En lien avec la dévoration du nourrisson, la question se pose cependant encore de savoir de qui cette enveloppe est le Double : est-elle double du nourrisson ou bien celui de la mère, étant donné que nous avons proposé de voir dans cette enveloppe lupine ambivalente, à la fois dévorante et gestative, une matrice fantasmatique.

Après avoir mentionné l'importance symbolique du loup pour ce qui est des seuils de l'existence, nous avons vu que des rites de protection du nourrisson présentent des parallèles avec les rites de prise de possession ou de protection des sols. Nous avons par ailleurs constaté, au sujet des striges, l'existence d'une dévoration intérieure. Nous avons donc cherché à spatialiser l'articulation des principes de la monstruosité dévorante et à décrire la dévoration en des termes faisant référence à une organisation dans l'espace : lors de l'engloutissement, une fusion ou une superposition du dévorant et du dévoré, ou lors de la fixation du Double dévorant, une dissociation. Il est alors apparu qu'il existe une certaine parédrerie entre le dévorant et le dévoré, c'est-à-dire que ces deux principes sont articulés ensemble, comme une entité double, et qu'ils sont indissociables l'un de l'autre.

Cette organisation spatiale mériterait d'être articulée plus finement en conclusion de ce travail en faisant appel aux arts picturaux. Certes, il y a peu d'images médiévales de loups-garous, mais d'autres monstruosité dévorantes sont représentées tenant une proie dans leur gueule. Loin d'être une invention médiévale, la représentation du fauve androphage remonte

au moins à l'Antiquité, où il figurait souvent sur les tombeaux<sup>1664</sup>, comme c'est le cas pour la louve sculptée d'Arlon<sup>1665</sup>. Le Moyen Âge connaît lui aussi ce type de monstruosité, notamment la *Chicheface*, ainsi que quantité de monstres « engoulant » leur proie : dans ces représentations, il est parfois difficile de dissocier les jambes de l'homme de la tête du monstre, et la dentition et la gueule semblent constituer la frontière entre l'un et l'autre.

Or, de ces représentations de la dévoration naît parfois une certaine forme d'hybridité, au moins visuelle. Dans un article à propos du *Nicchus*<sup>1666</sup>, Claude Lecouteux relève une exception très intéressante à la représentation médiévale traditionnelle du crocodile, que l'on peut observer dans le *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer terminé en 1120. Le texte décrit un crocodile dont la tête est humaine (*faciet habet hominis*<sup>1667</sup>) [Figure 11].

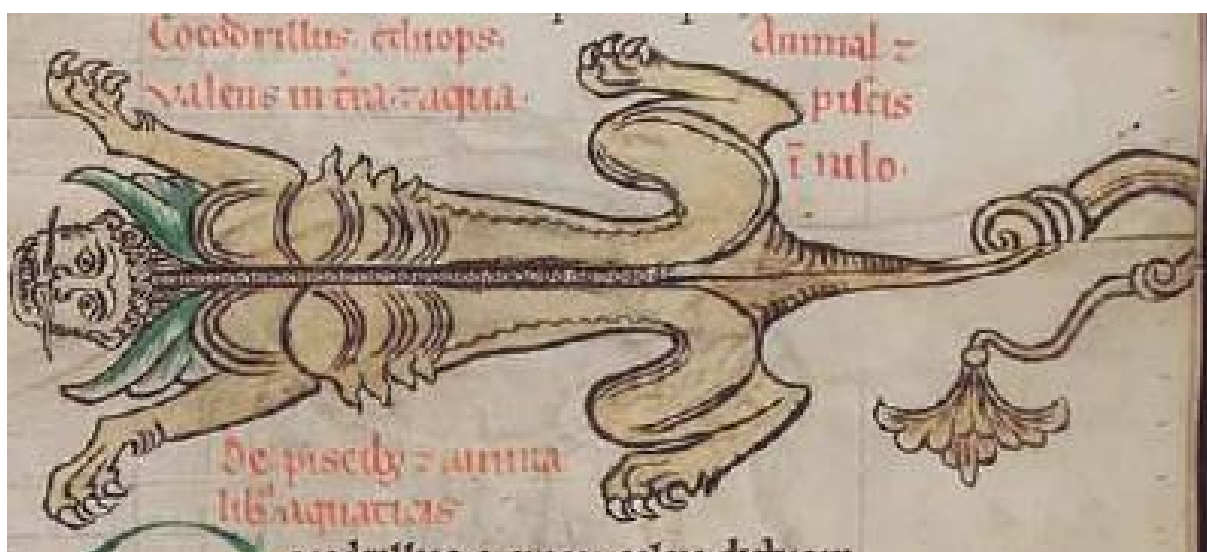


Figure 11 : Lambert de Saint-Omer, *Liber Floridus*, Genter Hs. Cod. 92 f° 61v°

Cependant, le document iconographique accompagnant la notice sur le crocodile dans le manuscrit Genter Hs. Cod. 92 f° 61v° reproduisant le *Liber Floridus* (ci-dessus) peut laisser penser que la tête est tout ce qui ressort encore de l'humain que l'animal est en train d'engloutir. De l'hybridité suggérée par le texte d'un être ayant un corps de crocodile et une tête humaine à l'impression d'un homme dévoré donnée par l'image, il nous semble qu'il y a une convergence entre l'hybridité composite des monstres et le monstre dévorant, composé d'un principe dévorant et d'un principe dévoré.

<sup>1664</sup> REINACH Salomon, « Les carnassiers androphages dans l'art gallo-romain », *Revue Celtique*, 25, 1904, p. 208-224 ; LOICQ Jean, « Vie religieuse en Gaule. Héritage celtique et courants méditerranéens », *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve), 11, 2006, (Consulté le 10. 05. 2016 : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/>).

<sup>1665</sup> RENART M., « La louve androphage d'Arlon », *Latomus*, 8, 1949, p. 255-262.

<sup>1666</sup> LECOUEUX Claude, « Nicchus, Nix », *Euphorion*, 78, 1984, p. 280-8, ici p. 287.

<sup>1667</sup> LAMBERT DE SAINT-OMER, *Liber Floridus* (Genter Hs. Cod. 92 f° 61v°). Cité par Claude LECOUEUX, « Nicchus, Nix » art. cité, p. 287. Il s'agit d'une des rares fois, note le chercheur, où Lambert de Saint-Omer diffère des *Étymologies* d'Isidore de Séville.

Chez le monstre dévorant, il faudrait analyser plus avant ce lien qui nous semble relever d'une parédrie. La fin du Moyen Âge connaît des représentations de la parédrie dévorant / dévoré dans le couple de monstruosités dévorantes que sont la *Chicheface* et la *Bigorne*, qui ont toutes deux une relation particulière à leur proie.

Le seigneur du Château de Villeneuve-Lambron au sud-ouest d'Issoire dans le Puy-de-Dôme, Rigault d'Aureille (1455-1517), a fait réaliser une fresque représentant ces deux monstres. Nous reproduisons ici la description qu'en donne Montaiglon : « Toute la galerie cintrée qui entoure la cour est encore couverte de peintures, et celles qui nous occupent [...] se trouvent dans la partie droite ; les figures y sont de grandeur naturelle, les inscriptions en caractères gothiques noirs avec initiales rouges, et, chose singulière, *Bigorne* et *Chicheface* sont immédiatement suivis du portrait de Rigault d'Aureille, représenté en pied et assis<sup>1668</sup>. » *Chicheface* et *Bigorne* n'ont rien d'humain et comme beaucoup de monstres, toutes deux sont anthropophages. Contrairement à la plupart des garous cependant, elles ne sont ni l'une ni l'autre *beste mue*, et sont, en vérité, plutôt loquaces comme nous le prouvent plusieurs textes, dans lesquels nos deux créatures sont à la fois sujet du texte et sujet parlant.

Traisons d'abord de la *Bigorne* [Figure 12] :

---

<sup>1668</sup> MONTAIGLON (DE) Anatole, *Recueil de poésies françaises des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles morales, facétieuses, historiques*, t. 2, Paris, P. Jannet, 1855, p. 199.



Figure 12 : Bigorne, Fresque, Villeneuve-Lambron, 2de moitié du XVe siècle

Replet, le monstre *Bigorne* de la fresque du château de Villeneuve-Lambron (ci-dessus), dont la ressemblance avec la Tarasque a été soulignée par Georges de Soultrait<sup>1669</sup>, est hybride. Ses pattes sont à mi-chemin entre le fauve et le rapace et elle dispose d'une queue fourchue. Le dos de la *Bigorne* est couvert d'écailles et sa face léonine aux oreilles rondes et aux sourcils proéminents fait face au spectateur. Le monstre tient un homme dans sa gueule tandis qu'un autre attend, priant à ses pieds dans une attitude qui tient, étrangement, plus de l'adoration que de l'effroi. La position du dévoré, dans la continuité de la tête du monstre, pourrait avec un peu d'imagination donner l'impression que la tête du dévorant est aussi celle du dévoré. L'un et l'autre forment donc une sorte d'hybride : la frontière entre l'homme et le monstre, est la gueule du monstre, dont les dents pointues, caractéristiques de la dévoration, sont bien visibles.

La fresque s'accompagne d'un dit, le *Dit de la Bigorne*, contant les mésaventures de cette créature obligée de dévorer les maris trop obéissants envers leur femme<sup>1670</sup>. Ce dit teinté de misogynie, mais également, comme l'a remarqué Philippe Ménard, d'une certaine dose

<sup>1669</sup> SOULTRAIT (DE) Georges, « Notice sur le château de Villeneuve en Auvergne », *Bulletin Monumental*, 2<sup>e</sup> série/ tome 5, 1849, p. 401-412, ici p. 405.

<sup>1670</sup> Le *Dit* figure sur la fresque à côté de la créature et est retranscrit par : SOULTRAIT (DE) Georges, « Notice sur le château de Villeneuve en Auvergne », art. cité, p. 406.

d'humour<sup>1671</sup>, donne la parole au monstre. Dans la première strophe, la créature affirme dévorer les « Bons hōmes qui le cōmandement / Font de leurs fēmes entierement ». La strophe se termine sur le truisme « Bons hōmes sont bons a mēger » semblant indiquer que la *bigorne* apprécie son sort. La nourriture ne manque visiblement pas (« Je māge diceulx a milliers ») et l'on ne s'étonnera pas que les *Bons hōmes* viennent d'eux-mêmes se jeter dans la gueule du monstre pour échapper à leur femme (Strophe 2) et « Estre lougez dedans mon corps » (Strophe 3). Il semble donc que nous ayons ici affaire à une dévoration salvatrice pour le dévoré. Cependant, les derniers vers du dit (« Mais tout prens et si men norriz / Bons hōmes ainsi ie peris ») introduisent une ambiguïté sur le sort de la bête. Le verbe *périr* pouvant être employé en ancien français autant en emploi transitif qu'intransitif<sup>1672</sup> : la *Bigorne* tue les hommes qu'elle mange, autant qu'elle peut mourir à force de trop manger. Étrangement, ce double sens nous renvoie à la réversibilité symbolique du dévorant, qui de prédateur peut devenir victime<sup>1673</sup>, la *Bigorne* mourant ici de sa propre glotonnerie. Elle ne meurt pas engloutie, mais néanmoins à cause de sa puissance de dévoration.



Figure 13 : Chapiteaux, Colégiale de Saint-Pierre de Chauvigny, XIIe siècle

Peu connue sous ce nom, la *Bigorne* de Villeneuve-Lambron semble pourtant, de par sa figuration iconographique, tout aussi répandue que le loup dévorant, car elle est du même type

<sup>1671</sup> MÉNARD Philippe, « Le dit de *Chicheface*, à l'origine d'une tradition folklorique », in Dominique VIGNAU (dir.), « Imprimer au cœur d'homme fermeté d'espérance », *Moyen Age et Renaissance, Hommage au Professeur François Rouy*, Nice, Publications de la Faculté de lettres, 1995, p. 75-90, ici p. 82.

<sup>1672</sup> *Dictionnaire de Moyen Français en ligne* [<http://www.atilf.fr/dmf/>, version 2015] entrée « périr ».

<sup>1673</sup> Nous n'avons pas développé ce thème au cours de notre thèse. Cependant, les exemples ne manquent pas. Ainsi, il est possible de se référer aux bons loups-garous qui, après avoir dévasté le pays de leurs épouses, sont, à leur tour, victimes d'une chasse. Révélateur de cette réversibilité dévorant / dévoré est également le sort du loup Ysengrin. En effet, dans l'*Ysengrimus* en latin, le loup termine dans la gueule d'un monstre plus dévorant encore : la truie Salaura. Sur cette mort du loup : CHARBONNIER Elisabeth, « La mort du loup dans le livre VII de l'*Ysengrimus* », in Gabriel BIANCIOTTO, Michel SALVAT (dir.), *Épopée animale, fable, fabliau, actes du IV<sup>e</sup> colloque de la Société Internationale Renardienne, Evreux, 7-11 septembre 1981*, Paris, PUF, 1984, p. 133-140.

que les monstres léonins et hybrides que l'on trouve, par exemple, sur un des chapiteaux de la collégiale Saint-Pierre de Chauvigny datant du XII<sup>e</sup> siècle, à quelques kilomètres à l'Est de Poitiers [Figure 13]. Entre sphinx et sirène, le monstre sculpté est, lui aussi, doté d'une tête léonine et d'une queue de serpent. Comme celle de la *Bigorne*, la tête de ce monstre est représentée de face toutes dents dehors et langue pendante. Des ailes de gorgone – ou de striges ? – absentes de la fresque du château, sont présentes sur le chapiteau de la collégiale. Le monstre tient entre ses pattes antérieures un humain tirant la langue et dont, comme pour la victime de la *Bigorne*, la moitié de la tête disparaît dans la gueule du monstre.

Comme le *Dictionnaire de Moyen Français*<sup>1674</sup> en ligne et le *Godefroy*<sup>1675</sup>, le *Littre* nous apprend qu'une bigorne est une « masse en bois qui sert au corroyeur à fouler les peaux mouillées<sup>1676</sup> » et affirme que le mot « bigorne » a pour étymologie « *bi* pour *bis*, deux, et *corne* », ce qui est l'étymologie proposée à la fin du XV<sup>e</sup> siècle par Firmin le Ver<sup>1677</sup> et Guillaume le Talleur, dont nous reproduisons la notice : « BICORNIS et hoc. ne - .i. qui habet duo cornua *qui a deux cornes* et componitur a \*bis et \*cornu<sup>1678</sup> ». Le mot serait donc apparenté à *biscornu*, pouvant, ainsi que le note le *Trésor de la Langue Française*<sup>1679</sup> dans sa définition du mot « bigorne », renvoyer à la boiterie : « boiteux, contrefait ou bien 'à deux cornes' ». Le *FEW*<sup>1680</sup> affirme lui aussi que le nom *bigorne* est donné à plusieurs défauts physiques, touchant autant la vue que la démarche : dans les Alpes ; il le rapproche de *bigord* qui « signifie oblique, de travers » et *bigorne* à Grenoble comme à Lyon « tordu, qui va de travers ». Le défaut de locomotion, on l'a vu, est mentionné à propos du loup-garou.

Étonnamment, les dictionnaires modernes d'ancien et de moyen français ne connaissent pas la monstrueuse *bigorne*. Le *FEW*<sup>1681</sup> assure que le mot est employé, sous la forme « bi-corne », depuis le début du XIV<sup>e</sup> siècle, essentiellement en substantif, et que *bigorne* s'applique plus tardivement à différents animaux aquatiques notamment le bigorneau et le turbot. Le même dictionnaire ajoute que l'utilisation parallèle *bi*corne / *bigorne* date déjà du latin. L'adjectif *bicornis* est utilisé en latin pour décrire des objets, comme une enclume et le

<sup>1674</sup> *Dictionnaire de Moyen Français* en ligne [http://www.atilf.fr/dmf/, version 2015], entrée « bigorne ».

<sup>1675</sup> GODEFROY Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> siècle au XI<sup>e</sup> siècle*, t. 1, Genève, Slatkine Reprints, 1982, entrée « bigorne ».

<sup>1676</sup> *Le Littré*, éd. dir. Claude BLUM, Paris, Garnier, 2007, entrée « Bigorne ».

<sup>1677</sup> FIRMIN LE VER, *Firmini Verris Dictionarius*, éd. Brian MERRILEES et William EDWARDS, Turnhout, Brepols (CCCM Lexica Latina Medii Aevi I), 1994, p. 43, entrée « bicornis ».

<sup>1678</sup> GUILLAUME LE TALLEUR, *Dictionarius familiaris et compendiosus (Dictionnaire latin-français)*, éd. William EDWARDS et Brian MERRILEES, Turnhout, Brepols (CCCM Lexica Latina Medii Aevi III), 2002, p. 33, entrée « bicornis ». Aucun de ces deux dictionnaires ne présente d'entrée à « bigorne ».

<sup>1679</sup> IMBS Paul, *Trésor de la Langue française*, t. 4, Paris, éditions du CNRS, 1975, entrée « bigorne ».

<sup>1680</sup> WARTBURG Walter (von), *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Bonn, Fritz Klopp, 1928, t. 1, p. 352-3, entrée « bicornis ».

<sup>1681</sup> WARTBURG Walter (von), *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, éd. citée, p. 352-3, entrée « bicornis ».



*Französisches Etymologisches Wörterbuch* différencie un piémontais, *bicornia*, tandis qu'en Galice et au Portugal, l'on trouve *bigorna*. À côté du gallo-romain *bicornia*, on a *bigornia* en italien, en catalan et en espagnol<sup>1682</sup>. Ce même dictionnaire affirme, sans donner de date, que la bigorne recoupe le loup-garou dans le folklore du Poitou : la *bête bigourne* est « un animal que l'on suppose se rendre au sabbat » ou un « loup-garou dont la tête porte deux cornes », voire même « un loup-garou femelle ».

La fresque du château de Villeneuve s'accompagne d'une seconde représentation monstrueuse, plus connue, et qui a déjà fait l'objet de l'attention des chercheurs : la *Chiche Face*<sup>1683</sup>, laquelle figure aussi sur une peinture sur bois visible au château du Plessis-Bourré dans le Maine-et-Loire.

Dans les textes en ancien français, comme la *Bigorne*, la *Chicheface* se décrit elle-même dans plusieurs dits qui lui sont consacrés. Vers 1537, nous apprenons de la propre bouche/gueule du monstre : « *Chicheface suis appelée, / Mesgre, seiche et desolee*<sup>1684</sup>. »



Figure 14 : Chicheface, Fresque, Villeneuve-Lambon, 2de moitié du XVe siècle

<sup>1682</sup> *Ibidem*, p. 353.

<sup>1683</sup> Outre les ouvrages cités précédemment au sujet de la *Bigorne* (SOULTRAIT (DE) Georges, « Notice sur le château de Villeneuve en Auvergne », art. cité ; MONTAIGLON (DE) Anatole, *Recueil de poésies françaises, op. cit.*), la *Chicheface* a notamment été étudiée par Philippe MÉNARD (« Le dit de Chicheface, art. cité »).

<sup>1684</sup> *Dit de la Chicheface qui mange toutes les bonnes femmes*, in Anatole DE MONTAIGLON, *Recueil de poésies françaises des XI<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, op. cit.*

Sur la fresque du château de Villeneuve [Figure 13], la *Chicheface* est hybride, dotée d'un corps maigre aux côtes saillantes. Ses membres se terminent pour les antérieurs par des serres de rapaces et pour les postérieurs par des sabots, ce qui suggère une claire diabolisation accentuée par la queue fourchue. Tandis que la *Bigorne* a le visage de face, la *Chicheface* est, vue de profil. La bête a une tête de loup aux crocs acérés, ou plutôt de louve puisque l'on distingue également deux mamelles, échos sans doute des représentations de la louve romaine que le Moyen Âge connaissait bien. Ce monstre associe donc des attributs à la fois nourriciers et dévorants. La bête tient dans sa gueule une femme blonde<sup>1685</sup>.

La fresque s'accompagne d'un *Dit de la chiche face* peint à même le mur :

Moy que lon appelle Chiche Face·  
 Très maigre de couleur et de face·  
 Je suis et bien en est raison·  
 Car ne mange en nulle saison·  
 Que femmes que font le commandement·  
 De leurs maris entierement.  
 Des ans il y a plus de deux cens.  
 Que ceste tiens entre mes dens.  
 Et sy ne loze aualer.  
 De peur de trop longtems ieunez.  
 Car dix mille ans ay este enuoye.  
 Sans iamais auoir trouue proye·<sup>1686</sup>.

Ces quelques mots de la *Chicheface* sont suivis d'un second dit, le *Dit de la femme*, dans lequel la femme devenue proie conseille à ses semblables de ne pas suivre le même chemin qu'elle<sup>1687</sup>. Contrairement à ce que l'on voit sur l'image, rien n'évoque le loup dans la description que fait d'elle-même la *Chicheface* qui, par une étrange formulation, préfère se focaliser sur la pâleur de son teint (*tresmaygre de couleur...*) et son visage émacié (... *et de face*) : cette absence de référence suggère que l'aspect lupin de la *Chicheface* est suffisamment connu pour qu'il ne soit pas nécessaire de le mentionner. *Garou* et *Chicheface* en effet ont en commun une certaine pâleur du teint, qui, si elle est topique de la description de la monstruosité, n'en est pas moins souvent associée à une grande faim, une faim dévorante. La bête sou-

<sup>1685</sup> En Angleterre, Geoffrey Chaucer (ca. 1340 – 1400) fait brièvement allusion à la *Chicheface* dans l'envoi de son *Conte du Clerc* et, contrairement aux textes français, il mentionne Griseldis, connue pour sa patience : « *O noble wyves, full of heigh prudence, / Lat noon [no] humylitee youre tonge naille : / Ne [nor] lat no clerk have cause or diligence / To write of yow a storie of swich [such] mervaille, / As of Grisildis, pacient and kynde, / Lest Chichivache yow swelwe [swallow] in hire entraille* ».

<sup>1686</sup> SOULTRAIT (DE) Georges, « Notice sur le château de Villeneuve en Auvergne », art. cité, p. 405. La fresque de Villeneuve-Lamborn et le dit sont reproduits dans Daniel BERNARD, *L'homme et le loup*, Paris, Berger-Levrault (Espace des hommes), 1981, p. 44. Voir aussi MÉNARD Philippe, « Le dit de *Chicheface* », art. cité, p. 75-90.

<sup>1687</sup> *Ibidem* : « Le dict de la fame. / Pour auoir fait et acomply / Le bon uouloir de mon mary / Souffrir me conuient grief tourmêt / Vous qui uiuez au demourant / Ne veulez pas come moi faire / Car enfance me la fait faire ».

mise à un jeûne forcé et ne pouvant engloutir la proie qu'elle tient en sa gueule depuis fort longtemps ferait presque pitié, si le repas en question n'était humain.

Une autre version du dit nous donne une description plus détaillée de cette créature qu'un voyageur a rencontrée en Lorraine – ce qui atteste d'une large diffusion de la croyance – peu de temps avant la rédaction du dit :

Il n'a mie passé .II. anz  
Que chevauchioie en Loheraine  
Parmi une forest soutaine,  
Illueques trovai une beste :  
Ainc nus hom ne vit si rubeste.  
Laide estoit de cors et de fache,  
L'en l'apeloit la chincheface.  
Les denz a lons comme broquerieus,  
Et si vous di qu'ele a les ieus  
Aussi gros comme uns corbisons  
Et clers ardanz comme uns tisons ;  
Et s'a bien de lonc une toise.  
Cele beste n'est pas courtoise  
Ne debonere pour jouer<sup>1688</sup>.

Ici, pas de référence à la pâleur de la bête, mais plusieurs détails typiques de l'animalité monstrueuse : la laideur, les longues dents, les yeux flamboyants. Cette créature mesure par ailleurs près d'1 m 80 de long, ce qui est bien plus grand qu'un loup, mais le loup-garou n'est-il pas lui aussi « grans et corsu<sup>1689</sup> » ? Le dit recèle une information plus intéressante encore. En effet :

Chascun jor li voit on muer  
Son poil par force d'anemi ;  
Uns paisanz le dit a mi  
Qui mult savoit de son usage<sup>1690</sup>.

Il est question d'un poil ou d'une peau (un *pel*), *i.e.* une apparence, qui change grâce à l'aide du diable, et d'une croyance d'origine paysanne : c'est, autrement formulé, ce que nous disent les auteurs de textes savants, tel Burchard de Worms, sur le loup-garou. De ce monstre à la tête de loup, dont le nom ne désigne plus au XVI<sup>e</sup> siècle qu'une personne avare ou décharnée<sup>1691</sup>, la maigreur, la pâleur et l'anthropophagie contrariée par un jeûne forcé et, bien sûr, le changement de poils, rappellent le loup-garou.

---

<sup>1688</sup> *De la Chincheface*, Richel. 837, f° 223<sup>d</sup>. Cité par GODEFROY Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, t. 3, *op. cit.*, entrée « chincheface ».

<sup>1689</sup> *Lai de Melion*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)* : Marie de France et ses contemporains, éd. et trad. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA), 2011, p. 834, v. 164.

<sup>1690</sup> *De la Chincheface*, Richel. 837, f° 223<sup>d</sup>. Cité par GODEFROY Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, t. 3, *op. cit.*, entrée « chincheface ».

<sup>1691</sup> HUGUET Edmont, *Dictionnaire de la langue française du XVI<sup>e</sup> siècle*, t. 2, Paris, Champion, 1932, entrée « Chiche-face ».

Ces deux créatures, *Chicheface* et *Bigorne*, forment donc sur la fresque de Villeneuve-Lambron un couple représentant deux aspects de la dévoration, où s'opposent à chaque fois le désir de manger, et la dévoration effective (repas ou jeûne). Notons pour finir que la *Bigorne* et la *Chicheface* diffèrent dans leur rapport à leur proie. Tandis que la *Bigorne* se gave sans avoir nécessairement le désir d'engloutir tous ces maris qui viennent se jeter dans sa gueule, la *Chicheface* se plaint de ne pouvoir avaler sa proie faute de savoir quand la prochaine se présentera. Sur la fresque de Villeneuve-Lambron, cette opposition se traduit dans la position du dévoré, qui n'est pas la même dans la gueule de la *Chicheface* et dans celle de la *Bigorne*. En effet, tandis que la victime de la maigre *Chicheface* soumise au jeûne est représentée horizontalement, la victime de la replète bigorne est en position verticale. On peut certes donner des différentes positions de la victime une explication pragmatique : la position horizontale empêche la louve d'engloutir la dame ; chez la *Bigorne*, la position verticale est plus adéquate pour engloutir la victime d'un seul coup, puisque le corps du dévoré est dans le prolongement de la gueule monstrueuse. Cette dernière représentation, semblable à celle des fauves androphages de l'Antiquité, pourrait laisser penser que le monstre dévorant est un prolongement de sa proie.

À dire vrai, l'image de la *Bigorne* engloutissant sa proie peut, avec un peu d'imagination, faire penser à celles des guerriers ayant revêtu une peau de bête ou bien des hybrides humains à têtes monstrueuses, comme les Cynocéphales, telle celle que l'on peut voir dans la *Chronique du Monde* d'Auguste Schredel (*Schedel'sche Weltkronik*) : la double nature du loup-garou mériterait certainement d'être reformulée au sein d'une relation de paré-drie : du dévorant et du dévoré, lequel est le Double de l'autre ?



Figure 15 : Kynokephale, Schedel'sche Weltkronik, XVe siècle

## Bibliographie

*Abréviations et sigles d'usage pour les éditeurs, les revues ou les collections, :*

CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis  
CCE – Classiques Champion Essais  
CCMA – Classiques Champion du Moyen Âge  
CFMA – Classiques Français du Moyen Âge  
ENSJF – École Normale Supérieure de Jeunes Filles  
FFC – Folklore Fellow's Communications  
MGH – Monumenta Germaniae Historica  
PMLA - Publications of the Modern Language Association of America  
PRF – Publications romanes et Françaises  
PU – Presses Universitaires  
RHR – Revue de l'histoire des religions  
TaPhA – Transactions and Proceedings of the American Philological Association  
ZfdA – Zeitschrift für deutsches Altertum

### Sources Littéraires

*Acallam na Senórach (Conseils des anciens)*, voir STOKES W. H., WINDISCH E.

ALEXANDRE DE PARIS, *Le Roman d'Alexandre*, éd. E. C. ARMSTRONG *et alii*, trad. Laurence HARF-LANCNER, Paris, Librairie générale française (Le livre de poche. Lettres gothiques), 1994.

*Aliscans*, éd. Claude RÉGNIER, trad. Andrée et Jean SUBRENAT, Paris, Honoré Champion (CCMA), 2007.

*Amadas et Ydoine*, éd. John R. REINHARD, Paris, Champion (CFMA), 1998.

ANDRIEU DE LA VIGNE, *Le Mystère de Saint Martin*, éd. André DUPLAT, Genève, Droz, 1979.

ANGELOME DE LUXEUIL (ANGELOMUS LUXOVIENSIS MONACHUS), *Commentarius in Genesin*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie latine*, 115, 1852.

ANGELOME DE LUXEUIL, *Commentaire sur la Genèse*, trad. Pierre MONAT, Paris, Éditions du Cerf (Sagesses Chrétiennes), 2010.

APOLLODORE, *La Bibliothèque*, trad. Jean-Claude CARRIÈRE et Bertrand MASSONIE, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

APULÉE, *Les Métamorphoses Tome I*, éd. D. S. ROBERTSON, trad. Paul VALETTE, Paris, Les Belles Lettres, 1940.

ARÉTÉE DE CAPPADOCE, *Des causes et des signes des maladies aiguës*, trad. T. H. LAENNEC, éd. Mirko D. GRMEK, Genève, Droz, 2000.

ARISTOTE, *Les parties des animaux*, éd. et trad. Pierre LOUIS, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

ARNOBE L'AFRICAIN (ARNOBIUS AFRI), *Adversus Gentes*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine*, 5, 1844.

ARNOLD BUSCHMANN, *Dialogue avec un revenant*, trad. Claude LECOUEUX, Paris, PUPS, 1999.

*Arthur et Gorlagon*, in Philippe WALTER (éd. dir.), *Arthur, Gauvain et Mériadoc, Récits arthurien latins du XIII<sup>e</sup> siècle*, Grenoble, Ellug – Université Stendhal, 2007.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *De civitate Dei*, Turnhout, Typograph Brepols editores pontifici (Corpus christianorum series latina 48), 1955.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, éd. B. DOMBART et A. KALB *Œuvres de saint Augustin*, s. i., Desclée de Brouwer, 1960.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, éd. dir. Lucien JERPHAGNON, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2000.

BAUDOIN DE CONDÉ, *Lai du Baceler. Dits et contes de Baudoin de Condé et de son fils Jean de Condé*, t. 1, éd. Auguste SCHELER, Bruxelles, Victor Devaux et C<sup>ie</sup>, 1866, p. 45-62.

BERNARD DE GORDON, *La Practique de maistre Bernard de Gordon appelée Fleur de lys en medecine*, Lyon, s. n., 1495.

BERNARD DE VENTADOUR, *Chansons d'Amour. Troubadour du XII<sup>e</sup> siècle*, éd. et trad. Moshé LAZAR, Paris, Klincksieck, 1966.

*Bestiaire de Cambrai (1260) (Le)*, éd. et trad. Jean-François KOSTA-THÉFAINE, Rouen, Christophe Chomant, (d. l.), 2010.

*La Bible*, sur textes originaux Grecs et Hébreux traduits par Louis Segond, Paris, 1939.

*Bisclaret liod*, in *Strengleikar. An old norse translation of twenty-one old french lays*, éd. Robert COOK et Mattias TVEITANE, Oslo, Norsk Historisk Kjeldeskrift Institutt, 1979, p. 86-99.

*Böðvars Þátr* in *Hrolfs saga Kraka og Bjarkarímur*, éd. F. JÓNSSON, Copenhague, 1904.  
*Saga de Hrólfkraki*, trad. Régis BOYER, Toulouse, Anacharsis, 2008.

BONIFACE DE MAYENCE (Pseudo-St), *Sermon XV (De abrenuntiatione in baptisate)*, in J.-P. Migne, *Patrologie Latine*, 89, col. 870-872.

*Brennu-Njáls saga*, éd. Finnur JÓNSSON, Halle, Max Niemeyer, 1908.

*Brinna Ferchertne*, éd. Kuno MEYER, *Zeitschrift für Keltische Philologie*, 3, 1901, p. 40-46.

BRUNET LATIN, *Tresor*, éd. Pietro G. BELTRAMI, Paolo SQUILLACIOTI, Plinio TORRI et Sergio VATTERONI, Torino, Giulio Einaudi, 2007, p. 316.

BURCHARD DE WORMS, *Decretum*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie latine*, 140, col. 950-1014.

*Capitulaire de villis*, in *Kapitularien*, éd. Rheinhard SCHNEIDER, Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht (Historische Texte Mittelalter), 1968.

- Capitularia regum francorum*, éd. Alfred BORETIUS, Hannovre, MGH, 1883.
- Capitulatio de partibus saxoniae*, voir *Capitularia regum francorum*.
- Chanson de Godin (La)*, éd. Françoise MEUNIER, Louvain, PU Louvain, 1958.
- Chétifs (Les)*, version en vers. *The Old French Crusade Cycle*, vol. V, éd. Geoffrey M. MYERS, Alabama, University of Alabama Press, 1996.
- Chétifs (Les)*, version en prose. *The Old French Crusade Cycle*, vol. X « Godefroi de Buillon », éd. Jan Boyd ROBERTS, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1996.
- Chevalier au Barisel (Le)*, éd. Félix LECOY, Paris, Honoré Champion, 1984.
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Conte du Graal (Perveval)*, édité par Félix Lecoy d'après la copie de Guiot (B.N.fr. 794), Paris, Champion (CFMA 103), 1998.
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Erec et Enide*, éd. et trad. Peter F. DEMBOWSKI, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1994.
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Perceval ou le Conte du Graal*, éd. et trad. Daniel POIRION, Paris, Gallimard (La Pléiade), 2004.
- Chroniken der Niederrheinischen Städte (die)*, t. 2 « Cöln », éd. A. BIRLINGER, Leipzig, Hirzel, 1876.
- CLOTILDE DE SENNEWALDT, « *Les Miracles de saint Geneviève* » neu herausgegeben nach der einzigen Handschrift 1131 der Pariser Bibliothek Sainte Geneviève. Ein Beitrag zur Geschichte des Heiligenspieles im mittelalterlichen Frankreich, Hildesheim, Verlag Dr. H. A. Gerstenberg, 1975.
- CNUT LE GRAND, *Antiquam legum regis Canuti Magni versionem latinum edendo notisque illustrando prolusit*, éd. Jan LAW, Andr. Kolderup-Rosenvinge, Havnæ, Schultz, 1826.
- Cóir Anmann (Convenance des noms)*, voir STOKES W. H., WINDISCH E.
- Contes pour les enfants et la maison collectés par les frères Grimm*, trad. Natacha RIMASSON-FERTIN, Paris, José Corti (Merveilleux 40), 2009.
- CTESIAS *apud* PHOTIUS, *Bibliotheca*, J.-P. Migne, *Patrologie grecque éditée en latin*, 53, 1861.
- CYRANO DE BERGERAC, *Lettre XIII Contre les sorciers. Les Œuvres diverses*, Paris, C. de Sercy, 1654.
- DÉFENSEUR DE LIGUGÉ, *Scintillarum Liber*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine* 88, 1850.
- DENIS PIRAMUS, *La vie de Seint Edmund le Rei*, éd. Hilding KJELLMAN, Genève, Slatkine Reprints, 1974.
- Dictionnaire anonyme de Montpellier*, voir *Duo Glossaria*.

DIDYME L'AVEUGLE, *Traité du Saint-Esprit*, éd. et trad. Louis DOUTRELEAU, Paris, Editions du Cerf (Sources Chrétiennes 386), 1992.

*Dindsenchas (The Metrical)*, t. 3, éd. et trad. Edward John GWYNN, Dublin, Hodges and Figgis, 1913.

DIODORE DE SICILE, *Mythologie des Grecs. Bibliothèque historique Livre IV*, trad. Anahitas BIANQUIS, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

*Diplomatarium Norvegicum*, t. 9, éd. C. R. UNGER et H. J. HUITFELD, Christiania, P. T. Malling, 1847.

*Draco Normannicus*, Rouen, Omont H., 1884.

*Duo Glossaria : Anonymi Montepessulanensis Dictionarius* (Ms. Montpellier, Faculté de Médecine, H236), éd. Anne GONDREUX ; *Glossarium Gallico-Latinum* (Ms. Paris, Bnfr., Lat. 7684), éd. Brian MERRILEES et Jacques MONFRIN, Turnhout, Brepols (CCCM Lexica Latina Medii Aevi II), 1998.

*Duplex legationis edictum*, voir *Capitularia regum francorum*, éd. Alfred BORETIUS, Hannover, MGH, 1883.

*Eddadigte (De gamle)*, éd. Finnur JÓNSSON, København, G. E. C. Gads Forlag, 1932.  
*Edda poétique*, trad. Régis BOYER, Paris, Fayard (L'Espace Intérieur), 1992.

*Edictus Rothari*, éd. Georg Henrich PERTZ, Hannover, MGH Legum IV, 1868.

EGBERT DE LIÈGE, *Facunda Ratis*, éd. Ernst VOIGT, Halle, Max Niemeyer, 1889.

*Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana* in *Quatre sagas légendaires d'Islande*, éd. et trad. Asdis R. MAGNUSDOTTIR, Grenoble, ELLUG, 2002, p. 153-211.

*Egils saga Skallagrímssonar nebst den grösseren Gedichten Egils*, éd. Finnur JÓNSSON, Halle, Max Niemeyer Verlag (Altnordische Saga-Bibliothek), 1924.

*Saga d'Egill fils de Grimr le Chauve*, trad. Régis BOYER (*Saga Islandaises*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1987).

*Erec* en prose, Cédric E. PICKFORD, Genève, Droz ; Paris, Minard, 1968.

*Épopée de Gilgameš (L'). Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, traduction Jean BOTTERO, Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 1992.

ETIENNE BINET, *Essay des merveilles et des plus nobles artifices, pièce très-nécessaire à tous ceux qui font profession d'éloquence*, Rouen, Romain de Beauvais, 1621.

EUCHARIUS RÖSSLIN, *Der Swangern Frauen vnd Hebammen Rosengarten*, Straßburg, Martin Flach, 1513.

EUSTACHE DESCHAMPS, *Le Miroir de mariage. Œuvres Complètes*, t. 9, éd. Gaston RAYNAUD, Paris, Firmin Didot (SATF), 1894.



*Évangiles des Quenouilles (Les)*, éd. Madeleine JEAY, Paris, Jean Vrin ; Montréal, PU de Montréal, 1985.

*Exploits d'enfance de Cúchulainn d'après la version du Tain bo Cualnge du Livre de Leinster (Les)*, trad. Christian J. GUYONVARCH, *Ogam*, XI, 1959, p. 56-65 et p. 325-336.

FABLES :

*Loup et du mouton (Du). Isopet I*, éd. Albert PAUPHILET. Voir *Jeux et sagesse*, p. 449-561.

*Lion qui manda le Werpil (Le). Poésie de Marie de France*, éd. B. DE ROQUEFORT, Paris, Marescq, 1832.

*Nourrice qui déçut le loup de sa parole (De la). Avionnet*, éd. Albert PAUPHILET. Voir *Jeux et sagesse*, p. 563-588.

*Voleur et l'aubergiste*, voir LECOUTEUX Claude, *Elle courait le garou*.

*Fierabras*, éd. Marc LE PERSON, Champion, Paris, 2003.

FIRMIN LE VER, *Firmini Verris Dictionarius*, éd. Brian MERRILEES et William EDWARDS, Turnhout, Brepols (CCCM Lexica Latina Medii Aevi I), 1994.

*Folie Berne*, voir THOMAS, *Le Roman de Tristan*.

*Folie Oxford*, voir THOMAS, *Le Roman de Tristan*.

FRANÇOIS D'ASSISE, *Fioretti de saint François suivis d'autres textes de la tradition franciscaine*, trad. de l'italien Alexandre MASSERON, Paris, Seuil, 1994.

FRANÇOIS RABELAIS, *Le Tiers Livre*, éd. M.-A. SCREECH, Genève, Droz, 1974.

FRANÇOIS VILLON, *Lais, Testament, Poésies diverses*, éd et trad. Jean-Claude MÜHLETHALER, avec *Ballades en jargon*, éd. et trad. Eric HICKS, Paris, Champion (CCMA), 2004.

GASTON FÉBUS, *Livre de Chasse*, édité avec introduction, glossaire et reproduction des 87 miniatures du manuscrit 616 de la Bibliothèque nationale de Paris par Gunnar TILANDER, Karlshamn, EG Johanssons Boktryckeri, 1971.

GAUTIER DE BELLEPERCHE, PIEROS DU RIÉS, *La Chevalerie de Judas Macchabee* (ms. Berlin, Staatsbibliothek, Hamilton 363), éd. J. R. SMEETS, Assen/Masstricht, Van Gorcum, 1991.

GAUTIER DE COINCI, *Les Miracles de Nostre Dame*, éd. Frédéric KOENIG, Genève, Droz ; Paris, Minard, t.1 : 1966-1970 (t. 1-4).

GAUTIER DE COINCI, *La vie de sainte Cristine*, éd. Olivier COLLET, Genève, Droz, 1999.

*Gentilhomme et Naudet (Le)*, éd. Michel ROUSSE, Rennes, SED, 1987.

GEORGES LOUIS LECLERC, COMTE DE BUFFON, *Histoire naturelle, générale et particulière avec la description du cabinet du roi*, t. 7, Paris, Imprimerie Royale, 1749.

GEORGES TURBERVILLE, *The noble art of venery*, Oxford, Clarendon Press, p. 208.

GERVAIS DE TILBURY, *Otia Imperialia*, éd. et trad. S. E. BANKS et J. W. BINNS, Oxford, Clarendon Press, 2004.

GERVAIS DE TILBURY, *Le livre des merveilles (Divertissement pour un empereur, troisième partie)*, éd. Annie DUCHESNE, Paris, Les Belles Lettres (La Roue à Livres), 1992.

GIOVANNI TORTELLI, *Vocabularius Gemma gemmarum*, Strasbourg, Priß, 1505.

GIRARD D'AMIENS, *Escanor*, éd. Richard TRACHSLER, Genève, Droz, 1994.

GIRARD D'AMIENS, *Meliacin ou le Cheval de Fust*, éd. Antoinette SALY, Aix-en Provence, Université de Provence (Publications du CUER MA), 1990 (*Senefiance*, 27).

GIRAUD DE BARRI (GIRALDUS CAMBRENSIS), *Topographia Hibernica. Opera*, t. 5, éd. James F. DIMOCK, London, Longmans (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores), 1867.

*Glossarium Gallico-Latinum*, voir « Duo Glossaria ».

GOSSUIN DE METZ, *Image du monde* (BNF fr. 574), éd. O. H. PRIOR, Lausanne, Imprimeries réunies, 1913.

*Graelent*, voir « Lais Anonymes ».

GRÉGOIRE DE ROSTRENEN, *Dictionnaire françois-celtique ou françois-breton*, Rennes, Julien Vatar, 1732.

GRIMM Jacob et Wilhelm, *Kinder und Hausmärchen*, éd. Heinz Rölleke, Leipzig, Reklam, 2007.

*Guillaume d'Angleterre*, éd. et trad. Christine FERLAMPIN-ACHER, Paris, Champion (CCMA), 2007.

GUILLAUME D'Auvergne (GUILIELMI ALVERNI), *De universo creaturam. Opera omnia*, London, Robert Scott, 1674.

GUILLAUME DE LORRIS, JEAN DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, éd. d'après les manuscrits BN 12786 et BN 378 et trad Armand STRUBEL, Paris, Le Livre de Poche (Lettres gothiques), 1992.

GUILLAUME DE MALMESBURY, *Gesta Regum Anglorum*, éd. William STUBBS, Londres, Eyre and Spottiswoode (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores II), 1889.

*Guillaume de Palerne*, éd. Alexandre MICHA, Genève, Droz, 1990.

*Guillaume de Palerne*, trad. Christine FERLAMPIN-ACHER, Paris, Classique Garnier (MAT 1), 2012.

GUILLAUME LE TALLEUR, *Dictionarius familiaris et compendiosus (Dictionnaire latin-français)*, éd. William EDWARDS et Brian MERRILEES, Turnhout, Brepols (CCCM Lexica Latina Medii Aevi III), 2002.

*Guingamor*, voir « Lais Anonymes »

HANS FRÜND, « Rapport sur la chasse aux sorciers et aux sorcières menée dès 1428 dans le diocèse de Sion », in Martine OSTORERO, Agostino PARAVICINI BAGLIANI, Kathrin UTZ TREMP en collaboration avec Catherine CHÈNE (dir.), *L'imaginaire du sabbat*, édition critique des textes les plus anciens (1430 c. – 1440 c.), *Cahiers Lausannois d'Histoire Médiévale*, 26, 1999.

*Hávarðar saga Ísfríðings*, éd. G. THORDARSON, Kjobenhavn, N. H. Stenderup, 1860.

HENRY INSTITORIS, JACQUES SPRENGER, *Le Marteau des sorcières*, Grenoble, Jérôme Millon, 2009.

HERBERT, *Le roman de Dolopathos*, t. 2, éd. Jean-Luc LECLANCHE, Paris, Honoré Champion, 1997.

HERMANN VON SACHSENHEIM, *Die Mörin*, éd. Horst Dieter SCHLOSSER d'après le manuscrit de Vienne ÖNB 2946, Wiesbaden, 1974.

HÉRODOTE, *Histoires*, Livre IV « Melpomène », éd. et trad. Ph.-E. LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1945.

HÉSIODE, *Théogonie – Les travaux et les jours – Le bouclier*, éd. et trad. Paul MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1960.

HIPPOCRATE, *Tome XI, De la Génération, De la Nature de l'enfant, Des Maladies IV, Du Fœtus de huit mois*, éd. et trad. Robert JOLY, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

HOMÈRE, *Iliade*, t. II (Chants VII-XII), éd. et trad. Paul MAZON *et alii*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

HOMÈRE, *Odyssée*, t. 2 (Chants VIII-XV), éd. et trad. Victor BÉRARD, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

HROTSVITA DE GANDERSHEIM, *Passio sancti Gongolfi martiris. Opera*, éd. Paul von WINTERFELD, Berlin, MGH, 1902, p. 35-51.

HROTSVITA DE GANDERSHEIM, *Œuvres poétiques*, trad. Monique GOULLET Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

*Huon de Bordeaux*, BNF fr. 22555 (P), éd. et trad. William W. KIBLER et François SUARD, Paris, Champion (CCMA), 2003.

*Huon de Bordeaux en prose*, Paris, Jehan Petit, 1513.

ISIDORE DE SÉVILLE, *Etimologie* Libri XI « De homine et portentis », éd. et trad. F. GASTI, Paris, Les Belles Lettres (ALMA), 2010.

ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies* Livre XII « Des animaux », éd. et trad. Jacques ANDRÉ, Paris, Les Belles Lettres (ALMA), 1986.

ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies*, Livre XX *De penu et instrumentis domesticis et rusticis*, éd. et trad. J.-Y. GUILLAUMIN, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

JACQUES BRUYANT, *Le Chemin de pauvreté et de richesse*, publié en annexe du *Mesnagier de Paris*, éd. Georgina E. BRERETON et Janet M. FERRIER, trad. Karin UELTSCHI, Paris, Le Livre de Poche (Lettres gothiques), 1994, p. 813–837.

JACQUES DE VITRY, *L'Historia Orientalis*, éd. et trad. Jean DONNADIEU, Turnhout, Brepols, 2008.

*Jardin de plaisance et fleur de rhétorique (Le)*, t. I, Paris, Firmin-Didot (SATF), 1910.

JEAN-BAPTISTE THIERS, *Traité des superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentimens des saints Pères et des théologiens*, Paris, Antoine Dezallier, 1712.

JEAN D'ANTIOCHE, *Livre de Grand Delict*, voir PIGNATELLI Cinzia, GERNER Dominique.

JEAN D'ARRAS, *Mélusine ou La noble histoire des Lusignan*, éd. Jean-Jacques VINCENSINI, Paris, Librairie générale française (Lettres gothiques), 2003.

JEAN D'ARRERAC, *Trois divers traictez. Le second : De la vanité, des dignitez et grandeurs, et des offices*, Bordeaux, Pierre de la Court, 1625.

JEAN DE HAUTE-SEILLE, *Dolopathos ou le roi et les sept sages*, éd. Alfons HILKA, trad. Yasmina FOEHR-JANSSENS et Emmanuelle MÉTRY, Turnhout, Brepols (Miroir du Moyen Âge), 2000.

JEAN DE MANDEVILLE, *Le Livre des Merveilles du Monde*, éd. Christiane DELUZ, Paris, CNRS éditions, 2000.

JEAN DE VIGNAY, *Les Merveilles de la Terre d'Outremer, traduction du XIV<sup>e</sup> siècle du récit des voyages d'Odoric de Pordenone*, éd. D. A. TROTTER, University of Exeter, 1990.

JEAN DE VIGNAY, *Oisiveté des Empereurs*, voir PIGNATELLI Cinzia, GERNER Dominique

JEAN FROISSART, *Chroniques Livres III et IV*, éd. et trad. Peter AINSWORTH et Alberto NAVARO, Paris, Librairie générale française (Lettres gothiques), 2004.

JEAN FROISSART, *Méliador, Roman comprenant les poésies lyriques de Wenceslas de Bohême, duc de Luxembourg et de Brabant*, t. 2, éd. Auguste LONDON, Paris, Firmin Didot et Cie, 1895 (Réimpression : New-York/London, Johnson Reprint Corporation U.S.A., 1965).

JEAN LE FÈVRE, *Livre de Leesce*, éd. A. G. VAN HAMEL, Paris, 1905.

JEAN URSIN, *La Prosopopée des animaux*, éd. et trad. Brigitte GAUVIN, Grenoble, Jérôme Milon, 2011.

*Jeux et sapience du Moyen Âge*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1951), Paris Gallimard (La Pléiade), 1951

JOHANNES GEYLER VON KAYSERSBERG, *Die Emeis*, Strasbourg, Johann Grüninger, 1516.

JOHANNES MELBER, *Vocabularius praedicantium sive Variloquus*, Strasbourg, Iordanus de Quedlinburgo, 1476.

JOHN BOURCHIER BERNERS, *The Boke of Duke Huon of Burdeux*, t. 1, éd. S. L. LEE, Londres, N. Trübner, 1884.

JOHN GOWER, *Mirour de l'omme. The Complete Works of John Gower*, éd. G. C. MACAULAY, Oxford, Clarendon Press, 1899.

JÉRÔME DE STRIDON (HIERONYMUS STRIDONENSIS), *Commentarium in Ezechielem*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine*, 25, 1845.

JÉRÔME DE STRIDON (HIERONYMUS STRIDONENSIS), *Lettres*, t. II, éd. et trad. Jérôme LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 1951.

JÉRÔME DE STRIDON (HIERONYMUS STRIDONENSIS), *Œuvres Complètes*, t. 7, trad. Abbé BA-REILLE, Paris, Louis Vivès, 1879.

JÉRÔME DE STRIDON (HIERONYMUS STRIDONENSIS), *Sancti Hieronymi Divinae Bibliothecæ Pars Prima. Liber Proverbiorum*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine* 28, 1846.

JÉRÔME DE STRIDON (HIERONYMUS STRIDONENSIS), *Translatio Homiliarum Origenis in Evangelium Lucæ*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine*, 26.

JÉRÔME DE STRIDON (HIERONYMUS STRIDONENSIS), *Translatio Homiliarum Origenis in Jere-miam et Ezechielem*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine*, 25, 1845.

JULIEN MACHO, *L'Esopé*, éd. Pierre RUELLE. *Recueil général des Isopets*, t. 3, Paris, A. et J. Picard (SATF), 1982.

JUVÉNAL, *Satires*, éd. et trad. Pierre de LABRIOLLE et François VILLENEUVE, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

*Konungs skuggsiá*, éd. Ludvig Holm-OLSEN, Oslo, Norsk historisk kjeldeskrift-institut (Norrøne tekster I), 1983.

*Le Miroir Royal*, trad. Einar Már JÓNSSON, Auribeau-sur-Siagne, Esprit Ouvert, 1997.

#### LAIS ANONYMES

*Biclarel*, in *Melion and Biclarel, Two old french Werwolf lays*, éd. et trad. Amanda HOPKINS, Liverpool Online Series (Critical Editions of French Texts, 10), 2005.

<http://www.liv.ac.uk/media/livacuk/modern-languages-and-cultures/liverpoolonline/>

*Cor (Le)*, in *Le Lai du Cor et Le Manteau mal taillé : les dessous de la Table Ronde*, éd. et trad. Nathalie KOBLE, Paris, Editions Rue d'Ulm/Presses de l'ENS (Versions françaises), 2005.

*Graelent*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, édition bilingue établie, traduite, présentée et annotée par Nathalie Koble et Mireille Se-guy, Paris, Champion (CCMA 32), 2011, p. 774-823.

*Guingamor*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, édition bilingue établie, traduite, présentée et annotée par Nathalie Koble et Mireille Se-guy, Paris, Champion (CCMA 32), 2011, p. 696-741.

- Manteau mal taillé (Le)*, in *Le Lai du Cor et Le Manteau mal taillé : les dessous de la Table Ronde*, éd. et trad. Nathalie KOBLE, Paris, Editions Rue d'Ulm/Presses de l'ENS, 2005.
- Melion*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, éd. et trad. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA), 2011, p. 824-863.
- Lex Salica*, éd. Karl August ECKHARDT, Hannover, MGH Legum I, IV/ 2, 1969.
- Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle (Le)*, éd. Marius FÉROTIN, Paris, Firmin Didot (Monumenta Ecclesiae Liturgica 5), 1904.
- Lied vom Hürnen Seyfrid (Das)*, éd. K. C. KING, Manchester, PU Manchester, 1958.  
*La légende de Siegfried d'après la Chanson de Seyfried à la Peau de Corne et la saga de Þiðrekr de Vérone*, trad. Claude LECOUEUX, Paris, Editions du Porte-Glaive, 1995.
- LUCILIUS, *Satires*, t. II (Livres IX-XXVIII), éd. et trad. F. CHARPIN, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
- Mabinogi de Math fils de Mathonwy. Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, trad. Pierre-Yves LAMBERT, Paris, Gallimard (L'aube des peuples), 1993, p. 95-117.
- Mainet*, éd. Gaston PARIS, *Romania*, 4, Paris, 1875.
- MAITRE CHEVALET, *La Vie de saint Christofle*, éd. Pierre SERVET, Genève, Droz, 2006.
- MARCO POLO, *Le Devisement du Monde*, t. 6 « Livre d'Ynde – Retour vers l'Occident », éd. dir. Philippe MÉNARD, éd. Dominique BOUTET, Thierry DELCOURT et Danièle JAMES-RAOUL, Genève, Droz, 2009.
- MARIE DE FRANCE, Lai du *Bisclavret*, in *Lais bretons (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles) : Marie de France et ses contemporains*, éd. et trad. Nathalie KOBLE et Mireille SEGUY, Paris, Champion (CCMA 32), 2011.
- MARTIN LEFRANC, *Le Champion des Dames*, éd. Robert DESCHAUX, Paris, Champion, 1999-1999 (t.1-4).
- MATFRE ERMENGAUD, *Le Breviari d'Amor*, t. 5, éd. Peter T. RICKETTS, Cyril P. HERSHON, Turnhout, Brepols (Publications de l'Association Internationale d'Etudes Occitanes VII), 2011.
- MAXIME LE CONFESSEUR (MAXIMUS CONFESSOR), *Quaestiones et Dubia*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie grecque éditée en latin*, 46, 1860.  
 MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions et difficultés*, trad. Emmanuel PONSOYE, Paris, Les Editions du Cerf (Sagesses Chrétiennes), 1999.
- Melion*, voir « Lais anonymes »
- Metrical Dindsenchas (The)*, t. 3, éd. Edward John GWYNN, Dublin, Hodges and Figgis, 1913.

MOLIÈRE, *L'École des maris*, Paris, Gallimard (Folio), 1985.

*Mort violente de Celtchar (La)*, trad. Christian J. GUYONVARCH, *Ogam*, X/6, 1950, p. 371-380.

*Mystère de la Passion de Troyes (Le). Mistere de la Passion Nostre Seigneur*, éd. Jean-Claude BIBOLET, Genève, Droz (TLF, 347), 1987.

*Mystère de la vie et hystoire de monseigneur saint Martin (Le)*, éd. Katharine Anne KNUTSEN, s. l., University of Massachusetts, 1976.

NONIUS MARCELLUS, *De conpendiosa doctrina*, éd. Wallace M. Lindsay, Leipzig, Teubner, 1903.

*Nibelungenlied (das)*, éd. et trad. Helmut BRACKERT, Frankfurt am Main, Fischer, 1997.

*La Chanson des Nibelungen, La plainte*, trad. Danielle BUSCHINGER et Jean-Marc PASTRÉ, Paris, Gallimard (Nrf, L'Aube des Peuples), 2001.

OCTOVIEN DE SAINT-GELAIS, *Le séjour d'honneur*, éd. Frédéric DUVAL, Genève, Droz (TLF), 2002.

*Óláfs saga helga*, voir SNORRI STURLUSON, *Heimskringla*

*Olafs saga hins helga. Die « Legendarische Saga » über Olaf den Heiligen (Hs. Delagard. Salm. Nr. 8<sup>11</sup>)*, éd. et trad. Anne HEINRICHS, Doris JANSSEN, Elke RADICKE, Harmut RÖHN, Heidelberg, De Winter, 1982.

ORDERIC VITAL (ORDERICUS VITALIS), *Historia Ecclesiastica*, in J.-P. MIGNE, *Patrologie Latine*, 188, 1855.

ORDERIC VITAL, *Histoire de Normandie depuis la naissance du Christ jusqu'à l'année 1140*, t. 1, trad. François GUIZOT, Clermont-Ferrand, Paleo (Sources de l'histoire de France), 2003-2004 (t. 1-5).

ORIGÈNE, *Homiliae in Lucam*, in J.-P. MIGNE, *Pat. Græ., Lat. Tt. Ed.*, 10, 1856.

OVIDE, *L'Art d'aimer*, éd. et trad. Henri BORNECQUE, Paris, Les Belles Lettres, 1951.

OVIDE, *Les Fastes*, t. 1 (I-III), éd. et trad. Robert SCHILLING, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

OVIDE, *Les Fastes*, t. 2 (IV-VI), éd. et trad. Robert SCHILLING, Paris, Les Belles Lettres, 1993.

OVIDE, *Les Métamorphoses*, t. I (I-V), éd. et trad. Georges LAFAYE, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

OVIDE, *Les Métamorphoses*, t. II, éd. et trad. Georges LAFAYE, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

OVIDE, *Les métamorphoses*, trad. Nicolas RENOUEAU, Lyon, Pierre Drobet, 1628.

*Ovide moralisé en vers*, t. 1 (Livre 1-3), éd. Charles de BOER, Wiesbaden, Martin Sändig oHG, 1966.

*Ovide moralisé en prose*, éd. Charles de BOER, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1954.

*Pactus Legis Alamannorum*, éd. Karl LEHMAN et Karl August ECKHARDT, Hannover, MGH V/1, 1966.

*Partonopeu de Blois*, éd. et trad. Olivier COLLET et Pierre-Marie JORIS, Paris, Librairie générale française (Lettres gothiques), 2005.

PATRICK DE DUBLIN, *The writings of bishop Patrick 1074-1084*, éd. Aubrey GWYNN, Dublin Institute for advanced studies (Scriptores Latini Hiberniae I), 1955.

PAUL BIENASSIS, *Des divers travaux et enfantemens des femmes*, Paris, Bonfons, 1586.

PAUL DIACRE (PAOLO DIACONO), *Storia dei Longobardi*, éd. et trad. Antonio ZANELLA, Milano, Skira, 2000.

PAUL DIACRE, *Histoire des Lombards*, trad. François BOUGARD, Brepols, s. i., 1994.

PAUSANIAS, *Description de la Grèce* t. 8 (« L'Arcadie »), éd. Michel CASEVITZ, trad. Madeleine JOST avec la collaboration de Jean MARCADÉ, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

PEIRE VIDAL, *Poésies*, éd. et trad. Joseph ANGLADE, Paris, Champion, 1913.

*Perceforest II*, t.1, ed. Gilles ROUSSINEAU, Genève, Droz, 1999.

*Perlesvaus. Le Haut Livre du Graal*, éd. et trad. Armand STRUBEL, Paris, Librairie générale française (Lettres gothiques), 2007.

PÉTRONE, *Le Satiricon*, éd. et trad. par Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

PHILIPPE DE THAON, *Comput (Ms BL Cotton Nero A. V.)*, éd. Ian SHORT, London, Anglo-Norman Text Society, 1984.

*Pierce the Ploughmans Crede*, éd. Walter W. SKEAT, Early English Text Society, 1867 (<http://quod.lib.umich.edu/c/cme/pplcreed>).

PIERRE DE BEAUVAIS (version longue attribuée à), *Le Bestiaire*, éd. Craig BAKER, Paris, Honoré Champion (CFMA 163), 2010.

PIERRE LE LOYER, *Discours et histoires des spectres, des visions et apparitions des esprits, anges, demons et ames se monstrans visibles aux hommes*, Paris, Nicolas Buon, 1605.

PLATON, *Phédon*, éd. et trad. Paul VICAIRE, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

PLATON, *La République* (Livre VIII-X), éd. et trad. Émile CHAMBY, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

PLATON, *Timée – Critias*, éd. et trad. Albert RIVAUD, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

PLAUTE, *Comédies Tome I – Amphitryon, Asinaria, Aulularia*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1967.



PLAUTE, *Comédies Tome II – Bacchides, Captivi, Casina*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1957.

PLAUTE, *Comédies Tome III – Cistellaria, Curculio, Epidicus*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1935.

PLAUTE, *Comédies Tome V – Mostellaria, Persa, Poenulus*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1938.

PLAUTE, *Comédies Tome VI – Pseudolus, Rudens, Stichus*, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1957.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, t. VIII, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1952.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, t. XI, éd. et trad. Alfred ERNOUT et R. PÉPIN, Paris, Les Belles Lettres, 1947.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, t. XXII, éd. et trad. Jacques ANDRÉ, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, t. XXVIII, éd. et trad. Alfred ERNOUT, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

POMPONIIUS MELA, *Chorographie*, éd. et trad. Alain SILBERMAN, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

*Ponthus et Sidoine (Le Roman de)*, éd. Marie-Claude de CRÉCY, Genève, Droz (TLF), 1997.

*Premier Mythographe du Vatican*, éd. Nevio ZORZETTI, trad. Jacques BERLIOZ, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

PRIESTER KONRAD, *Das Predigtbuch des Priesters Konrad. Überlieferung, Gestalt, Gehalt und Texte*, éd. Volker MERTENS, München, MTU, 1971, v. 97-100. Édition en ligne numérisée et lemmatisée pour le *Dictionnaire de moyen haut allemand* en ligne (<http://www.mhdwb-online.de/>).

PROPERCE, *Élégies*, éd. et trad. Simone VIARRE, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

PRUDENCE, *Apotheosis (Traité de la nature de Dieu), Hamartigenia (De l'origine du mal)*, éd. et trad. M. LAVARENNE, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

PRUDENCE, *Cathemerinon Liber* (Livre d'Heures), éd. et trad. M. LAVARENNE, Paris, Les Belles Lettres, 1943.

RABAN MAUR, *Homiliae de festis praecipuis, ad Haistulfum archiepiscopum*, J.-P. MIGNE, Patrologie Latine, t. 110.

*Razo*, in *Biographies des troubadours en langue provençale*, Toulouse, Édouard Privat, 1885, p. 65-6.

*Renart le Contrefait* (Le roman de), éd. Gaston RAYNAUD et Henri LEMAÎTRE, t. II, Paris, Honoré Champion, 1914.

RICHARD DE FOURNIVAL, *Le Bestiaire d'Amour et la Response du Bestiaire*, éd. et trad. Gabriel BIANCIOTTO, Paris, Honoré Champion (CCMA), 2009.

*Robert le Diable*, éd. et trad. Élisabeth GAUCHER, Paris, Honoré Champion (CCMA), 2006.

ROBERT DE BORON, *Merlin*, éd. Alexandre MICHA, Genève, Droz (TLF), 2000.

*Romanz du reis Yder*, éd. Jacques Ch. LEMAIRE, Bruxelles, Éditions Modulaires Européennes, 2010.

*Sagas légendaires islandaises*, trad. Regis BOYER, avec le concours de Jean RENAUD, Toulouse, Anacharsis, 2012.

SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, éd. J. OLRİK et H. RAEDER, Copenhague, 1931.

SAXO GRAMMATICUS, *La Geste des Danois*, trad. Jean-Pierre TROADEC, Paris, Gallimard (Nrf, l'Aube des Peuples).

SERENUS SAMMONICUS, *De medicina praecepta saluberrima*, éd. Jean Christian Gottlieb ACKERMANN, Leipzig, 1786.

SERENUS SAMMONICUS, *Préceptes Médicaux*, trad. Louis BAUDET Paris, CLF Panckoucke, 1845.

SILIUS ITALICUS, *La Guerre Punique Livre IX-XIII*, éd. et trad. Josée VOLPILHAC-LENTHÉRIC (Livres IX-X), Michel MARTIN (Livres XI-XII), Pierre MINICONI et Georges DEVALLET (Livre XIII), Paris, Les Belles Lettres, 1984.

SNORRI STURLUSON, *Edda*, éd. Anthony FAULKES, Oxford, Viking Society for Northern Research, 2011.

SNORRI STURLUSON, *Heimskringla*, éd. Finnur JÓNSSON, København, GEC Gads Forlag, 1911.

*Songe du Vergier (Le)*, t. 1, éd. d'après le Manuscrit Royal 19 C IV de la British Library par Marion SCHNERB-LIÈVRE, Paris, Éditions du CNRS (Sources d'Histoire Médiévale), 1982.

SORANOS D'EPHÈSE, *Maladies des femmes*, éd. et trad. Paul BURGUIÈRE, Danielle GOUREVITCH et Yves MALINAS, Paris, Les Belles Lettres, 1988.

*Synodus Sancti Patricii in Hibernia*, in *Canones apostolorum et conciliorum saeculorum IV-VII*, t. I, éd. Hermann Theodor BRUNS, Berlin, G. Reimeri, 1839.

TACITE, *Germania*, éd. et trad. Jacques PERRET, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

THOMAS, *Le Roman de Tristan suivi de La Folie Tristan de Berne et la Folie Tristan d'Oxford*, éd. Felix LECOY, trad. Emmanuel BAUMGARTNER et Ian SHORT, Paris, Champion (CCMA), 2003.

THOMAS DE KENT, *Le Roman d'Alexandre ou Le Roman de toute chevalerie*, éd. Bryan FORSTER et Ian SHORT, trad. Catherine GAULLIER-BOUGASSAS et Laurence HARF-LANCNER, Paris, Champion (CCMA), 2003.

THOMAS MALORY, *Le Morte Darthur*, éd. Stephen A. H. SHEPHERD, New York/London, Norton & Co, 2004.

TIBULLE, *Elégies*, éd. et trad. Max PONCHONT, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

ULRICH VON ZATZIKHOVEN, *Lanzelet*, éd. Karl August HAHN, trad. René PÉRENNEC, Grenoble, Ellug, 2004.

*Vatnsdæla saga*, éd. Walther Heinrich VOGT, Halle, Max Niemeyer, 1921.

VIRGILE, *Énéide*, t. I (*Livres I-IV*), éd. et trad. Jacques PERRET et R. LESUEUR, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

VIRGILE, *Énéide*, t. II (*Livres V-VIII*), éd. et trad. Jacques PERRET, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

*Vita Hervei*, éd. Arthur LE MOYNE DE LA BORDERIE, *Bulletins et Mémoires de la Société d'Émulation des Côtes-du-Nord*, XXIX, 1891, p. 251-304.

*Vita Ronani*, éd. Charles DE SMEDT, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum qui asservantur in B.N. Parisiensi*, t. 1, Bruxelles, Schepnes, 1889, p. 438-458.

*Völsunga saga*, éd. R. G. FINCH, Edimburgh, Nelson, 1965.

*Saga des Völsungar*, trad. Régis BOYER et Jean RENAUD, *Sagas légendaires islandaises*, Toulouse, Anacharsis, 2012.

*Völundarkviða*, voir *Eddadigte (De gamle)*.

WIRNT DE GRAFENBERG, *Wigalois. Le chevalier à la roue*, éd. J. M. N. KAPTEYN, J.-F. BENECKE, trad. Claude LECOUEUX, Véronique LEVY, Grenoble, Ellug, 2001.

WOLFRAM VON ESCHENBACH, *Willehalm*, éd. A. LEITZMANN, Tübingen, 1963.

WULFSTAN DE YORK, *The Homelies*, éd. Dorothy BETHURUM, Oxford, Clarendon Press, 1957.

*Ynglinga saga*, voir SNORRI STURLUSON, *Heimskringla*.

*La saga des Ynglingar*, trad. Ingeborg CAVALIÉ Paris, Éditions du Porte-Glaive, 1990.

*Ysaye le Triste*, éd. André GIACCHETTI, Rouen, PU de Rouen, 1989.

## Littérature Critique

AARNE Anti, THOMPSON Smith, *The Type of the folktales*, Helsinki, Finnish Academy of Science and Letters, 1961.

ABRY Christian et JOISTEN Alice, « Trois notes sur les fondements du *Complexe de Primarette*. Loups-garous, cauchemars, prédations et graisses », *Le Monde Alpin et Rhodanien (Le fait du loup)*, 2002, p. 135-161.

AGRIMI J. et CRISCIANI C., « Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la *vetula* (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle) », *Annales ESC*, 5, 1993, p. 1281-1308.

APPS Lara, GOW Andrew, *Male witches in early modern Europe*, Manchester, PU Manchester, 2003.

AUBAILLY Jean Claude, « Mélion et Bisclavret, le problème de l'OMBRE », in Du même, *La fée et le chevalier, essai de mythanalyse de quelques lais féeriques des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Honoré Champion (Essai 10), p. 13-37.

AURELL Martin, *La Vielle et l'épée. Troubadours et politique en Provence au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 1989.

BACH Valérie, *Les clefs des songes médiévaux (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Strasbourg, PU Strasbourg, 2007.

BACOU Mihaela, « De quelques loups-garous », in Laurence HARF-LANCNER (dir.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age*, Paris, ENSJF, 1985, p. 29-50.

BAILLY A., EGGER E., *Dictionnaire grec français*, éd. revue L. SÉCHAN et P. CHANTRAINE, Paris, Hachette, 2000.

BAKER Craig, « Retour sur la filiation des bestiaires de Richard de Fournival et du pseudo-Pierre de Beauvais », *Romania*, 127/1-2, 2009, p. 58-85.

BAKER Craig, « De la paternité de la Version longue du *Bestiaire*, attribuée à Pierre de Beauvais », in Baudouin VAN DEN ABEELE (dir.), *Bestiaires médiévaux. Nouvelles perspectives sur les manuscrits et les traditions textuelles. Communications présentées au XV<sup>e</sup> colloque de la Société internationale renardienne (Louvain-la-Neuve, 19-22.08.2003)*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut d'études médiévales de l'Université catholique de Louvain (Textes, études, congrès, 21), 2005, p. 1-29.

BALIN Pascal, « Diagnostic : lycanthrope », in Olivier BIANCHI, Philippe MUDRY et Olivier THÉVENAZ (dir.), *Mirabilia – Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique. Actes du colloque international de Lausanne, 20-22 mars 2003*, Bern, Peter Lang (*Echo* 4), 2004, p. 295-305.

BANG A. Ch., *Norske hexeformularer og magiske opskrifter*, Kristiania, Brøggers Bogtrykkeri, 1901.

BARING-GOULD Sabine, *The book of Werewolves*, New York, Causeway Books, 1973.

BARTH Médard, « Heiligenkulte im Elsass : St. Gangolf, Rochus und Johann von Nepomuk », *Archives de l'Église d'Alsace*, t. 3 (nouvelle série) ou T.19 (série complète), p. 35-50.

BARTRUM Peter Clement, *A Welsh Classical Dictionary : People in History and Legend up to about A. D. 1000*, Aberystwyth, National Library of Wales, 1993 (éd. en ligne [<https://www.llgc.org.uk>] mise à jour par l'A., 2003).

BARTSCH Karl, *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Meklenburg*, t. 1, Wien, Braumüller, 1879.

BAUMGARTNER Emmanuelle, « Des femmes et des chiens », in Thérèse BOUCHÉ, Hélène CHARPENTIER (dir.), *Le rire au Moyen Âge dans la littérature et dans les arts. Actes du colloque international des 17, 18 et 19 novembre 1988*, Talence, PU Bordeaux, 1991, p. 43-51.

BATTAGLIA Salvatore, « Il mito del licanthropo nel *Bisclavret* di Maria di Francia », in *idem*, *La coscienza letteraria del Medioevo*, Napoli, Liguori, 1965, p. 361-389.

BECK Noémie, « Les Cheveux de la Morrígain », *Etudes Celtiques* 38, 2012, p. 229-257.

BEL Catherine, DUMONT Pascale, WILLAERT Frank (dir.), « Contez me tout » *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Herman Braet*, Paris, Dudley ; Louvain, Peeters (République des Lettres 28), 2006.

BELLON Roger, « L'animal devenu moine : l'emploi du motif du *moniage* dans l'épopée animale, de l'*Ysengrimus* latin au *Renart* français » in Pierre NOBEL (dir.), *Formes et figures du religieux au Moyen Âge*, Besançon, PU Franche-Comté, 2002, p. 217-231.

BELMONT Nicole, « Comment on fait peur aux enfants », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 56, 2004/2, p. 51-58.

BELMONT Nicole, *Les Signes de la naissance, étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Brionne, Gérard Montfort, 1983 (fac-simile de Paris, Plon, 1971).

BENOÎT Jean-Louis, « Le merveilleux dans les *Miracles de Notre Dame* d'Adgar et de Gautier de Coincy », in Anne BESSON, Evelyne JACQUELIN (dir.), *Le Merveilleux entre Mythe et Religion*, Arras, Artois Presses Universités, 2010, p. 73-85.

BERGE S., « Les superstitions populaires dans le *Liber scarapsus* », *Mélusine*, 2, 1885, col. 25-27.

BÉRIOU Nicole, « Pellem pro pelle (Job 2, 4). Les sermons pour la fête de saint Barthélémy au XIIIe siècle », *Micrologus (La pelle umana)*, XIII, 2005, p. 267-284.

BERLIOZ Jacques, « Un Petit chaperon rouge médiéval ? 'La petite fille épargnée par les loups' dans la *Fecunda ratis* d'Egbert de Liège (début du XI<sup>e</sup> siècle) », *Merveilles et contes*, V/2 1991, p. 246-263.

BERLIOZ Jacques, « Masques et croquemitaines. A propos de l'expression « faire barbo » au Moyen Âge », *Le monde alpin et rhodanien*, 1982, p. 21-234.

BERLIOZ Jacques, ALEXANDRE-BIDON Danièle, « Le masque et la barbe. Figures du croquemitaine médiéval », in *Les croquemitaines. Faire peur et éduquer*, Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie, 1998, p. 163-186.

BERNARD Daniel, *L'homme et le loup*, Paris, Berger-Levrault (Espace des hommes), 1981.

BERNARD Katy, « Les nocés dévorantes, du rapport du jaloux à la nourriture dans le *Roman de Flamenca* », in Nelly LABÈRE (éd.), *Être à table au Moyen Âge*, Madrid, Caza de Velázquez, 2010, p. 17-33.

BERTHELOT Anne, « L'épée qui décolla saint Jean-Baptiste dans *Perlesvaus : le Haut Livre du Graal* », (*Senefiance* 48) 2002, p. 17-28.

BERTHELOT Anne, « Merlin ou l'homme sauvage chez les chevaliers », in *Le Nu et le Vêtu au Moyen Âge, Actes du 25<sup>e</sup> colloque du CUERMA (2-3-4 mars 2000)*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, (*Sénéfiance* 47) 2001, p. 17-28.

BEST R. I., « The tragic death of Cúroí mac Daíri », *Eriu*, II, 1905, p. 18-35

BETTELHEIM Bruno, *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Robert Laffont, 1976.

BIANCOTTO Gabriel, « Na loba et le plus laid de la meute », in Jacqueline CERQUIGLINI-TOULET, Olivier COLLET (dir.), *Mélanges de philologie et de littérature médiévales offerts à Michel Burger*, Droz Genève, 1994, p. 301-320.

BLAIVE Frédéric, STERCKX Claude, *Le mythe indo-européen du guerrier maudit*, Paris, L'Harmattan (Kubaba), 2014.

BLECOURT Willem (de), « *I would have eaten you : Werewolf legends in the Flemish, Dutch and German area* », *Folklore*, 118, 2007, p. 23-43.

BLOCH-RAYMOND Anny, FRAYSSENGE Jacques, *Les Êtres de la Brume et de la Nuit, Peurs, Revenants et Sorcières des Grandes Causses hier et aujourd'hui*, Montpellier, Max Chaleil, 1987.

BOBBÉ Sophie, *L'ours et le loup, essai d'anthropologie symbolique*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2002.

BOBERG Inger M., *Motif-Index of Early Icelandic Literatur*, København, Munksgaard (Bibliotheca Arnamagnæana XXVII), 1966.

BODENHEIMER Marie-Odile, « La description du surnaturel dans les *Miracles de Notre Dame de Gautier de Coinci* », *Bien dire et bien apprendre*, XI, 1993, p. 69-80.

BOIVIN Jeanne-Marie, *L'Irlande au Moyen Âge, Giraud de Barri et la Topographia Hibernica (1188)*, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1993,

BOIVIN Jeanne-Marie, « *Bisclavret et Muldumarec : La part de l'ombre dans les Lais* », in Jean DUFOURNET (dir.), *Amour et Merveille : Les Lais de Marie de France*, Paris, Champion (Unichamp), 1995, p. 147-168.

BOIVIN Jeanne-Marie, « Le Mythe irlandais dans la littérature du Moyen Âge », in Laurence HARF-LANCNER, Dominique BOUTET (dir.), *Pour une mythologie du Moyen Âge*, Paris, ENS, 1988, p. 137-154.

BOIVIN Jeanne-Marie, « Le prêtre et les loups-garous : un épisode de la *Topographia Hibernica* de Giraud de Barri », in Laurence HARF-LANCNER (dir.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, Paris, ENSJF, 1985, p. 51-69.

- BONFANTE G., « Le Latin VLPIUS et le nom osco-ombrien du loup », *Latomus*, 3, 1939 p. 79-83.
- BOUDET Jean-Patrice, « Femmes ambivalentes et savoir magique : retour sur les *uetule* », in Anna CAIOZZO, Nathalie ERNOULT (dir.), *Femmes médiatrices et ambivalentes, mythes et imaginaires*, Paris, Armand Colin (Recherches), 2012, p. 203-213.
- BOUILLOT Claude, « Quand l'homme se fait animal. Deux cas de métamorphose chez Marie de France : *Yonec* et *Bisclavret* », in *Magie et illusions au Moyen Âge (Senefiance 42)*, Aix-en-Provence, 1999, p. 65-78.
- BOURQUELOT F., « Recherches sur la lycanthropie », *Mémoires de la société des antiquaires de France* 19, Paris, 1849, p. 193-262.
- BOUTET Dominique, « *Aliscans* et la problématique du héros épique médiéval », in *Comprendre et aimer la chanson de geste (À propos d'Aliscans)*, ENS Éditions, Feuillet de l'ENS Fontenay-St Cloud, 1994, p. 47-62.
- BOYD Matthieu, « Melion and the Wolves of Ireland », *Neophilologus*, XCIII/4, 2009, p. 555-570.
- BOYER Régis, « Des difficultés à rendre le norrois en français », in Peter ANDERSEN (dir.), *Pratiques de traduction au Moyen Âge*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2004, p. 29-42.
- BOYER Régis, *Les Vikings : histoire et civilisation*, Paris, Plon, 1992.
- BOYER Régis, *Le monde du double, La magie chez les anciens scandinaves*, Paris, Berg International, 1986
- BREDNICH Rolf Wilhelm *et alii* (dir.), *Enzyklopädie des Märchen. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Berlin, De Gruyter, 2011-2014.
- BRUCE James Douglas, *The Evolution of arthurian romance from the beginning to the year 1300*, t. 2, Göttingen, Venderhoeck & Ruprecht, 1923.
- BRUININGK Hermann (von), « Der Werwolfwahn in Livland und das letzte im Wendischen Landgericht und Dörtschen Hofgericht i. J. 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren », *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*, XXII/ 3, 1924, p. 163-220.
- BRUNEL Clovis, « 'La Loba' célébrée par les troubadours Peire Vidal et Raimon de Miraval », *Mélanges de philologie romane et de littérature médiévale offerte à Ernest Hoepffner*, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 261-264.
- BRUNET Victor, « Facéties Normandes I », *Revue des traditions populaire*, II, 1886, p. 210-214.
- CALDWELL J. R., « Gervaise of Tilbury's Addendas to his *Otia Imperialia* », *Medieval Studies*, 24, 1962, p. 95-126.

CERRITO Stefania, « Histoires de Femmes, jeux de formes et jeux de sens », in Marylène POS-SAMAÏ-PÉREZ (dir.), *Nouvelles Etudes sur l'Ovide moralisé*, Paris, Honoré Champion (EMA 42), 2009, p. 73-97.

CERRITO Stefania, « Mes en nostre matiere n'appartient pas : la vengeance de Médée dans le Roman de Troie et sa mouvance », in Chantal CONNOCHIE-BOURGNE (dir.), *La digression dans la littérature et l'art du Moyen Âge*, PU Provence (*Senefiance* 51), 2005, p. 99-113.

CHARBONNIER Elisabeth, « La mort du loup dans le livre VII de l'*Ysengrimus* », in Gabriel BIANCIOTTO, Michel SALVAT (dir.), *Epopée animale, fable, fabliau, actes du IV<sup>e</sup> colloque de la Société Internationale Renardienne*, Evreux, 7-11 septembre 1981, Paris, PUF, 1984, p. 133-140.

CHARRIÉ Pierre, *Le Folklore du Bas-Vivarais*, Paris, Librairie Guénégaud, s.d.

CHAVE-MAHIR Florence, *L'exorcisme des possédés dans l'Eglise d'Occident (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, Brepols, 2011.

CHOTZEN Th. M., « Bisclavret », *Etudes Celtiques*, 2, 1937, p. 32-44.

COLLET Olivier, *Glossaire et index critiques des œuvres d'attribution certaine de Gautier de Coinci*, Genève, Droz, 2000.

COLOMBANI Dominique, « La chute et la modification : le renversement diabolique chez Gautier de Coinci », *Senefiance*, VI, 1979, p. 135-154.

COMBARIEU Micheline (de), « Le diable dans le *Comment Theophilus vint a penitance* de Gautier de Coinci et dans *Le miracle de Théophile* de Rutebeuf », *Senefiance*, VI, 1979, p. 155-182.

COURTOIS Martine, « Elupubrations » in Giuseppe DI STEFANO, Rose M. BIDLER, *Le Bestiaire Le Lapidaire La Flore, Actes du Colloque international, Université McGill Montréal, 7-8-9 octobre 2002*, Montréal, Editions CERES, 2004-2005 (*Le Moyen Français* 55/56), pp. 187-203, p. 51-68.

CROXEN Kevin, « Lupum Fieri : Werwolf, Versipellis and Virgil's Eclogue 8 », *PO-MOERIVM* 4, 2000, p.51-59.

DASEN Véronique, « Représenter l'invisible. La vie utérine et l'embryon sur les gemmes magiques », in Véronique DASEN (dir.), *L'embryon humain à travers l'histoire. Images, savoirs et rites, Actes du colloque international de Fribourg, 27-29 octobre 2004*, Gollion, Infolio éditions, 2007, p. 41-64.

DEHOUX Esther, UELTSCHI Karin « La main du parjure », in Maïté BILLORE et Myriam SORIA (dir.), *La trahison au Moyen Âge. De la monstruosité au crime politique (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Actes du colloque de Lyon (juin 2008), Rennes, PU Rennes, 2009, p. 319-329.

DELARUE Paul, TÈNÈZE Marie-Louise, *Le Conte populaire français*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002

DELAURENTI Béatrice, « La sorcière en son milieu naturel. Démon et *vetula* dans les écrits sur le pouvoir des incantations », in Martine OSTORERO, G. MODESTIN, Kathrin Utz TREMP (dir.),



*Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (XIV<sup>e</sup> – XVII<sup>e</sup> siècles)*, Florence, SISMELE, Ed. Del Galluzzo, 2010, p. 367-388.

DELPECH François, « Hommes-fauves et fureurs animales. Aspects du thème zoomorphe dans le folklore de la péninsule ibérique », in Annie MOLINIÉ-BERTRAND, Jean-Paul DUVIOLS (dir.), *La violence en Espagne et en Amérique (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, PUPS (Iberica), 1997, p. 59-82.

DEMAULES Mireille, « *Picous* ou l'Enigme d'un nom dans la *Folie de Berne* », in Danièle JAMES-RAOUL, Olivier SOUTET (dir.), *Par les mots et les textes. Mélanges offerts à Claude Thomasset*, Paris, PUPS, 2005, p. 197-210.

DEPREUX Philippe, « La loi et le droit », in *Échanges culturels au Moyen Âge*, XXXII<sup>e</sup> Congrès de la SHMES (Juin 2001), Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 41-70.

DÉSVEAUX Emmanuel, « Le placenta ou le Double mort du nouveau-né », *Journal de la Société des Américanistes*, 84/1, 1998, p. 211-217.

DÉTOC Sylvain, « La Gorgone Méduse. De l'effigie archaïque à la figure mythique », in Véronique LÉONARD-ROQUES (dir.), *Figures mythiques. Fabrique et métamorphoses*, Clermont-Ferrand, PU Blaise-Pascal, 2008, p. 95-115.

*Dictionnaire de Moyen Français* en ligne, [<http://www.atilf.fr/dmf>], version 2015.

DIERKENS Alain, « Superstition, Christianisme et paganisme à la fin de l'époque carolingienne. A propos de l'*Indiculus superstitionum et paganiarum* », in Hervé HASQUIN (dir.), *Magie, Sorcellerie et parapsychologie*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 1984, p. 9-26.

DIRR Adolf, *Kaukasische Märchen*, Jena, Eugen Diederich, 1922.

DOJA Albert, *Naître et grandir chez les Albanais, la construction culturelle de la personne*, Paris, L'Harmattan, 2000.

DONÁ Carlo, « La malinconia del mannaro », *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, III, 2010, p. 41-64.

DONÁ Carlo, « Approssimazioni al lupo mannaro medievale », *Studi Celtici*, IV, 2006, p. 105-153.

DOUCHET Sébastien, « La peau du centaure à la frontière de l'humanité et de l'animalité », *Micrologus*, XIII, *La pelle umana*, 2005, p. 285-312.

DOULET Jean-Michel, *Quand les démons enlevaient les enfants. Les changelins : étude d'une figure mythique*, Paris, PUPS (Croyances et Traditions), 2003.

DROUILLET Jean, *Folklore du Nivernais et du Morvan*, t. 4 « Êtres fantastiques, sorcellerie et médecine populaire », La Charité-sur-Loire, M. Bernardat, 1964.

DUBOST Francis, « ...*Jeo deviens bisclavret*. Les motifs merveilleux dans les *lais* de Marie de France ». *La merveille médiévale*, Paris, Champion (EMA), 2016, p. 207-240.

DUBOST Francis, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII<sup>e</sup> – XIII<sup>e</sup> siècles), l'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, Paris, Honoré Champion, 1991.

DU CANGE Charles *et alii*, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, L. Favre, 1883-1887 [<http://ducange.enc.sorbonne.fr/>].

DUCHESNE Annie, « Miracles et merveilles chez Gervais de Tilbury », in *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, XXV<sup>e</sup> congrès, Orléans, 1994.

DUCHET-SUCHAUX Gaston, PASTOUREAU Michel, *Le bestiaire médiéval, Dictionnaire historique et bibliographique*, Paris, Le Léopard d'Or, 2002.

DUMÉZIL Georges, *La religion romaine archaïque*, Payot et Rivages, 2000.

DUMÉZIL Georges, *Heur et malheur du guerrier : aspects mythiques de la deuxième fonction chez les Indo-européens*, Paris, Garnier Flammarion, 1996.

DUMÉZIL Georges, « Carna ». *Idées Romaines*, Paris, Gallimard (Nrf, Bibliothèque des idées), 1969, p. 253-271.

DUMÉZIL Georges, *Mythes et Dieux des Germains, essai d'interprétation comparative*, Paris, Ernest Leroux (Mythes et Religion), 1939.

DUNN Charles William, *The foundling and the werewolf. A literary-historical study of Guillaume de Palerne*, Toronto, University of Toronto Press, 1960.

DURAND Gilbert, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire, introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Dunod, 1992.

DURAND Gilbert, « A propos du vocabulaire de l'imaginaire : mythe, mythanalyse, mythocritique », *Recherches et Travaux (L'imaginaire)*, 15, 1977), p. 4-19.

ERIKSSON Manne, ZETTERHOLM D. O., « En amulett från Sigtuna », *Fornvännen* 28, 1933, p. 129-156.

ERNOUT Alfred, MEILLET A., ANDRÉ Jacques, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1985.

FABRY-TEHRANCHI Irène, « L'intégration littéraire et iconographique du motif de la descente du Christ aux Enfers à l'ouverture du *Merlin* de Robert de Boron », in Mélanie ADDA (dir.), *Textes sacrés et culture profane : de la révélation à la création*, Berne, Peter Lang, 2010, p. 215-246.

FALK Alf, *Nynorsk etymologisk ordbok*, Kristiania, Aschehoug & Co., 1919.

FAVREAU Robert, « *Mentem sanctam, spontaneam honorem Deo et patriae liberationem*. Epigraphie et mentalités », in du-même, *Études d'épigraphie médiévale*, t. 1, Limoges, PULIM, 1995, p. 127-137.

FERLAMPIN-ACHER Christine, « Le luiton : du *transgénique* au *transgénétique*, un motif à la peau dure », in Francis GINGRAS (dir.), *Motifs merveilleux et poétique des genres au Moyen Âge*, Paris, Garnier (Rencontres), 2015, p. 343-357.

FERLAMPIN-ACHER Christine (dir.), *Perceforest. Un roman arthurien et sa réception*, Rennes, PUR (Interférences), 2012.

FERLAMPIN-ACHER Christine, « Les métamorphoses du *versipelles* romanesque (*Guillaume de Palerne, Guillaume d'Angleterre, Perceforest* », in Emese EGEDI-KOVACZ (dir.), *Littérature et folklore dans le récit médiéval*, Budapest, Collège Eötvös Jozsef, 2011, p. 119-134.

FERLAMPIN-ACHER Christine, « La beauté du monstre dans les romans médiévaux : de la peau de dragon à l'Incarnation du Christ », in Aurélia GAILLARD et Jean-René VALETTE (dir.), *La beauté du merveilleux*, Bordeaux, PU Bordeaux, 2011, p. 71-84.

FERLAMPIN-ACHER Christine, *Perceforest et Zéphir : propositions autour d'un récit arthurien bourguignon*, Genève, Droz, 2010.

FERLAMPIN-ACHER Christine, « Croquer le marmot dans *Guillaume d'Angleterre* : l'anthropophagie et l'inceste au service d'un détournement parodique de l'hagiographie », *Romanische Forschungen*, 121, 2009, p. 343-357.

FERLAMPIN-ACHER Christine, « *Guillaume de Palerne* : une parodie ? », in Elisabeth GAUCHER (dir.), *La tentation du parodique dans la littérature médiévale, Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 15, 2008, p. 59-72.

FERLAMPIN-ACHER Christine, « Fausse créance, mauvaise loi et conversion dans *Perlesvaus* », *Le Moyen Âge*, 111, 2005, p. 293-312.

FERLAMPIN-ACHER Christine, « La peur du monstre dans le roman médiéval », *Travaux de Littérature, (Les grandes peurs. L'autre)* XVII, 2004, p. 119-134.

FERLAMPIN-ACHER Christine, *Merveilles et topique merveilleuse dans les romans médiévaux*, Paris, Honoré Champion (NBMA), 2003.

FERLAMPIN-ACHER Christine, *Fées, bestes et luitons, Croyances et merveilles dans les romans français en prose (XIII<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, PUPS (Traditions et Croyances), 2002.

FLEURIOT Léon, *Dictionnaire des gloses en vieux bretons*, Paris, Klincksieck, 1964.

FLEURY Jean, *Littérature orale de la Basse-Normandie, Hague et Val de Saire*, Paris, Maisonneuve, 1883.

FLÛTRE Louis-Ferdinand, *Tables des noms propres avec toutes leurs variantes figurant dans les romans du Moyen Âge écrits en français ou en provençal et actuellement publiés ou analysés*, Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 1962.

FORBES Thomas R., « The Social History of the Caul », *Yale Journal of Biology and Medicine*, 25, 1953, p. 495-508.

FOUGÈRES Charles, « Le parler et les traditions populaires de Gennes-sur-Seiche (Ille et Vilaine), partie 2 (Les traditions populaires) », *Annales de Bretagne*, 1895-1896, p. 648-664.

- FOULET Lucien, « Marie de France et les lais bretons », *ZrPh* 29, 1905, p. 19-56.
- FOURRIER Anthime, « La ‘comtesse Yolent’ de Guillaume de Palerne », *Études de langue et de littérature du Moyen Âge offerte à Félix Lecoy par ses collègues, ses élèves et ses amis*, Paris, Champion, 1973, p. 115-123.
- FRANZ (von) Marie-Louise, *Die Visionen des Niklaus von Flüe*, Einsiedeln, Daimon, 2010.
- FRAPPIER Jean, *Amour courtois et Table Ronde*, Genève, Droz, 1973.
- FRAZER J. Georges, *Totemism*, Edinburgh, Adam & Charles Black, 1887.
- FROMENT Antoine, *Essais*, Grenoble, Édouard Allier, 1868.
- GAFFIOT Félix, *Dictionnaire Latin-Français*, éd. dir. Pierre FLOBERT, Paris, Hachette, 2000.
- GAIGNEBET Claude, *A plus hault sens, l'ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.
- GAILLARD-SEUX Patricia, « Rites magiques néfastes à l'accouchement d'après les sources de l'époque romaine impériale », in Véronique BOUDON-MILLOT, Véronique DASEN et Brigitte MAIRE (dir.), *Femmes en médecine, en l'honneur de Danielle Gourevitch*, Paris, De Boccard, 2008, p. 61-73.
- GAMILLSCHEG Ernst, *Etymologisches Wörterbuch der Französischen Sprache*, Heidelberg, Carl Winter, 1969.
- GAUCHER Elisabeth, *Robert le Diable : Histoire d'une légende*, Paris, Champion, 2003.
- GERNET Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion (Champs), 1976.
- GINGRAS Francis, *Érotisme et merveilles*, Paris, Champion, 2002.
- GINZBURG Carlo, *Les Batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, trad. Giordana CHARUTY, Paris, Flammarion (Champs Histoire), 2010.
- GINZBURG Carlo, *Le Sabbat des sorcières*, trad. Monique AYMARD, Paris, Gallimard (Nrf, Bibliothèque des Histoires), 1992.
- GÎRBEA Catalina, « De Girflet à Jaufré ou le possible apport provençal dans le devenir d'un personnage arthurien », in Radu TOMA et Norbert DODILLE (orgs.), *L'entre-deux-langues*, Université de Bucarest, Université de la Réunion, Bucarest, les 13-14 mai 2005.
- GODEFROY Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> siècle au XV<sup>e</sup> siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1982.
- GOULLET Monique, « Les vies de saint Gengoul, époux et martyr », in M. LAUWERS, *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 235-263.
- GONDREUX Anne, « Cutis ou pellis : les dénominations médiolatines de la peau humaine », *Micrologus*, XIII, « La pelle umana » 2005, p. 113-130.

- GOUTTEBROZE Jean-Guy, « Le passage d'Arthur en Avalon selon l'*Historia Regum Britanniae* et le *Roman de Brut*. Une disparition bien discrète », in Claude LETELLIER et Denis HÜE, *Le Roman de Brut, entre mythe et histoire. Actes du colloque de Bagnoles de l'Orne (septembre 2001)*, Orléans, Paradigme, 2003, p. 46-68.
- GRAMBO Ronald, « Magical riding in norwegian formulas. A Contribution to the Understanding of Archaic Soul Conceptions », in Ingo SCHNEIDER (dir.), *Europäische Ethnologie und Folklore im internationalen Kontext, Festschrift für Leander Petzoldt zum 65. Geburtstag*, Frankfurt/Berne, Lang, 1999. p. 445-452.
- GREIMAS Algirdas Julien, *Grand dictionnaire. Ancien français*, Paris, Larousse, 2007.
- GREIMAS Algerdis Julien, KEANE T. M., *Dictionnaire du Moyen Français*, Paris, Larousse, 1952.
- GRIMAL Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1951.
- GRIMM Wilhelm, « Die mythische Bedeutung des Wolfes », *ZfDA*, 12, 1861, p. 203-228.
- GRIMM Wilhelm, *Deutsche Mythologie*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1968.
- GRIMM Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, t. 14, Leipzig, Hirzel, 1960.
- GRISWARD Joël, « Froissart et la nuit du loup-garou », in Jean LAFOND, C. BALAVOINE, P. LAURENS (dir.), *Le Modèle à la Renaissance*, Paris, VRIN (L'oiseau de Minerve), 1986, p. 21-34.
- GUÐMUNDSDÓTTIR Aðalheiður, « The Werewolf in Medieval Icelandic Literature », *Journal of English and Germanic Philology*, 2007, p. 277-303.
- GUERREAU-JALABERT Anita, *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Genève, Droz, 1992.
- GUILLAUME Astrid, « Dieu, le diable et... les loups/garous. Sémiotiques des représentations médiévales », in Florence BAYARD et Astrid GUILLAUME (dir.), *Formes et difformités médiévales en hommage à Claude Lecouteux*, Paris, PU Paris-Sorbonne, 2010, p. 205-220.
- GUIZARD-DUCHAMP Fabrice, « Le loup, l'évêque et le prince au haut Moyen Âge entre préoccupations pastorales et volonté d'ordre », in Fabrice GUIZARD-DUCHAMP (dir.), *Le Loup en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Valenciennes, PU Valenciennes, 2009, p. 41-51.
- GUYÉNOT Laurent, *La mort féérique, anthropologie du merveilleux XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, Galimard (Nrf, Bibliothèque des Histoires), 2011.
- GUYONVARCH Christian-Joseph, *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris, Payot & Rivages (Bibliothèque Scientifique Payot), 1997.
- GUYONVARCH Christian-Joseph, « Les *volcae* celtiques, l'irlandais *olc* 'mauvais, méchant' et le nom du loup en indo-européen », *Ogam*, 21, 1969, p. 337-350.

GUYONVARCH Christian-Joseph, « La pierre, l'ours et le roi : gaulois ARTOS, irlandais *art*, gallois *arth*, breton *arzh*, le nom du roi Arthur. Notes d'étymologie et de lexicographie gauloise et celtique », *Celticum*, 16, 1967, p. 215-238.

GWYNN E. J., *The Metrical Dindsenchas* III, Dublin, Hodges / Figgis, 1903-1935.

HABETS Joannes Josephus, « Middeleeuwsche Klokken en klokinschiften in het bisdom von Roermond », *Publications de la société historique et archéologique dans le duché de Limbourg*, 5, 1868, p. 313-346.

HALNA-KLEIN Elisabeth, « Sur les traces du lynx », *Médiévales* 28, 1995, p. 119-128.

HANUŠ J. J., « Die Wärwölfe oder Vlkodlaci », *Wolfs Zeitschrift für deutsche Mythologie*, IV, 1859, p. 193-201.

HARF-LANCNER Laurence, « La merveille donnée à voir : la chasse fantastique et son illustration dans le livre III des *Chroniques* de Froissart », *Revue des langues romanes*, 100, 1996, p. 91-110.

HARF-LANCNER Laurence, « La métamorphose illusoire. Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou », *Annales ESC*, 40, 1985, p. 208-226.

HARF-LANCNER Laurence, *Les Fées au Moyen Age : Morgane et Mélusine, la naissance des fées*, Genève, Slatkine (NBMA), 1984.

HARF-LANCNER Laurence, « La chasse au blanc cerf dans le *Meliador* : Froissart et le mythe d'Actéon », in Jacques DE CALUWÉ, Jeanne WATHELET-WILLEM et Juliette DE CALUWÉ-DOR (dir.), *Mélanges Charles Foulon*, t. 2, Liège, Association des romanistes de l'Université de Liège, (*Marche Romane*, 30) 1980, p. 143-152.

HARF-LANCNER Laurence, POLINO Marie-Noëlle, « Le Gouffre de Satalie : Survivances médiévales du mythe de Méduse », *Le Moyen Âge*, 94, 1998, p. 73-101.

HEIDE Eldar, « Spirits through respiratory passages », in John MCKINNELET alii (dir.), *The Fantastic in Old Norse / Icelandic Literature. Sagas and the British Isles. Preprint Papers of the 13<sup>th</sup> International Saga Conference*, Durham and York, 6th-12th August, Durham, University of Durham, 2006, p. 350-58.

HEIDE Eldar, *Gand, seid og åndevind*, Université de Bergen, 2006.

HERSART DE LA VILLEMARQUÉ Théodor (éd. et trad.), *Barzaz-breis : chants populaires de toute la Bretagne*, t. 2, Paris, A. Franck, 1846.

HERTZ Wilhelm, « *Der Werwolf* », *Beitrag zur Sagengeschichte*, Stuttgart, A. Kröner, 1862.

HILTMANN Heiko, « ‚Guter Wolf-böser‘ : Die Ambivalenz norröner Wolfsbilder und ihrer persönlichkeitsstiftenden Funktion im europäischen Vergleich », in Miorita ULRICH, Dina DE RENTHIS (dir.), *Animalia in Fabula Interdisziplinäre Gedanken über das Tier in der Sprache, Literatur und Kultur*, Bamberg, University of Bamberg Press, 2013, p. 143-174.

HILY Gaël, *Le dieu celtique Lugus*, Rennes, CRBC – Université Rennes II (Tir), 2012.

HOEPPFNER Ernest, *Les lais de Marie de France*, Paris, Nizet, 1971.

HOEPPFNER Ernest, *Le troubadour Peire Vidal, sa vie, son œuvre*, Paris, les Belles Lettres, 1961.

HOEPPFNER Ernest, « The Bretons Lais », in Roger Sherman LOOMIS (dir.), *Arthurian Literature in the Middle Age*, Oxford, Clarendon, 1959, p. 112-121.

HOEPPFNER Ernest, « La géographie et l'histoire dans les *Lais* de Marie de France », *Romania*, 56, 1930, p. 1-32.

HÖCK Alfred, « Bemerkungen zum 'Werwolf' nach hessischen Archivalien », *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung*, 18, 1985, p. 71-75.

HOWARD J. A., « Der Bärmuttersegen wieder entdeckt », *ZfdA*, 108, 1979, p. 252-258.

HUBAUD SADOUL Sarbara, *Le loup-garou dans la littérature française et anglo-saxonne*. Thèse de doctorat préparée sous la direction de Jean Gillet et soutenue à Paris 3 en 1996. Non publiée.

HÜE Denis, « Marie de France exemplaire ». *Rémanences, Mémoire de la forme dans la littérature médiévale*, Paris, Honoré Champion (Essais sur le Moyen Âge 45), 2010, p. 237-248.

HÜE Denis, « De quelques transformations animales », in *Actes du colloque du CUERMA 1998, Senefiance*, 42, 1999, p. 233-253.

HÜE Denis et FERLAMPIN-ACHER Christine (dir.), « *Monde et l'Autre Monde, Actes du colloque arthurien de Rennes (8-9 mars 2001) (Le)* », Orléans, Paradigme (Medievalia), 2002.

HUGHES A. J., « On substantiating indo-european \**WŁK<sup>H</sup>OS* "wolf" in celtic, continental and insular », *Etudes Celtiques*, 38, 2012, p. 165-173.

HUGUET Edmond, *Dictionnaire de la langue française du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Didier, 1961.

HUNZINGER Christine, « Des enfants avalés : ventres et progénitures divines dans la Théogonie d'Hésiode », in Sandrine DUBEL et Alain MONTANDON (dir.), *Mythes sacrificiels et ragouûts d'enfants*, Clermont-Ferrand, PU Blaise Pascal (Mythographies et sociétés), p. 37-63.

IMBS Paul, *Trésor de la Langue française*, t. 4, Paris, éditions du CNRS, 1975.

IVANČIK Askold, « Les guerriers chiens. Loups-garous et invasions scythes en Asie Mineure », *RHR*, CCX/3, 1993, p. 305-329.

JACOBY Michael, « Wargus, vargr, „Verbrecher“, „Wolf“, eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung », *Acta Universitatis Upsaliensis*, 12, 1974.

JACQUART Danielle, THOMASSET Claude, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1985.

JACQUES-LEFEVRE Nicole, « Le loup-garou : un animal philosophique ? », in Giuseppe DI STEFANO, Rose M. BIDLER (dir.), *Le Bestiaire Le Lapidaire La Flore, Actes du Colloque in-*

ternational, Université McGill Montréal, 7-8-9 octobre 2002, Montréal, Editions CERES, 2004-2005 (*Le Moyen Français* 55/56), p. 69-84.

JAMES-RAOUL Danièle, *La parole empêchée dans la littérature arthurienne*, Paris, Champion, 1997.

JAMES-RAOUL Danièle, « La femme maléfique dans la littérature romanesque de la fin du Moyen Âge », in Nathalie NABERT (dir.), *Le mal et le diable, leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 11-33.

JOISTEN Charles, *Êtres fantastiques de Savoie : patrimoine narratif du département de la Savoie*, éd. préparée par Alice JOISTEN et Nicolas ABRY, Grenoble, Musée Dauphinois, 2009.

JOISTEN Charles, *Êtres fantastiques du Dauphiné : patrimoine narratif du département des Hautes-Alpes*, éd. préparée par Nicolas ABRY et Alice JOISTEN, Grenoble, Musée Dauphinois, 2006.

JOISTEN Charles, *Êtres fantastiques du Dauphiné, patrimoine narratif de l'Isère*, éd. préparée par Nicolas ABRY et Alice JOISTEN, Grenoble, Musée Dauphinois, 2005.

JOISTEN Charles, *Les êtres fantastiques dans le folklore de l'Ariège*, Portet-sur-Garonne, Lou-batières (Pyrénées), 2000.

JOISTEN Charles, CHANAUD Robert et JOISTEN Alice, « Les loups-garous en Savoie et Dauphiné », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1/4, *Êtres fantastiques dans les Alpes. Recueil d'études et de documents en mémoire de Charles Joisten (1936-1981)* 1992, p. 17-182.

KAPPLER Claude-Claire, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*, Paris, Payot et Rivages, 1999.

KEITH Roberts, « Eine Werwolf-Formel, Eine kleine Kulturgeschichte des Werwolfs » in Ulrich MÜLLER et Werner WUNDERLICH (dir.), *Dämonen, Monster, Fabelwesen (Mittelaltermythen Band 2)*, St-Gallen, Fachverlag für Wissenschaft und Studium GMBH, 1999, p. 565-581.

KIRBY Smith F., « An historical story of the Werewolf in Literature », *PLMA*, XI/1, 1874, p. 1-42.

KITTREDGE George Lyman, *Arthur and Gorlagon*, Boston, Gynn & Company Publishers, 1903.

KLUGE Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Strassburg, Karl Trübner, 1899.

KÖBLER Gerhard, *Althochdeutsches Wörterbuch*  
[<http://www.koeblergerhard.de/ahdwbhin.html>].

KOSSAIFI Christine, « Aux origines Mythiques de l'Arcadie. La symbolique du sacrifice d'Arcas par Lycaon », in Sandrine DUBEL et Alain MONTANDON (dir.), *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*, Clermont-Ferrand, PU Blaise Pascal (Mythographies et sociétés), p. 101-123.



- KRAPPE Alexander Haggerty, « Arthur and Gorlagon », *Speculum*, 8, 1933, p. 209-222.
- KRAUSS Friedrich Salomo, *Sitte und Brauch der Südslaven*, Wien, Alfred Hölder, 1885.
- KRISTENSEN Eval Ta De l'art antique ng, *Danske Sagn*, Århus, Jacob Zeuners Bogtrykkerri, 1893.
- LABBÉ Alain, « Le vêtement déchiré et l'ensauvagement par la forêt dans quelques textes médiévaux », in *Le Nu et le Vêtu au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Actes du 25<sup>e</sup> colloque du CUER MA 2-3-4 mars 2000, *Sénéfiance* 47, 2001, p. 203-216.
- LACHIN Giosuè, « Bisclavret, Melion, Gorlagon », in *L'immagine riflessa, I lais e l'arte del racconto*, Edizioni dell'Orso II, 1993.
- LAMBERT Louis, *Contes populaires de Languedoc*, Montpellier, C. Coulet, 1899.
- LANGE Gunda S., *Nibelungische Intertextualität. Generationenbeziehungen und genealogische Strukturen in der Heldenepik des Spätmittelalters*, Berlin / New York, W. de Gruyter, 2009.
- LA PIALE Jean (de), « Croyances et superstitions », *Almanach des veillées limousines, Armana lemouzi*, I, 1810.
- LASSON Émilie, *Superstitions médiévales : une analyse d'après l'exégèse du premier commandement d'Ulrich de Pottenstein*, Paris, Champion, 2010.
- LAURENCE Pierre, « 'Ils finiront par nous bouffer' : enquêtes contemporaines sur la mémoire du loup en Cévennes », *Le Monde alpin et rhodanien, La fait du loup*, 1-3/2002, p. 179-198.
- LAURENT Sylvie, *Naître au Moyen Âge*, Paris, Le Léopard d'Or, 1989.
- LAZAR Moshé, *Amour courtois et « fin'amors » dans la littérature du XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Klincksieck, 1964.
- LECLERCQ-MARX Jacqueline, « La localisation des peuples monstrueux dans la tradition savante et chez les *illitterati* (VII<sup>e</sup> – VIII<sup>e</sup> siècles). Une approche spatiale de l'Autre », *Studium Medievale*, 3, 2010, p. 43-62.
- LECLERCQ-MARX Jacqueline, « De l'art antique à l'art médiéval. À propos des sources du bestiaire carolingien et de ses survivances à l'époque romane », *Gazette des beaux-arts*, 113, 1989, p. 61-66.
- LECŒUR Jules, *Esquisses du Bocage Normand*, Brionne, Gérard Monfort Éditeur, 1979.
- LECOUTEUX Claude, *Les monstres dans la littérature allemande du Moyen Âge. Contribution à l'étude du merveilleux médiéval*, Besançon, La Völva, 2016.
- LECOUTEUX Claude, « Wieland le forgeron, les serpents et la magie », *Nouvelle École*, 63-64, 2014, p. 151-157.
- LECOUTEUX Claude, « Cloches et clochettes : lexique, croyances et magie », in Fabienne POMEL (dir.), *Cloches et horloges dans les textes médiévaux*, Rennes, PUR, 2012, p. 109-126.

LECOUTEUX Claude, « La Sirène dans l'Antiquité classique et au Moyen Âge », in Clément SAMBO, Bernard TERRAMORSI, *Les filles des eaux dans l'Océan Indien. Mythes, récits, représentations*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 27-51.

LECOUTEUX Claude, *Elle courait le garou, Lycanthropes, hommes-ours, hommes-tigres, une anthologie*, Paris, José Corti, 2008.

LECOUTEUX Claude, *Dictionnaire de mythologie germanique*, Paris, Imago, 2007.

LECOUTEUX Claude, *Mondes parallèles, l'univers des croyances du Moyen Âge*, Paris, Champion (CCE), 2007.

LECOUTEUX Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age, Histoire du Double*, Paris, Imago, 2005.

LECOUTEUX Claude, « Les marches de l'au-delà », Daniel JAMES-RAOUL, Olivier SOUTET (dir.), *Par les mots et les textes. Mélanges offerts à Claude Thomasset*, Paris, PUPS, 2005, p. 483-492.

LECOUTEUX Claude, « Lamia ou les métamorphoses d'un croquemitaine féminin au Moyen Âge », in E. MOSER-KARAGIANNIS (dir.), *Kaniskion Philiias, Mélanges Michel Saunier*, Athènes, 2003, p. 51-61.

LECOUTEUX Claude, *Eine Welt im Absents*, Dettelbach, J. H. Röhl, 2000.

LECOUTEUX Claude, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, Paris, PUPS (Traditions et Croyances), 1999.

LECOUTEUX Claude, *Histoire des vampires. Autopsie d'un mythe*, Paris, Imago, 1999.

LECOUTEUX Claude, *Au-delà du merveilleux, essai sur les mentalités du Moyen Âge*, Paris, PU Paris-Sorbonne, 1998.

LECOUTEUX Claude, « Le Loup-garou », *Parlure* 12-13, 1998, p. 6-13.

LECOUTEUX Claude, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1997.

LECOUTEUX Claude, *Mélusine et le chevalier au cygne*, Paris, Imago, 1997.

LECOUTEUX Claude, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1996.

LECOUTEUX Claude, *Charmes, conjurations et bénédictions. Lexique et formules*, Paris, Champion, 1996.

LECOUTEUX Claude, *Démons et Génies du terroir au Moyen Age*, Paris, Imago, 1995.

LECOUTEUX Claude, « Siegfrieds Jugend : Überlegungen zum mythischen Hintergrund », *Euphorion*, 89, 1995, p. 221-227.

LECOUTEUX Claude, « Der Mensch und der Raum am Beispiel der altnordischen Literatur », *Euphorion* 85, 1991, p. 224-234.

LECOUTEUX Claude, « Le *Merwunder* : contribution à l'étude d'un concept ambigu (II) », *Études Germaniques*, 45, 1990, p. 1-9.

LECOUTEUX Claude, « Le Double, le Cauchemar, la Sorcière », *Études Germaniques*, 172, 1988, p. 395-405.

LECOUTEUX Claude, « Der Bilwiz, Überlegungen zu seiner Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte », *Euphorion*, 82, 1988, p. 238-250.

LECOUTEUX Claude, « Voir loup et loup-garou, quelques remarques », *Mythologie Française*, 143, 1986, p. 64-68.

LECOUTEUX Claude, « Notes sur le loup-garou », *Bulletin de la Société de Mythologie Française*, 136, 1985, p. 10-25.

LECOUTEUX Claude, « Nicchus, Nix », *Euphorion*, 78, 1984, p. 280-8.

LECOUTEUX Claude, « Hagazussa-Striga-Hexe », *Études Germaniques*, 38, 1983, p. 161-178.

LECOUTEUX Claude, « Paganisme, christianisme et merveilleux », *Annales ESC*, 4, 1982, p. 700-716.

LECOUTEUX Claude, « Les Cynocéphales. Etude d'une tradition tératologique de l'Antiquité au XII<sup>e</sup> siècle », *Cahiers de civilisation médiévale* 94, Avril-Juin 1981, p. 117-128.

LECOUTEUX Claude, « Le *Merwunder* : contribution à l'étude d'un concept ambigu », *Études Germaniques*, 32, 1977, p. 1-11.

LECOY Félix, « Un épisode du *Protheselaus* et le conte du mari trompé », *Romania*, 76, 1955, p. 475-518.

LE DIBERDER Yves, « Bugul-Nôz et Loup-Garou », *Annales de Bretagne*, 28/4, 1912, p. 559-584.

LEGGE Domenica, « Le problème des folies aujourd'hui », in *Mélanges Jeanne Lods*, Paris, ENSJF, 1978, p. 371-377.

LE GOFF Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil (Point Histoire), 1985.

LE GOFF Jacques, « Une collecte ethnographique en Dauphiné au début du XIII<sup>e</sup> siècle ». *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard (Nrf, Bibliothèque des histoires), 1985, p. 40-56.

LEGROS Huguette, « La folie de *Robert le Diable*, réécriture et spécificité », in Laurence MATHÉY-MAILLE et Huguette LEGROS (dir.), *La légende de Robert le Diable du Moyen Âge au XX<sup>e</sup> siècle (Medievalia 75)*, 2010, p. 151-174.

LEGROS Huguette (dir.), « *Remembrances et Resveries*, Mélanges Jean Batany », Orléans, Paradigme (Medievalia), 2006.

LEGUILLOUX Martine, *Le cuir et la pelleterie à l'époque romaine*, Paris, Errance (Collection des Hespérides), 2004.

LEJEUNE Rita, « Ce qu'il faut croire des biographies provençales : La louve de Pennautier », *Le Moyen Âge XLIX*, 1939, p. 233-249.

LE MENN Gwennole, « Les croyances populaires dans quelques textes bretons (XV<sup>e</sup> – XVII<sup>e</sup> siècles) », in Sophie CASSAGNES-BROUQUET, Amaury CHAUOU, Daniel PICHOT et Lionel ROUSSELOT (dir.), *Religion et Mentalités au Moyen Âge, Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, PU Rennes (Histoire), 2003, p. 427-435.

LE NAN Frédérique, *Le secret dans la littérature narrative arthurienne (1150-1250) « Du lexique au motif »*, Paris, Champion (NBMA), 2002.

LE QUELLEC Jean-Loïc, « Saint-Christophe au risque des galipotes », *Mythologie Française*, 223, 2008, p. 21-39.

LE QUELLEC Jean-Loïc, « Courir la galipote, du Poitou à l'Arcadie », in Daniel LODDO et Jean-Noël PELEN (dir.), *Êtres fantastiques des régions de France*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 79- 144.

LE QUELLEC Jean-Loïc, « Cynocéphales et Pentecôte », in Georges Bertin et Marie-Claude Rousseau (dir.), *Pentecôte, de l'intime au social*, Siloë / Université Catholique de l'Ouest, Laval / Nantes, 1997, p. 415-433.

LEUBUSCHER Rudolf, *Ueber die Wehrwölfe und die Thierverwandlungen im Mittelalter, Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie*, Berlin, G. Reimer, 1850.

LEVY-GIRES Noëlle, « Femmes coupables, espace et temps dans l'imaginaire médiéval », in Daniel JAMES-RAOUL, Olivier SOUTET (dir.), *Par les mots et les textes. Mélanges offerts à Claude Thomasset*, Paris, PUPS, 2005, p. 493-504.

LEXER Mathias, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1872-1878.

LIESTØL Aslak, « Runer frå Bryggen », *Viking : Tidsskrift for norrøn arkeologi*, 27, 1964, p. 5-53.

LOICQ Jean, « Vie religieuse en Gaule. Héritage celtique et courants méditerranéens », *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve), 11, 2006, [<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/>].

LOTH Joseph, « Le lai du *Bisclavret*, le sens de ce nom et son importance », *Revue Celtique*, 44, 1927, p. 300-307.

LOTH Joseph, « Le dieu Lug, la Terre-Mère et les Luges », *Revue Archéologique*, 2, 1914, p. 205-230.

LOREY Elmar, « Das Werwolfsstereotyp als instabile Variante der Hexenprozesse », *Nassauische Annalen* 112, 2001, p. 135-176.

LOREY Elmar, *Wie der Werwolf unter die Hexen kam, Zur Genese des Werwolfprozesses*. (<http://www.elmar-lorey.de/werwolf/genesetexte.htm>)

LOZZI GALLO Lorenzo, « On the Interpretation of *ialuns* the Norwegian Runic Text B 257 », *Arkiv för nordisk filologi*, 116, 2001, p. 135-151.

MACHABEY-BESANCENEY Claude, *Le « martyr d'amour » dans les romans en vers de la seconde moitié du douzième à la fin du treizième siècle*, Paris, Champion, 2012.

MACLEOD Mindy, MEES Bernard, *Runic Amulets and Magic Objects*, Woodbridge, The Boydell Press, 2006.

MAINOLDI Carla, *L'image du chien et du loup dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris, Orphrys, 1984.

MAIRE Brigitte, « *Gynaecia Muscionis*. Réincarnation des Γυναικεῖα de Soranos ou naissance d'un traité ? », in Véronique DASEN (dir.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre-1<sup>er</sup> décembre 2001*, Fribourg / Göttingen, *Orbis Biblicus et Orientalis*, 203, 2004, p. 317-323.

MALONE Kemp, « Rose & Cypress », *PMLA*, 42/2, 1928, p. 397-446.

MARANDA Pierre et KÖNGÄS MARANDA Elli, « Le crâne et l'utérus, deux théorèmes nord-malaitains », in Jean POUILLON et Pierre MARANDA (dir.), *Echanges et communications, mélanges offerts à Claude-Lévi-Strauss à l'occasion de son 60<sup>e</sup> anniversaire*, Paris, Mouton, 1970, p. 829-861.

MAROLD Edith, « Egill und Ölrún – ein vergessenes Paar der Heldendichtung », *Skandinavistik*, 26, 1996, p. 1-19.

MARTIN Jean-Pierre, « Le personnage de Rainouart, entre épopée et carnaval », in *Comprendre et aimer la chanson de geste (À propos d'Aliscans)*, Feuillet de l'ENS Fontenay-St Cloud, 1994, p. 63-86.

MARX Jean, *La légende arthurienne et le Graal*, Genève, Slatkine, 1996.

MASTROCINQUE Attilio, *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, Paris, Editions de la BNF, 2014.

MEISSNER Rudolf, *Die Kenningar der Skalden, ein Beitrag zur skaldischen Poetik*, Bonn/Leipzig, Kurt Schroeder, 1921.

MÉNAGER Céline, « Dans la chambre de l'accouchée : quelques éclairages sur le déroulement d'une naissance au Moyen Âge », *Questes*, 27, 2014, p. 35-45

MÉNARD Philippe, « Les histoires de loups-garous », *Travaux de Littérature* 17, 2004, p. 98-117 [réédition de l'article de 1986, avec quelques changements].

MÉNARD Philippe, « Les lutins dans la littérature médiévale », in Jean DUFOURNET (dir.), *Si on a parlé par moult vertu. Mélanges de littérature médiévale offerts à Jean Subrenat*, Paris, Champion, 2000, p. 379-392.

MÉNARD Philippe, *Les lais de Marie de France*, Paris, PUF (littératures modernes), 1997 (3<sup>e</sup> édition).

MÉNARD Philippe, « Le dit de Chicheface, à l'origine d'une tradition folklorique », in Dominique VIGNAU (dir.), « *Imprimer au cœur d'homme fermeté d'espérance* », *Moyen Age et Re-*

naissance, *Hommage au Professeur François Rouy*, Nice, Publications de la Faculté de lettres, 1995, p. 75-90.

MÉNARD Philippe, « Les histoires de loups-garous au Moyen Age », in *Symposium in Honorem Martin de Riquer*, Barcelone, Quaderns Crema, 1986, p. 209-238.

MÉNARD Philippe, « Sur le Noël, morte saison, Que les loups se vivent de vent », in Jean-Marie D'HEUR et NICOLETTA CHERUBINI (dir.), *Études de philologie romanes et d'histoire littéraire offertes à Jules Horrent*, Liège, s. i, 1980, p. 309-315.

MERDRIGNAC Bernard, « Les loups, saint Guénolé et son double », in Sophie CASSAGNES-BROUQUET, Amaury CHAUOU, Daniel PICHOT et Lionel ROUSSELOT (dir.), *Religion et Mentalités au Moyen Âge, Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*, PU Rennes (Histoire), 2003, p. 457-465.

MERDRIGNAC Bernard, « Le saint et les loups dans l'hagiographie bretonne du Moyen Âge », *Ollodagos*, XVI, 2001-2002, p. 195-229.

MESNIL Marianne, « Un cycle saisonnier pour les errances de l'âme : le loup-garou. De la Wallonie à l'Europe » in *Studium et Museum. Mélanges Edouard Rémouchamps t.1*, Liège, Editions du Musée de la vie wallonne, 1996, p. 309-322.

METSVAHI Merili, « Estonian werewolf legends collected from the island of Saaremaa », in Hannah PRIEST (dir.), *She-wolf. A cultural history of female werewolves*, Manchester, Manchester University Press, 2015, p. 24-40.

METSVAHI Merili, « Die Frau als Werwölfin (AT 409) in der estnischen Volkstradition », in Willem DE BLECOURT, Christa Agnes TUCZAY (dir.), *Tierverwandlungen. Codierungen und Diskurse*, Tübingen, Francke Verlag, 2011, p. 193-219.

METSVAHI Merili, « Werwolfprozesse in Estland und Livland im 17. Jahrhundert. Zusammenstöße zwischen der Realität von Richtern und Bauern », in Jürgen BEYER, Reet HIEMÄE (dir.), *Folklore als Tatsachenbericht*, Tartu, Eesti Kirjandusmuuseum, 2001, p. 175-184.

MEUNIER René, « Le fonds auvergnat, provençal et alpestre dans les *Récréation Impériales* de Gervais de Tilbury et le *Récréatoire morale* de Pierre Besuire », *Annales de l'Université de Poitiers*, 1948-1954, p. 151-161.

MEURGER Michel, « Les félins exotiques dans le légendaire français », *Communications*, 52, 1990, p. 175-196.

MEYER Kuno, *Death-Tales of the Ulster Heroes*, Dublin, Hodges & Figgis (Todd Lectures Series), 1906.

MEYER-MATHEIS Vera, *Die Vorstellung eines Alter Ego in Volkserzählungen*, Thèse Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg-im-Breisgau, date de soutenance : 04. 01. 1974.

MILIN Gaël, « Légende hagiographique et contes de loup-garou aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles : la *Vita Ronani* et ses référents culturels », in *Saint Ronan et la Troménie, Actes du colloque international du 28-30 avril 1989*, Locronan, J.-Y. Nicot, 1995.

MILIN Gaël, « Le bon chevalier loup-garou et la mauvaise femme : l'histoire de Sir Marrok dans *La Morte d'Arthur* de Thomas Malory », *Le Moyen Age*, 100/1, 1994, p. 65-80.

MILIN Gaël, « Pour une ethnologie d'*Arthur et Gorlagon* », *Kreis*, 2, 1993, p. 163-199.

MILIN Gaël, *Les chiens de Dieu. La représentation du loup-garou en Occident (XI<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècles)*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique (Cahiers de Bretagne Occidentale 13), 1993.

MILIN Gaël, « La *Vita Ronani* et les contes de loups-garous aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », *Le Moyen Age*, 97/2, 1991, p. 259-273.

MITCHELL Stephen, *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Age*, Philadelphia / Oxford, University of Pennsylvania Press, 2011.

MOISAN André, *Répertoire des noms propre de personnes et de lieux cités dans les chansons de geste françaises et les œuvres étrangères dérivées*, t. 1, Genève, Groz, 1986.

MOLLE Jose Vincenzo, « La nudité et les habits du « garulf » dans *Bisclavret* (et dans d'autres récits de loups et de louves) », *Le Nu et le Vêtu au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)*, Actes du 25<sup>e</sup> colloque du CUER MA 2-3-4 mars 2000, (*Sénéfiance*, 47) 2001, p. 255-269.

MOLLENAUER Lynn, « Caul », in Richard M. GOLDEN (dir.), *Encyclopedia of Witchcraft, the western tradition*, vol. 1, Denver/Oxford, ABC-Clio, 2006, p. 175-176.

MONAGAN Patricia, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, New York, Facts On Files, 2004.

MONTAIGLON (DE) Anatole, *Recueil de poésies françaises des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles morales, facétieuses, historiques*, t. 2, Paris, P. Jannet, 1855.

MORICET Marthe, « Récits et contes des veillées normandes », *Cahiers des Annales de Normandie*, II, 1963, p. 3-210.

MORICET Marthe, « Le *Varou* », *Annales de Normandie*, Année II/1, 1952, p. 73-82.

MULLER Sylvie, « De Bláthnaid à Blodeuwedd ou de la femme fleur à la femme adultère », *Ollodagos*, VII, 1994-1995, p. 192-221.

MÜLLENHOFF Karl, *Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg*, Kiel, Schwerssche Buchhandlung, 1845.

MÜLLER Aloys, « Ein mit hebräischen Buchstaben niedergeschriebener deutscher Segen gegen die Bärmutter », *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, I, 1876, p. 473-478.

MÜLLER Gunter, *Studien zu den theriophoren Personennamen der Germanen*, Cologne, Vienne, Böhlau, (*Niederdeutsche Studien XVII*), 1970.

MÜLLER Gunter, « Zum Namen Wolfhetan », *Frühmittelalterliche Studien I*, 1967, p. 200-212.

- NILSSON Martin N., « Les Luperques », *Latomus*, 15, 1956, p. 133-136.
- NIPPGEN Joseph, « Le loup-garou dans les superstitions des Slaves méridionaux », *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, 19, 1924, p. 269-272.
- NISARD Charles, *Curiosités de l'étymologie française*, Paris, Hachette, 1863.
- NOACCO Cristina, « La métamorphose dans les récits brefs du xiie siècle. Une matrice narrative », in Francis GINGRAS (dir.), *Motifs merveilleux et poétique des genres au Moyen Âge*, Paris, Garnier (Rencontres), p. 421-435.
- NOACCO Cristina, *La Métamorphose dans la littérature médiévale française des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Rennes, PU Rennes (Interférences), 2008.
- NOBEL Pierre, *Formes et Figures du religieux au Moyen Âge*, Besançon, PU Franco-Comtoises, 2002.
- OATES Caroline, « Démonologues et lycanthropes », in Laurence HARF-LANCNER (éd.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, Paris, Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles, 1985, p. 71-105.
- OLIPHANT Samuel Grant, « The Story of the Strix : Isidorus and the Glossographers », *TaPhA*, 45, 1914, p. 49-63.
- OLIPHANT Samuel Grant, « The Story of the Strix : Ancient », *TAPhA*, 44, 1913, p. 133-149.
- OLSEN L. T., « Charms and prayers in medieval medical theory and practice », *Society for Social History of Medicine* 16, 2003, p. 343-366.
- ORTALLI Gherardo, « Animal exemplaire et culture de l'environnement : permanences et changements », in Marie Anne POLO DE BEAULIEU et Jacques BERLIOZ, *L'animal exemplaire au Moyen Âge, V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, PU Rennes, 1999, p. 41-50.
- OSTORERO Martine, *Le diable au sabbat, littérature démonologique et sorcellerie (1440-1460)*, Sismel, Edizioni del Galluzzo (Micrologus' Library 38), 2011.
- OTTEN Charlotte, *A lycanthropy Reader : Werewolves in western culture*, New York, Dorset Press, 1989.
- PAPAIKONOMOU Irina-Despina et HUYSECOM-HAXHI Stéphanie, « Du placenta aux figes sèches : mobilier funéraire et votif à Thasos », *Kernos*, 22, 2009, p. 133-158.
- PASTOUREAU Michel, « Pourquoi tant de lions dans l'Occident médiéval ? », *Micrologus*, VIII/1 (*Il mondo animale*), 2000, p. 11-30.
- PASTOUREAU Michel, « Qui est le roi des animaux ? », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 15<sup>e</sup> congrès « Le monde animal et ses représentations au Moyen Âge (XI<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> siècles)*, Toulouse, 1984, p. 133-142.
- PATERA Maria, « Comment effrayer les enfants : le cas de Mormô / Mormolukê et du *mormolukeion* », *Kernos*, 18, 2005, p. 371-390.



PAUPERT Anne, *Les fileuses et le clerc. Une étude des Évangiles des Quenouilles*, Paris, Champion ; Genève, Slatkine, 1990.

PERABO Lyonel, « Shape-shifting in Old Norse-Icelandic Literature », *Roda da Fortuna, Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval*, VI/1, 2017, p. 135-58.

*La Petite Fille épargnée par les louveteaux*, trad. et présentation sous la direction de Jacques BERLIOZ, Claude BRÉMOND, Catherine VELAY-VALLANTIN, *Formes médiévales du conte merveilleux*, Paris, Stock (Moyen Age), 1989.

PIGAUD Jackie, « La peau comme frontière », *Micrologus XIII*, « *La pelle umana* » 2005, p. 23-53.

PIGNATELLI Cinzia, GERNER Dominique, *Les traductions françaises des Otia Imperialia de Gervais de Tilbury par Jean d'Antioche et de Jean de Vignay*, Genève, Droz (PRF CCXXXVII), 2006.

POLY Jean-Pierre, « Gengoul, l'époux martyr, adultère féminin et norme populaire au X<sup>e</sup> siècle », in *La Femme au Moyen Âge, actes du colloque du 12 mars 1991*, Paris, La documentation française, 1992, p. 47-63.

POSSAMAÏ-PÉREZ Marylène, *L'Ovide moralisé, essai d'interprétation*, Paris, Champion (NBMA 78), 2006.

PRADEL F., « Der Schatten im Volksglauben », *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde*, 6/XII, 1904, p. 1-36.

PRIEST Hannah (dir.), *She-wolf. A cultural history of female werewolves*, Manchester, Manchester University Press, 2015.

PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, trad. Marguerite DERRIDA, Paris, Points Seuil (Poétique), 1970.

PRZYLUSKI John, « Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes », *Revue de l'Histoire des Religions*, 121, 1940, p. 128-145.

QUÉNET Sophie, « Mise en récit d'une métamorphose : le loup-garou », in Gérard CHANDÈS (dir.), *Le Merveilleux et la magie dans la littérature, actes du colloque de Caen 31 août - 2 septembre 1989*, Amsterdam ; Atlanta, Rodopi, 1992, p.137-163.

QVIGSTAD Just Knud, *Contes de Laponie*, trad. J. PRIVAT, Auribeau-sur-Siagne, Esprit Ouvert, 2000.

RANK Otto, *Le mythe de la naissance du héros*, Paris, Payot, 2000.

RAUDVERE Catharina, « *Trolldóm*r in Early Medieval Scandinavia », in Karen JOLLY, Catharina RAUDVERE, Edward PETERS (dir.), *Witchcraft and Magic in Europe, The Middle Age*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2002, p. 73-171.

REES Alwyn, REES Brinley, *Celtic Heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales*, Londres, Thames ad Hudson, 1961.

REFERRARI Roy J., BARRY M. Inviolata, MACGUIRE Martin R. P., *A Concordance of Ovid*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968. (Facsimilé de l'édition de Washington, Catholic University of America, 1939).

REGNIER-BOHLER Danielle, « Exil et retour : la nourriture des origines », *Médiévales*, 5, 1983, p. 67-80.

REINACH Salomon, « La tête magique des templiers », *RHR*, 1911, p. 25-39. Réimprimé in Salomon REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, Robert Laffont (Bouquins), 1996, p. 1015-1025.

REINACH Salomon, « Les carnassiers androphages dans l'art gallo-romain », *Revue Celtique*, 25, 1904, p. 208-224.

REINACH Salomon, « Phénomènes généraux du totémisme animal », *Revue scientifique*, 13 novembre 1900. Réimprimé in Salomon REINACH, *Cultes, mythes et religions*, Paris, Robert Laffont (Bouquin), 1996, p. 54-68.

REINHARD John, VERNAM Hull, « Bran and Sceolang », *Speculum*, 11/1, 1936, p. 42-58.

RENART M., « La louve androphage d'Arlon », *Latomus*, 8, 1949, p. 255-262.

RHEINHEIMER Martin, « Die Angst vor dem Wolf. Werwolfsglaube, Wolfssagen und Ausrottung der Wölfe in Schleswig-Holstein », *Fabula*, 36, 1995, p. 25-78

RIBARD Jacques, *Le Moyen Âge, Littérature et Symbolisme*, Paris, Honoré Champion, 1984.

RIBARD Jacques, « Le *Bisclavret*, une figure de l'homme ? ». *Symbolisme et Christianisme dans la littérature médiévale*, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 95-106.

RICKETTS Peter R., *Matfre Ermengaud (1246-1322) et le Breviari d'Amore*, PU Perpignan, 2012.

RONVEL Aude, *Le loup-garou dans la littérature contemporaine : de l'imaginaire fictionnel aux mises en scène sociales : « Cycle of the werewolf », Stephen King, « Le livre sacré du loup-garou », Viktor Pelevine, « L'homme à l'envers », Fred Vargas*, Paris, EPU (Lettre & langues. Lettres modernes), 2011.

ROQUEFORT Jean-Baptiste-Bonaventure (de), *Glossaire de la langue romane*, t. 2, Paris, B. Warée, 1808.

ROQUES Mario, *Recueil général des lexiques français du moyen âge (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, t. I « Lexiques alphabétiques », Paris, Champion (Bibliothèque de l'École des Hautes Études), 269), 1936.

ROSSI Carla, *Marie de France et les érudits de Cantorbéry*, Paris, Classiques Garnier (Recherches Littéraires Médiévales 1), 2009.

ROUBAUD Sylvia, « Chevalier contre chien : l'étrange duel du *Tirant lo Blanc* », *Mélanges de la Casa de Velásquez*, 6, 1970, p. 131-159.

ROUCHON Ulysse, *Contes et légendes de la Haute-Loire*, Moulins, Crépin-Leblond, 1947.

ROUSSEL Claude, « Le conte et le mythe, histoire des enfants cygnes », in François MAROTIN (dir.), *Frontières du conte*, Paris, Éditions du CNRS, 1982, p. 15-24.

SALVAT Michel, « L'accouchement dans la littérature scientifique médiévale », *Senefiance* 9, p. 88-106.

SAMSON Vincent, *Les Berserkir : les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne de l'Âge de Vendel aux Vikings (VI<sup>e</sup> – XI<sup>e</sup> siècle)*, Villeneuve d'Ascq, PU du Septentrion (Histoire et Civilisations), 2011.

SAUVAGE Georges, « Facéties Normandes », *Revue des traditions populaire*, II, 1886, p. 291-292.

SAUVÉ Léopold François, *Le folklore des Hautes Vosges*, Paris, Maisonneuve et Ch. Leclerc, 1889.

SCHMIDT Jean-Claude, « Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode », *Archives des sciences sociales des religions*, 52/1, 1981, p. 5-20.

SCHOTT Arthur et Albert, *Contes roumains*, trad. Denise MODIGLIANI, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.

SCHULTE Rolf, « She transformed into a werewolf, devouring and killing two children<sup>1</sup>. Trials of the she-werewolves in early modern French Burgundy », in Hannah PRIEST (dir.), *She-wolf. A cultural history of female werewolves*, Manchester, Manchester University Press, 2015, p. 41-58.

SCONDUTO A. Leslie, *Metamorphosis of the Werewolf. A literary study from Antiquity to the Renaissance*, Jefferson, Mc Farland & C<sup>ie</sup>, 2008.

SÉBILLOT Paul-Yves, *Croyances, mythes et légendes des pays de France*, éd. Francis LACASSIN, Paris Éditions Omnibus, 2002.

SÉBILLOT Paul-Yves, *Le folklore de la Bretagne*, t. 2, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.

SÉBILLOT Paul-Yves, *Traditions et superstitions de la Haute Bretagne*, t. 1, Paris, Maisonneuve, 1882.

SEIGNOLLE Claude, *Les évangiles du diable selon la croyance populaire*, éd. Francis LACASSIN, Paris, Robert Laffont (Bouquins), 2003.

SEIP Didrik Arup, *Norwegische Sprachgeschichte*, édition revue par Laurits SALTVEIT, Berlin, De Gruyter, 1971.

SERGENT Bernard, *L'origine celtique des lais de Marie de France*, Genève, Droz (PRF CCLXI), 2014.

SIENAERT Edgard, *Les lais de Marie de France, du conte merveilleux à la nouvelle psychologique*, Paris, Champion (Essais), 1978.

SIMONSEN Michèle, « La variabilité dans les légendes : les récits danois sur les loups-garous », in Veronika GÖRÖG-KARADY (dir.), *D'un conte... à l'autre, la variabilité dans la littérature orale*, Paris, Editions du CNRS, 1990, p. 181-189.

SIMPSON J. A., WEINER E. S. C. (dir.), *The Oxford English Dictionary*, t. 20, Oxford, Clarendon Press, 1989.

SOLDAN Wilhelm Gottlieb, *Geschichte der Hexenprozesse neu bearbeitet von Heinrich Heppe*, Stuttgart, J. C. Cotta, 1880 (réimp. Brême, Outlook, 2011).

SOULTRAIT (DE) Georges, « Notice sur le château de Villeneuve en Auvergne », *Bulletin Monumental*, 2<sup>e</sup> série/ tome 5, 1849, p. 401-412.

STADLER J. E., HEIM F. J. et GINAL J. N., *Vollständiges Heiligen-Lexikon*, t. 2, Augsburg, B. Schmid'sche Verlagsbuchhandlung (A. Manz), 1861.

STANESCO Michel, « Le chevalier au lion d'une déesse oubliée : Yvain et *Dea Luna* », *Cahiers de civilisation médiévale*, 95/96, 1981, p. 221-232.

STERCKX Claude, « Lleu et Grlagon », in Fleur VIGNERON et Kôji WATANABE, *Voix des mythes, science des civilisations. Hommages à Philippe Walter*, Berne, Peter Lang, 2012, p. 245-255.

STERCKX Claude, « Le mythe universel de la mère virginale ». *Mythes et dieux celtes*, Paris, L'Harmattan (Kubaba – Paris 1), 2010., p. 9-39.

STERCKX Claude, « Les Malheurs conjugaux de Lleu et de Lugh ». *Mythes et Dieux celtes*, op. cit., p. 79-93. L'article est une réédition mise à jour d'un article du même titre paru dans *Ollodagos* XII, 1999, p. 227-248.

STERCKX Claude, « Le Manteau de Gwydion ». *Mythes et Dieux celtes*, op. cit., 2010, p. 67-9. Cet article est la reprise de celui paru sous le même titre dans *Ollodagos*, I, 1988-1990, p.211-214.

STERCKX Claude, « Saint Gengoulph cocu et martyr Lugus christianisé », in Claude STERCKX, *Mythes et Dieux celtes*, Paris, L'Harmattan (Kubaba – Paris 1), 2010, p. 95-115. L'article est une réédition mise à jour d'un article du même titre paru dans *Ludus Magistralis* LXV, 1991, p. 35-39.

STERCKX Claude, « Les Antipodes, Avallon et la mort de Lleu », in Catherine BEL, Pascale DUMONT, Frank WILLAERT (dir.), « *Contez me tout* » *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Herman Braet*, Paris, Dudley ; Louvain, Peeters (République des Lettres 28), 2006, p. 307-312.

STERCKX Claude, « Perceval le Gallois, Brân le Méhaigné et le symbolisme du Graal », *Revue belge de philologie et d'histoire* 62/3, 1984, p. 463-73.

STERCKX Claude, *Mythologie du monde celte*, Paris, Hachette Livre, 2009.

STERCKX Claude, *Taranis, Succellos et quelques autres*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques, 2005.

STIEGLER Christian, *Vergessene Bestie. Der Werwolf – ein Motiv im Wandel*, Wien, Braumüller (Wiener Arbeiten zur Literatur), 2007.

STOKES W. H. (éd.), *Dinnsheanchas de Rennes*, *Revue Celtique*, 15, 1894-1895.

STOKES W. H., WINDISCH E. (éd.), *Irische Texte mit Übersetzung und Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1891.

STRUBEL Armand, *Guillaume de Lorris, Jean de Meun, Le Roman de la rose*, Paris, Classiques Garnier (Recherches littéraires médiévales 10), 2012.

SUARD François, « *Bisclavret* et les contes de loup-garou, Essai d'interprétation », in Jacques DE CALUWÉ, Jeanne WATHELET-WILLEM et Juliette DE CALUWÉ-DOR (dir.), *Mélanges Charles Foulon*, t. 2, Liège, Association des romanistes de l'Université de Liège, (*Marche Romane*, 30) 1980, p. 267-276.

SUMMERS Montague, *The Werewolf*, Londres, Kegan Paul, Trubner & Co, 1933.

TALOŞ Ion, *Petit dictionnaire de mythologie populaire roumaine*, trad. Anneliese et Claude LECOUEUX, Grenoble, ELLUG, 2002.

TENÈZE Marie-Louise, DELARUE Georges (éd.), *Nannette Lévesque, conteuse et chanteuse du pays des sources de la Loire. La collecte de Victor Smith 1871-1876*, Paris, Gallimard, 2000.

TOBIN Prudence Mary O'hara (éd.), *Lais anonymes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Genève (PRF), Droz, p. 289-318.

TEICHERT Matthias, « ÞEIR SIGMUNDR FÓRU Í HAMINA, Die Werwolf-Erzählung in Kap. 8 der 'Völsunga Saga' », *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 138/3, 2009, p. 281-293.

THEISOHN Philipp, « *Hamhleypa* – Skaldik als Vewandlungskunst. Zur „Höfuðlausn“- Episode in der *Egils saga skalla-grímsonar* », in Christiane ACKERMANN et Ulrich BARTON (dir.), *Texte zum Sprechen bringen : Philologie und Interpretation. Festschrift für Paul Sappler*, Tübingen, Max Niemeyer, 2009, p. 143-154.

THOMAS Antoine, « Galerox dans Folie Tristan de Berne », *Romania*, XL, 1911, p. 618-621.

THORPE Lewis, « Tristewell et les autres chiens de l'Enfer » in Hans R. RUNTE, Henri NIEDZIELSKI, William L. HENDRICKSON (éd.), *Jean Misrahi Memorial Volume, Studies in Medieval Literature*, Columbia (Caroline du Sud), French Literature Publications Company (FLPC), 1977, p. 115-135.

TIMOTIN Emanuela, « Les incantations roumaines contre la matrice. Formules répétitives et associations symboliques », in Florence BAYARD et Astrid GUILLAUME (dir.), *Formes et difformités médiévales en hommage à Claude Lecouteux*, Paris, PUPS, 2010, p. 279-285.

TOBLER Adoph, LOMMATZSCH Erhard, *Altfranzösisches Wörterbuch*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1960.

TOLLEY Clive, « *Vörðr* and *Gandr* : Helping Spirits in Norse Magic », *Arkiv för Nordisk Filologi*, 110, 1995, p. 57-75.

TOURY Marie-Noëlle, *Mort et Fin'Amor dans la poésie d'oc et d'oïl aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Champion, 2001.

TRINQUIER Jean, « Les loups sont entrés dans la ville : de la peur du loup à la hantise de la cité ensauvagée », in Marie-Claude CHARPENTIER (dir.), *Les espaces du sauvage dans le monde antique. Approches et définitions. Actes du Colloque (Besançon du 4-5 mai 2000)*, PU Franche-Comté, 2004, p. 85-119.

UEELTSCHI Karin, *Le pied qui cloche ou le lignage des boiteux*, Paris, Champion, 2011.

UEELTSCHI Karin, *La main coupée : métonymie et mémoire mythique*, Paris, Champion, 2010.

UEELTSCHI Karin, *La Mesnie Hellequin en conte et en rime, mémoire mythique et poétique de la recomposition*, Paris, Champion, 2008.

VALENTE Roberta, « Gwydion and Aranrhod », *Bulletin of the Board Celtic Studies*, XXXV, 1988, p. 1-9.

VAN'T LAND Karine, « Animal allegory and surgical texts », in *Bestiaires médiévaux, nouvelles perspectives sur les manuscrits et les traditions textuelles, XI<sup>e</sup> colloque de la Société Internationale Renardienne (Louvain-la-Neuve, 19-22.8.2003)*, Louvain-la Neuve, Université Catholique de Louvain, 2005, p. 201-212.

VAZ DA SILVA Francesco, « Iberian seventh-born children, werewolves, and the dragon slayer : a case study in the comparative interpretation of symbolic praxis and fairytales », *Folklore*, 114/3, 2003, p. 335-353.

VERNANT Jean-Pierre, *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette (Pluriel), 1998.

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, La découverte, 1996.

VICTORIN Patricia, *Ysaïe le Triste, une esthétique de la Confluence*, Paris, Champion, 2002.

VIELLIARD Façoise, « Saint Sicaud », *Romania*, 434-435, 1988, p. 383-385.

VINCENOT Quentin, « Loup-garou et matière arthurienne. La peau du loup-garou : une entrée en matière », in Christine FERLAMPIN-ACHER, Catalina GIRBEA (dir.), *Matières à débat. La notion de matière littéraire dans la littérature médiévale*, Rennes, PU Rennes, 2017, p. 193-212.

VINCENOT Quentin, « Cynocéphale et loup-garou : deux anthropophages aux marges de l'humanité », in Adeline LATIMIER-IONOFF, Joanna PAVLEVSKI-MALINGRE, Alicia SERVIER (dir.), *Merveilleux et marges dans le livre profane à la fin du Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, Brepols (Répertoire Iconographique de la Littérature du Moyen Âge 8), 2017, p. 77-87.

VINCENSINI Jean-Jacques, *Motifs et thèmes du récit médiéval*, Paris, Nathan, 2000.

VOGEL Cyrille, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, Cerf, 1982.

VOGEL Cyrille, « Pratiques superstitieuses au début du XI<sup>e</sup> siècle d'après le *Corrector sive medicus* de Burchard, évêque de Worms (965-1025) », *Études de civilisation médiévale (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles). Mélanges offerts à Edmond-René Labande*, 1974, p. 751-761.

VRIES Jan (de), *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden, Brill, 1962.

WALTER Philippe, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, Imago, 2015.

WALTER Philippe, *Arthur, l'Ours et le Roi*, Paris, Imago, 2008.

WALTER Philippe, *La fée Mélusine. Le serpent et l'oiseau*, Paris, Imago, 2008.

WALTER Philippe, « La couleur du loup, esquisse de mythologie mythique », in Huguette LE-GROS (dir.), *Remembrances et Resveries, Mélanges Jean Batany*, Orléans, Paradigme (Medievalia), 2006, p. 325-333.

WALTER Philippe, *Perceval, le pêcheur et le Graal*, Paris, Imago, 2004.

WALTER Philippe, « Le fardeau de Saturne », in Jean-Claude MÜHLETALER et Denis BILLOTTE (dir.), « *Riens ne m'est seur que la chose incertaine* ». *Études sur l'art d'écrire au Moyen Âge offertes à Eric Hicks*, Genève, Slatkine, 2001, p. 312-315.

WALTER Philippe, *Merlin ou le savoir du monde*, Paris, Imago, 2000.

WALTER Philippe, (dir.), *Mythologies du porc, Actes du colloque de Saint-Antoine l'Abbaye (Isère), 4 et 5 avril 1998*, Grenoble, Jérôme Millon, 1999.

WALTER Philippe, « Merlin, Blaise et le Loup », *Mediaevistik*, 11, 1998, p. 97-111.

WALTER Philippe, « Le terrorisme diabolique au Moyen Âge : quelques témoignages empruntés à la littérature et aux exempla », in Pierre GLAUDES, *Terreur et représentation*, Grenoble, Ellug, 1996, p. 21-35.

WALTER Philippe, *La Mémoire du temps : fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, Paris, Champion/Slatkine (Nouvelle bibliothèque du moyen âge 13), 1989.

WALTER Philippe, *Canicule, essai de mythologie sur Yvain de Chrétien de Troyes*, Paris, SEDES, 1988.

WARTBURG Walther (von), *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Pauk Siebeck), 1949.

WILLE Clara, « Le tigre dans la tradition latine, textes et iconographie », *Reinardus. Yearbook of the International Reynard Society*, 22, 2009–2011, p. 176-197.

WOLF-BONVIN Romaine, *Textus, de la tradition latine à l'esthétique du roman médiéval (Le Bel Inconnu, Amadas et Ydoine)*, Paris, Honoré Champion, 1998.

WRATISLAW Albert Henry, *Sixty Folk-Tales from Exclusively Slavonic Sources*, London, Elliot Stock, 1889.

WRIGHT R. P., « A Graeco-Egyptian amulet from a Romano-British site at Welwyn », *The Antiquaries Journal*, 44, 1964, p. 143-146.

WRIGHT Thomas, HALLIWELL James Orchard (éd.), *Reliquae Antiquae*, t. 2, London, John Russel Smith, 1843.

ZINK Michel, « Froissart et la nuit du chasseur », *Poétiques*, 41, 1980, p. 60-77.

ZUFFEREY François, « Sur les traces de saint Cicaud », *Romania*, 129, 2011, p. 216-222.

ZUMTHOR Paul, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil (Point), 2000.



## Index des noms d'auteurs et des œuvres

- Acallam na Senórach*, 164, 499  
ADALBERT VON CHAMISSO, 366  
ALEXANDRE DE PARIS, 140, 141, 499  
*Aliscans*, 471, 472, 478, 499, 517, 531  
*Amadas et Ydoine*, 143, 144, 145, 146, 224, 232, 261, 274, 275, 364, 499, 541  
ANDERSEN, Hans Christian, 340, 341, 366, 517  
ANDRIEU DE LA VIGNE, 90, 91, 499  
ANGELOME DE LUXEUIL, 47, 48, 499  
APOLLODORE, 118, 179, 383, 384, 385, 499  
APULÉE, 40, 41, 499  
ARÉTÉE DE CAPPADOCE, 394, 499  
ARISTOTE, 114, 115, 428, 469, 499  
ARNOBE L'AFRICAIN, 42, 43, 500  
ARNOLD BUSCHMANN, 361, 500  
*Arthur et Gorlagon*, 9, 16, 40, 50, 51, 110, 116, 131, 132, 133, 134, 135, 139, 140, 166, 167, 168, 170, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 191, 193, 197, 199, 200, 204, 205, 206, 208, 209, 215, 218, 220, 221, 223, 225, 228, 229, 231, 232, 235, 236, 238, 239, 241, 244, 245, 254, 256, 272, 273, 275, 301, 365, 500, 533  
AUGUSTIN D'HIPPONE, 101, 102, 114, 115, 116, 284, 381, 440, 500  
*Avionnet*, 275, 503  
BAUDOIN DE CONDÉ, 34, 201, 500  
BERNARD DE GORDON, 401, 500  
BERNART DE VENTADOUR, 259, 500  
BERTHOLD VON REGENSBURG, 62  
*Bestiaire d'Aberdeen*, 118, 384, 385, 421  
*Bestiaire de Cambrai*, 402, 500  
Biclarel, 16, 130, 131, 156, 167, 197, 222, 229, 251, 252, 255, 256, 322, 507  
*Bisclaret liod*, 104, 105, 340, 500  
BONIFACE DE MAYENCE (Pseudo-saint), 281, 500  
*Brennu-Njáls saga*, 355, 356, 500  
*Brinna Ferchertne*, 187, 500  
BRUNET LATIN, 269, 500  
BUFFON, 72, 428, 503  
BURCHARD DE WORMS, 11, 12, 14, 15, 16, 57, 92, 98, 293, 359, 442, 462, 497, 500  
*Capitulaire de villis*, 313, 500  
*Capitularia regum francorum*, 382, 501, 502  
*Chanson de Godin (La)*, 346, 501  
*Chétifs (Les)*, version en prose, 424, 425, 501  
*Chétifs (Les)*, version en vers, 424, 501  
*Chevalier au Barisel (Le)*, 135, 501  
CHRÉTIEN DE TROYES  
*Conte du Graal*, 175, 176, 178, 202, 501  
*Erec et Enide*, 225, 232, 250, 251, 253, 501  
*Chroniken der Niederrheinischen Städte*, 62, 501  
CLOTILDE DE SENNEWALDT, 88, 399, 401, 501  
CNUT LE GRAND, 57, 501  
*Cóir Anmann*, 105, 106, 501  
*Conte de la Mère-Grand (Le)*, 372, 378  
*Cor (Lai du)*, 132, 507, 508  
CTESIAS, 479, 501  
CYRANO DE BERGERAC, 364, 501  
*De Bestiis*, 402  
*De hominibus qui se uertunt in lupos*, 16, 103, 104, 262, 324, 344, 384  
*De la nourrice qui deçut le loup de sa parole*, 432, 503  
*De puella a lupellis seruata*, 378, 461  
DÉFENSEUR DE LIGUGÉ, 43, 501  
DENIS PIRAMUS, 430, 431, 501  
DIDYME L'AVEUGLE, 43, 44, 502  
*Dindsenchas*, 187, 242, 243, 502, 509, 524  
DIODORE DE SICILE, 43, 502  
*Diplomatarium Norvegicum*, 415, 416, 502  
*Draco Normannicus*, 196, 502  
*Duplex legationis edictum*, 382, 502  
*Edictus Rothari*, 14, 291, 292, 502  
EDOUARD DE NORWICH, 62  
EGBERT DE LIÈGE, 378, 461, 502, 515  
*Egils saga einhenda*, 410, 411, 420, 502  
*Egils saga Skallagrímssonar*, 339, 387, 502  
*Épopée de Gilgameš*, 275, 276, 502  
*Erec en prose*, 356, 362, 502  
ETIENNE BINET, 72, 78, 502  
EUCHARIUS RÖSSLIN, 393, 502  
EUSTACHE DESCHAMPS, 16, 257, 502

- Évangiles des Quenouilles*, 16, 78, 91, 92, 116, 211, 228, 360, 363, 404, 455, 462, 463, 465, 466, 477, 489, 503, 535
- FABLES
- Du loup et du mouton*, 88, 503
- Fierabras*, 147, 266, 503
- Fille et le loup (La)*, 372
- FIRMIN LE VER, 54, 55, 293, 295, 494, 503
- Folie Berne*, 67, 68, 249, 468, 503
- Folie Oxford*, 68, 503
- FRANÇOIS D'ASSISE, 430, 503
- FRANÇOIS RABELAIS, 91, 503
- FRANÇOIS VILLON, 405, 406, 503
- Frau mit dem Wolfsriemen (Die)*, 163
- GASTON FÉBUS, 16, 62, 71, 72, 73, 74, 78, 83, 267, 391, 404, 503
- GAUTIER DE BELLEPERCHE, 70, 503
- GAUTIER DE COINCI, 16, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 86, 90, 92, 138, 139, 142, 211, 296, 361, 405, 503, 516, 518
- Gentilhomme et Naudet*, 327, 503
- GEORGES TURBERVILLE, 62, 503
- GERVAIS DE TILBURY, 11, 13, 16, 28, 29, 58, 59, 60, 98, 99, 102, 139, 155, 196, 259, 260, 261, 262, 294, 295, 504, 520, 532, 535
- GIOVANNI TORTELLI, 63, 293, 504
- GIRARD D'AMIENS
- Escanor*, 155, 255, 256, 259, 273, 504
- GIRAUD DE BARRI, 10, 16, 53, 58, 93, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 128, 154, 156, 157, 163, 297, 312, 313, 321, 324, 351, 368, 504, 516
- Glossarium Gallico-Latinum*, 53, 502, 504
- GOSSUIN DE METZ, 478, 504
- Graelent*, 224, 341, 342, 343, 344, 357, 504, 507
- GRÉGOIRE DE ROSTRENEN, 298, 504
- Guillaume d'Angleterre*, 9, 15, 308, 371, 372, 373, 374, 421, 422, 423, 424, 433, 504, 521
- GUILLAUME D'Auvergne, 17, 101, 102, 109, 262, 296, 504
- GUILLAUME DE MALMESBURY, 52, 504
- Guillaume de Palerne*, 9, 15, 71, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 92, 116, 128, 129, 130, 131, 135, 156, 166, 199, 205, 255, 323, 325, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 431, 433, 437, 459, 504, 520, 521, 522
- GUILLAUME LE TALLEUR, 53, 54, 446, 494, 504
- Guingamor*, 343, 344, 347, 357, 504, 507
- Gyfaginning*, 419
- Gylfaginning*, 419
- HANS FRÜND, 17, 95, 96, 101, 505
- HANS SACHS, 98
- Harðar saga og Hólmverja*, 338
- Hávamál*, 339, 415
- Hávarðar saga Ísfirðings*, 355, 505
- HENRY INSTITORIS, JACQUES SPRENGER, 156, 383, 505
- HERBERT, 404, 405, 505
- HERMANN VON SACHSENHEIM, 96, 505
- HÉRODOTE, 11, 107, 108, 505
- HÉSIODE, 380, 383, 384, 470, 471, 505, 525
- HIPPOCRATE, 393, 448, 482, 484, 505
- HOMÈRE
- Iliade*, 312, 467, 468, 470, 505
- Odyssée*, 42, 316, 505
- HROTSVITA DE GANDERSHEIM, 16, 168, 169, 181, 221, 242, 258, 399, 505
- Huon de Bordeaux en prose*, 66, 505
- Hürnen Seyfrid (Lied vom)*, 426, 474, 475, 508
- IGNACE D'ANTIOCHE, 46
- ISIDORE DE SÉVILLE, 53, 55, 74, 290, 293, 294, 315, 404, 446, 490, 505
- JACQUES BRUYANT, 297, 506
- JACQUES DE VITRY, 428, 506
- Jardin de plaisance*, 270, 506
- JEAN D'ANTIOCHE, 16, 28, 29, 59, 99, 295, 506, 535
- JEAN D'ARRAS, 328, 329, 371, 506
- JEAN D'ARRERAC, 28, 506
- JEAN DE HAUTE-SEILLE, 295, 348, 373, 506
- JEAN DE MANDEVILLE, 428, 506
- JEAN DE VIGNAY
- Merveilles de la Terre d'Outremer*, 480, 506
- Oisiveté des Emperieres*, 59, 99, 506
- JEAN FROISSART
- Chroniques*, 359, 506, 524
- Méliador*, 71, 506
- JEAN LE FÈVRE, 270, 506
- JEAN URSIN, 452, 506
- JEAN-BAPTISTE THIERS, 359, 466, 506

JÉRÔME DE STRIDON, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 61, 507

JOHANNES GEYLER VON KAYSERSBERG, 63, 64, 96, 98, 395, 463, 506

JOHANNES MELBER, 395, 506

JOHN BERNERS, 66, 67, 507

JOHN GOWER, 401, 507

JULIEN MACHO, 401, 507

JUVÉNAL, 264, 265, 507

*Konungs skuggsiá*, 104, 117, 507

LAMBERT DE SAINT-OMER, 490

*Lanval*, 213, 341

*Lex Salica*, 291, 508

*Liber Ordinum*, 382, 508

LUCILIUS, 35, 508

MACROBE, 284, 469

*Mainet*, 87, 88, 157, 508

MAITRE CHEVALET, 345, 508

*Manteau mal taillé (Le)*, 132, 507, 508

MARIE DE FRANCE

*Bisclavret*, 9, 10, 16, 39, 59, 60, 77, 98, 104, 105, 117, 128, 130, 131, 132, 138, 139, 144, 151, 152, 166, 167, 169, 173, 182, 192, 194, 197, 208, 211, 221, 222, 224, 225, 228, 229, 231, 233, 234, 235, 237, 238, 240, 244, 246, 249, 252, 255, 260, 267, 272, 276, 302, 310, 323, 329, 340, 344, 346, 347, 354, 369, 508, 514, 515, 516, 517, 518, 527, 530, 533, 536, 539

*Le lion qui manda le Werpil*, 463, 464, 503

*Yonec*, 10, 276, 340, 517

MARTIN LE FRANC, 89, 90, 508

MATFRE ERMENGAUD, 147, 265, 266, 508, 536

*Math fils de Mathonwy (Mabinogi de)*, 185, 198, 207, 508

MAXIME LE CONFESSEUR, 46, 47, 508

Melion, 13, 16, 84, 85, 93, 98, 100, 102, 110, 116, 130, 131, 139, 140, 151, 152, 156, 166, 167, 169, 170, 180, 181, 182, 183, 187, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 232, 233, 236, 238, 239, 241, 244, 245, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 267, 270, 271, 272, 275, 301, 322, 323, 329, 334, 336, 344, 347, 349, 350, 352, 370, 378, 439, 449, 489, 497, 507, 508, 517, 527

Michel Beheim, 97, 98

MOLIÈRE, 278, 509

*Mort violente de Celtchar*, 190, 191, 192, 193, 211, 219, 223, 225, 226, 247, 509

*Mort violente de Cúraoi*, 188, 193, 194, 211, 226

MUSCIO, 393, 397

*Mystère de la Passion de Troyes*, 316, 509

*Mystère de la vie de saint Martin*, 479, 509

*Mythographe du Vatican*, 119, 120, 124, 380, 381, 511

*Nibelungenlied (Das)*, 174, 229, 230, 231, 232, 474, 475, 509

NONIUS MARCELLUS, 35, 509

OCTOVIEN DE SAINT-GELAIS, 267, 509

*Óláfs saga helga*, 473, 474, 509

*Olafs saga hins helga*, 473, 509

ORDERIC VITAL, 50, 52, 509

ORIGÈNE, 45, 509

OVIDE

*L'Art d'aimer*, 266, 509

*Les Fastes*, 283, 284, 285, 288, 373, 393, 409, 509

*Les Métamorphoses*, 40, 49, 114, 118, 499, 509

*Ovide moralisé en prose*, 118, 120, 124, 125, 510

*Ovide moralisé en vers*, 121, 125, 148, 509

OVIDE, par NICOLAS RENOARD, 125, 126, 509

*Pactus legis Alamannorum*, 291

*Partonopeu de Blois*, 510

PATRICK DE DUBLIN, 16, 103, 104, 106, 109, 262, 312, 324, 344, 384, 510

PAUL BIENASSIS, 393, 510

PAUL DIACRE, 436, 510

PAUSANIAS, 119, 120, 439, 510

PEIRE VIDAL, 13, 15, 16, 17, 149, 150, 163, 249, 262, 266, 268, 270, 271, 272, 274, 277, 279, 307, 312, 364, 510, 517, 525

*Perceforest*, 9, 66, 67, 86, 92, 155, 345, 346, 354, 423, 510, 521

*Perlesvaus. Le Haut Livre du Graal*, 178, 510

*Petit Chaperon Rouge (Le)*, 372, 377, 378, 379, 433, 461

- Petite Jeannette (La)*, 373
- PÉTRONE, 17, 27, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 55, 109, 155, 258, 264, 283, 288, 289, 322, 357, 369, 370, 474, 510
- PIERRE DE BEAUVAIS, 402, 403, 404, 510, 514
- PIERRE LE LOYER, 27, 28, 358, 359, 381, 382, 510
- PLATON  
*La République*, 76, 510  
*Phédon*, 76, 510  
*Timée*, 394, 510
- PLAUTE  
*Amphitryon*, 33, 35, 41, 43, 510  
*Epidicus*, 264, 266, 511  
*Les Bacchis*, 33, 34  
*Persa*, 33, 34, 316, 511  
*Pseudolus*, 282, 511
- PLINE L'ANCIEN, 35, 36, 287, 358, 359, 397, 404, 439, 450, 451, 452, 511
- POMPONIUS MELA, 108, 307, 511  
*Ponthus et Sidoine*, 99, 100, 356, 511
- PRIESTER KONRAD, 58, 511
- PROPERCE, 27, 28, 470, 511
- PRUDENCE, 44, 45, 167, 221, 249, 252, 253, 511, 539  
*Razo sur Peire Vidal*, 149, 150, 261, 262, 272, 273, 274, 277, 307, 312, 364, 512  
*Renart le Contrefait*, 130, 512
- RICHARD DE FOURNIVAL, 268, 402, 403, 512, 514
- ROBERT DE BORON, 512, 520  
*Robert le Diable*, 89, 135, 136, 137, 138, 139, 175, 176, 189, 190, 274, 289, 371, 372, 373, 374, 390, 409, 455, 512, 522, 529  
*Roman de la Rose (Le)*, 269, 504
- SAXO GRAMMATICUS, 388, 410, 512
- SCHILLER, Friedrich von, 383
- SERENUS SAMMONICUS, 288, 289, 512
- SILIUS ITALICUS, 286, 287, 512
- SNORRI STURLUSON, 17, 388, 419, 472, 473, 474, 509, 512, 513  
*Songe du Vergier*, 297, 512
- SORANOS D'EPHÈSE, 393, 397, 512  
*Synodus Sancti Patricii in Hibernia*, 294, 512
- TACITE, 337, 512
- THOMAS, 67, 68, 512
- THOMAS DE KENT, 476, 477, 478, 479, 513
- THOMAS MALORY, 65, 66, 167, 169, 170, 222, 250, 513, 533  
*Pordar saga hredu*, 355
- TIBULLE, 282, 283, 372, 513
- ULRICH VON ZATZIKHOVEN, 132, 513  
*Vatnsdæla saga*, 473, 513
- VIRGILE, 284, 288, 313, 468, 469, 513  
*Vita Hervei*, 197, 513  
*Vita Ronani*, 9, 16, 28, 134, 135, 155, 168, 204, 205, 220, 228, 243, 244, 247, 262, 270, 429, 430, 513, 532, 533  
*Voleur et l'Aubergiste (Le)*, 17, 146  
*Völsunga saga*, 165, 338, 350, 351, 354, 357, 389, 513  
*Völundarkviða*, 336, 337, 338, 341, 342, 343, 345, 349, 513  
*Vuchitsa*, 17, 332, 333, 334, 336, 337, 352, 358, 360, 362, 370, 374, 445
- WIRNT DE GRAFENBERG, 132, 513  
*Wolf und die sieben jungen Geißlein (Der)*, 375, 376, 442
- WOLFRAM VON ESCHENBACH, 478, 513
- WULFSTAN DE YORK, 57, 58, 513  
*Yder (Romanz du reis)*, 253, 512  
*Ynglinga saga*, 388, 472, 473, 513  
*Ysaje le Triste*, 70, 513

## Index des thèmes et de quelques noms du loup-garou

- Anthropophagie, 9, 59, 62, 63, 64, 69, 71, 73, 76, 79, 80, 81, 92, 93, 96, 98, 100, 102, 103, 108, 109, 119, 120, 122, 130, 137, 155, 178, 284, 291, 292, 296, 298, 299, 372, 373, 395, 439, 440, 443, 449, 487, 497, 521, 557
- Autophagie, 288, 399, 402, 403, 405, 447, 559
- Berou*, 56
- Boiterie, 240, 244, 447, 469, 494
- Boiteux, 242, 447, 469, 494, 540
- Cauchemar, 92, 278, 400, 407, 414, 417
- Coiffe, 286, 317, 318, 338, 361, 363, 379, 398, 438, 456, 457, 458, 461, 463, 464, 465, 466, 470, 477, 484, 559, 560
- Cygne, 337, 338, 341, 346, 348, 528
- Cygnés, 334, 336, 337, 341, 342, 343, 345, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 357, 360, 362, 474, 537, 559
- Déguisement, 17, 30, 35, 61, 68, 84, 86, 100, 109, 112, 113, 126, 127, 128, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 164, 180, 181, 189, 192, 198, 249, 264, 277, 289, 307, 312, 335, 361, 373, 390, 399, 434, 437, 467, 557
- Densité, 68, 319, 398, 410, 465, 467, 471, 476, 482, 483, 485, 559
- Désir, 10, 68, 144, 145, 147, 151, 166, 169, 170, 171, 172, 179, 181, 188, 193, 194, 201, 202, 205, 206, 207, 208, 209, 212, 215, 216, 220, 223, 226, 227, 236, 238, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 263, 264, 267, 268, 270, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 283, 301, 302, 312, 314, 325, 327, 343, 344, 352, 371, 372, 394, 418, 487, 498, 558
- Despoille*, 317, 321, 323, 331, 335, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 351, 352, 353, 354, 357, 362, 365, 389, 457, 474, 483, 559
- Don, 232, 250, 281, 286, 303, 319, 327, 340, 379, 438, 439, 443, 444, 449, 482, 484, 488, 489
- Double / *alter ego*, 8, 22, 30, 38, 41, 42, 43, 44, 46, 55, 94, 101, 102, 103, 106, 107, 109, 110, 116, 123, 126, 132, 133, 134, 144, 146, 149, 156, 157, 165, 166, 168, 190, 192, 193, 207, 213, 225, 226, 275, 307, 311, 312, 313, 314, 317, 319, 321, 322, 323, 324, 336, 338, 339, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 360, 361, 362, 363, 364, 367, 368, 369, 381, 384, 389, 390, 396, 399, 409, 411, 413, 414, 416, 417, 427, 431, 433, 440, 443, 446, 456, 457, 458, 464, 474, 482, 483, 484, 488, 489, 493, 498, 517, 532, 557, 558, 559, 560
- Eucharistie, 83, 87, 116, 155, 156
- Galerous*, 67, 68, 468
- Galerus*, 68, 468
- Galipote, 278, 327, 530
- Galou*, 56
- Hamr*, 17, 317, 321, 324, 331, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 362, 363, 389, 438, 457, 458, 464, 559
- Hugr*, 339, 355, 400
- Illusion, 30, 57, 95, 101, 102, 107, 113, 115, 127, 148, 361, 557
- Incarnation, 20, 21, 22, 30, 47, 51, 52, 55, 66, 67, 76, 78, 79, 91, 94, 95, 97, 116, 121, 126, 132, 140, 142, 146, 147, 148, 150, 151, 152, 156, 171, 212, 215, 223, 231, 238, 239, 245, 248, 301, 302, 305, 307, 314, 318, 319, 321, 326, 329, 345, 346, 347, 354, 360, 366, 369, 371, 373, 376, 394, 399, 400, 403, 404, 406, 409, 419, 422, 438, 439, 441, 447, 448, 449, 450, 453, 456, 463, 464, 482, 483, 484, 487, 488, 489, 558, 560
- Léopard, 74, 255, 428
- Libérou / loubérou*, 56
- Loup boutonné, 309, 326, 329, 363
- Matérialisation, 30, 67, 150, 156, 215, 247, 278, 389, 414, 418, 482, 487
- Matrice, 20, 284, 286, 394, 395, 396, 397, 398, 440, 443, 448, 449, 450, 451, 452, 454, 459, 489, 534, 539
- Misogynie, 21, 145, 168, 169, 170, 173, 174, 179, 193, 201, 211, 212, 218, 224, 226, 241, 244, 245, 246, 251, 254, 256, 263, 271, 278, 301, 325, 492, 558

Nourrice, 137, 275, 283, 285, 290, 294, 295, 298, 299, 308, 370, 371, 372, 373, 390, 391, 395, 432, 433, 434, 435, 436, 459, 482, 488

Nouveau-né, 81, 133, 136, 137, 138, 171, 172, 204, 205, 281, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 290, 303, 308, 314, 317, 318, 319, 338, 360, 361, 363, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 379, 380, 382, 383, 384, 387, 390, 391, 393, 395, 396, 398, 409, 422, 423, 425, 429, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 449, 450, 451, 454, 456, 457, 459, 460, 464, 465, 466, 467, 477, 482, 484, 485, 488, 489, 519, 559

Pain, 39, 40, 64, 82, 156, 176, 293, 319, 327, 363, 369, 379, 398, 438, 439, 442, 443, 444, 446, 447, 448, 449, 482, 484, 488, 489, 559

Parédrie, 426, 427, 489, 491, 498

Peau, 15, 18, 20, 22, 31, 32, 33, 34, 35, 41, 48, 52, 54, 55, 61, 65, 66, 67, 68, 78, 81, 88, 89, 93, 108, 109, 112, 113, 115, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 138, 147, 148, 149, 150, 156, 162, 163, 188, 198, 213, 242, 248, 263, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 288, 293, 297, 298, 302, 305, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 373, 374, 375, 376, 378, 385, 387, 389, 393, 396, 398, 399, 410, 426, 429, 434, 435, 437, 438, 442, 447, 451, 453, 456, 457, 458, 460, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 489, 497, 498, 519, 521, 522, 535, 540, 558, 559, 560

Pierre, 39, 40, 132, 176, 240, 308, 357, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 390, 391, 433, 442, 463, 483, 524, 559

Placenta, 176, 286, 318, 319, 338, 363, 394, 396, 397, 398, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 456, 457, 458, 459, 460, 484, 489, 519, 534, 559

Possession, 17, 30, 47, 55, 57, 94, 95, 96, 100, 101, 102, 107, 109, 113, 126, 127, 148, 156, 236, 239, 311, 346, 347, 352, 361, 377, 383, 391, 489

Rite, 243, 284, 285, 286, 303, 318, 319, 360, 368, 374, 381, 382, 383, 384, 387, 391, 433, 434, 437, 438, 439, 447, 450, 451, 453, 454, 456, 457, 460, 464, 465, 466, 482, 483, 484, 488

Sorcière, 5, 6, 38, 40, 64, 65, 89, 92, 95, 96, 113, 124, 156, 161, 163, 164, 213, 279, 282, 289, 293, 294, 297, 298, 311, 312, 326, 339, 340, 342, 358, 382, 383, 413, 414, 416, 434, 440, 450, 451, 453, 457, 458, 460, 467, 505, 519, 522

Strige, 14, 123, 124, 125, 126, 142, 171, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 302, 303, 314, 372, 373, 379, 387, 390, 395, 400, 404, 405, 409, 436, 440, 449, 451, 483, 488, 489, 494, 558

Tournure lupine, 30, 94, 95, 96, 109, 123, 126, 127, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 152, 153, 154, 156, 157, 164, 168, 171, 172, 188, 189, 193, 247, 258, 262, 263, 268, 270, 275, 279, 299, 301, 302, 303, 307, 321, 324, 329, 333, 335, 353, 362, 390, 399, 418, 435, 437, 439, 447, 450, 481, 482, 487, 557

*Vargulf*, 105

## Table des illustrations

Figure 1 : Johannes Geyler von Kaysersberg, Die Emeis, début xvie siècle .....	63
Figure 2 : Royal 13 B VIII f° 18r - Le prêtre et les loups .....	111
Figure 3 : BnF fr. 137, f° 6, avant 1480 .....	119
Figure 4 : Le Petit chaperon rouge, Palais Jacques-Coeur, Bourges, xve siècle.....	372
Figure 5 : Pièce d'échec, xiie siècle.....	388
Figure 6 : Brussels, Bibliothèque royale inv. 3714 .....	397
Figure 7 : BM Chalon-sur-Saône, ms. 14, f° 85v, c. 1280, France (nord), De nature luporum .....	403
Figure 8 : Hie schmirt sich Seyfrid vnd wirdt aller hürnen, dann zwischen den schultern nicht. .....	475
Figure 9 : BNF fr. 24364, folio 51, « de la gent moitié chiens e moitié hommes », c. 1308-1312 .....	477
Figure 10 : BNF fr. 2810, fol. 106, Peuple des cynocéphales de Nicobar, c. 1410-1412 .....	481
Figure 11 : Lambert de Saint-Omer, Liber Floridus, Genter Hs. Cod. 92 f° 61v°.....	482
Figure 12 : Bigorne, Fresque, Villeneuve-Lambron, 2de moitié du XVe siècle.....	482
Figure 13 : Chapiteaux, Colégiale de Saint-Pierre de Chauvigny, XIIe siècle .....	482
Figure 14 : Chicheface, Fresque, Villeneuve-Lambron, 2de moitié du XVe siècle.....	482
Figure 15 : Kynokephale, Schedel'sche Weltkronik, XVe siècle .....	482





## Remerciements

À l'orée de cette thèse, que soient ici sincèrement remercié-e-s,

Christine Ferlampin-Acher, pour ses nombreux conseils, son écoute et ses critiques, pour sa générosité, son enthousiasme, sa présence et sa bienveillance tout au long de ses huit longues années de recherche et d'écriture. Cette thèse n'aurait pu aboutir sans vous.

Claude Lecouteux, pour m'avoir ouvert les portes des études médiévales et accepté d'être rapporteur du présent travail,

Les membres du jury, Anne Berthelot, Karin Ueltschi-Courchinoux, Myriam White-Le Goff et Denis Hüe, pour avoir accepté de mettre leurs connaissances et leur savoir au service d'une lecture critique de cette thèse,

Émilie Berdugo et Agnès Berdugo, pour leur travail de relecture, colossal et de qualité, accompli dans l'urgence,

Adeline Latimier, Joanna Pavlevski et Matouš Turek, collègues et ami-e-s médiévistes de Rennes, pour leur accueil toujours chaleureux.

Que mes proches, Sabine Riedel, Michel Vincenot, Émilie Berdugo et Tian Wang soient ici aussi remercié-e-s, pour leur patience à toute épreuve et leur confiance,

Ainsi que Roisin Quinn-Lautrefin, Loïc Prudhomme, Liv Heym, Max Koss,

Et,

Bien sûr,

Il ne saurait en être autrement,

Thomas Renaud et Édouard Hureau.

Merci enfin à celles et ceux qui de près ou de loin ont contribué à l'aboutissement de cette thèse.

Votre aide et votre présence furent précieuses.

Paris,  
12 octobre 2017,  
Quentin Vincenot





# Table des Matières

<b>Introduction</b> .....	5
<b>I Le corpus médiéval du loup-garou</b> .....	25
<b>I. 1 Quelques noms du loup-garou médiéval</b> .....	31
I. 1. 1 Versipellis.....	31
<i>Le versipellis antique : une manière de changer de forme</i> .....	32
<i>Le versipellis chrétien : une métaphore du mal</i> .....	41
I. 1. 2 Wer(e)wolf.....	55
I. 1. 3 (Loup-) Garou.....	69
<i>Le garou animal : un loup anthropophage</i> .....	71
<i>Le garou ecclésiastique : un compagnon du diable</i> .....	73
<i>Le garou merveille : une créature fragmentée</i> .....	79
<i>Un monstre parmi d'autres</i> .....	87
<b>I. 2 Les crypto-garous</b> .....	93
I. 2. 1 Se vertere in lupos : les garous anonymes et la tournure lupine.....	94
<i>Zu Wolf werden, devenir loup : la métamorphose par locutions</i> .....	95
<i>Possession, illusion, dédoublement</i> .....	101
I. 2. 2 L'humanité du loup-garou ?.....	110
<i>Giraud de Barri et le garou chrétien et bavard</i> .....	110
<i>Le tyran Lycaon : un loup friand d'enveloppes humaines</i> .....	117
<i>Le lupus ambiguus</i> .....	122
<b>I. 3 Faire semblance de leu</b> .....	127
I. 3. 1 Mime et déguisement.....	128
<i>Quand le loup singe l'homme : la communication non verbale du garou</i> .....	128
<i>Quand l'homme est comparé au loup</i> .....	140
I. 3. 2 L'anticipation verbale et gestuelle du garou-loup.....	145
<b>II. Des épouses et des loups</b> .....	159
<b>II. 1 Le (loup-) Garou et le conte du mari trompé</b> .....	173

II. 1. 1 Une variante caucasienne du conte du mari-trompé : Balai et Boti.....	173
<i>Le loup-garou, la parole et la dévoration</i> .....	175
<i>La princesse cruelle est démasquée</i> .....	181
II. 1. 2 Deux témoins celtes.....	184
<i>Cúchulainn et Cúraoi</i> .....	186
<i>Conganchnes et Doelchu, son double canin</i> .....	190
II. 1. 3 Lleu et le loup-garou.....	193
<b>II. 2 L'épouse comme personnage antagoniste</b> .....	211
II. 2. 1 malédiction et vœu d'exclusivité amoureuse : réécriture d'un motif.....	212
<i>La rencontre du loup-garou et de son épouse</i> .....	213
<i>La faute du loup-garou</i> .....	215
II. 2. 2 La misogynie dans les contes médiévaux de bons loups-garous.....	218
<i>Infidélité et faux-héros</i> .....	220
<i>Trahison, révélation et interdit</i> .....	227
<i>Adultère et punition des antagonistes</i> .....	237
<b>II. 3 La louve et son désir, une question de choix</b> .....	247
II. 3. 1 Loups-garous arthuriens et critique de la <i>fin'amor</i> ?.....	248
II. 3. 2 Le loup(-garou), une figure du mal-aimé.....	263
<i>Le choix de la louve</i> .....	263
<i>La peau de loup comme symbole du désir féminin</i> .....	270
<b>II. 4 Garous, striges et <i>estries</i> : la dévoration intérieure</b> .....	281
II. 4. 1 Les striges de l'Antiquité.....	281
II. 4. 2 Les <i>estries</i> médiévales.....	290
<b>III Garou de gueule, garou de peau :</b>	
<b>L'incarnation problématique du monstre dévorant</b> .....	305
<b>III. 1 Le loup-garou et son Double</b> .....	321
III. 1. 1 Pudeur et nudité du changeur de forme.....	322
<i>La honte d'être nu : l'homme-loup en tenue d'Adam</i> .....	322

<i>La nudité féminine : une peau de loup protectrice</i> .....	326
III. 1. 2 <i>despoille, hamr</i> et peau de bête.....	335
<i>Les femmes cygnes et leur parure de plumes</i> .....	336
<i>L'anneau des enfants cygnes</i> .....	347
III. 1. 3 Dissocier l'homme et la tournure animale.....	353
<i>Isoler et fixer la dépouille</i> .....	354
<i>Le sang : piquer le garou</i> .....	362
III. 1. 4 Empêcher la dévoration du loup-garou.....	368
<i>La pierre : Double et substitut sacrificiel du dévoré</i> .....	369
<i>Le bruit : délimitation d'une frontière contre la dévoration</i> .....	381
<i>Le bouclier des berserkir : cible de substitution dans les textes norrois</i> .....	387
<b>III. 2 La peau du loup : un Double réversible</b> .....	393
III. 2. 1 Garou de gueule et garou de peau, entre enfer masticatoire et cavité salvatrice... 398	
<i>Le lupus et l'autophagie du loup</i> .....	399
<i>L'épée qui ne mord pas : métaphore ou alter ego lupin ?</i> .....	409
<i>Les formules magiques : « Je t'envoie un loup-garou »</i> .....	415
<i>La gueule du loup</i> .....	418
<i>Inversion et correspondance symboliques de la gueule du loup, de sa peau, de son nom</i> .....	429
III. 2. 2 Le nourrisson, la coiffe et la dévoration.....	438
<i>Dévoré un fœtus, un placenta ou un pain</i> .....	438
<i>Nudité de la mère, varouisme du nouveau-né et douleurs de l'accouchement</i> .....	450
<i>La coiffe placentaire et la peau : des incarnations du Double</i> .....	456
III. 2. 3 La peau du loup et la densité du corps humain : l'exemple du guerrier.....	465
<i>La peau et le heaume d'invisibilité : le guerrier rusé</i> .....	467
<i>La peau cuirasse : le luiton et le berserkir</i> .....	471
<i>L'escorce et le bouclier des cynocéphales</i> .....	476
<b>Conclusion</b> .....	487
<b>Bibliographie</b> .....	499
<b>Index des noms d'auteurs et des œuvres</b> .....	543
<b>Index des notions et de quelques noms du loup-garou</b> .....	547
<b>Table des illustrations</b> .....	549
<b>Remerciements</b> .....	551

## LA GUEULE ET LA PEAU

### Le corpus médiéval du loup-garou en France et en Europe

Vers l'an Mille, nous lisons les premières occurrences dans lesquelles le mot *Werwolf* cesse d'être un anthroponyme pour désigner un homme-loup. Peu de temps après « apparaît » le mot *garou*. Le Moyen Âge est donc une époque charnière pour l'histoire de ce monstre. S'il n'est, bien entendu, pas question d'affirmer que le loup-garou n'existait pas avant ces premières mentions, nous nous sommes posés la question de savoir si la généralisation d'une dénomination de la créature a contribué à fixer des constantes, au-delà de la diversité des manifestations particulières du monstre. La fixation d'un nom par l'écrit, qui existait sûrement déjà dans la tradition orale, a-t-elle mené à l'élaboration d'une dimension mythique du loup-garou ? En combinant le comparatisme, les études littéraires et les *cultural studies*, nous avons cherché, d'un côté, à déterminer les spécificités du corpus médiéval du loup-garou, dont les garous féminins semblent, *a priori*, absents. De l'autre, en adoptant une perspective diachronique, nous avons tenté de dégager une unité derrière la multiplicité que nous avons recensée des cas de loup-garou, de ce monstre dévorant dont l'incarnation est problématique et instable.

Mots clefs : Loup-garou, loups-garous, louve, monstre, dévoration, croyances populaires, naissance, Double, coiffe, peau, incarnation

## THE TEETH AND THE SKIN

### The werewolf in medieval literature in France and Europe

Around the year 1000 AD, the word *Werwolf* ceased to be used as an anthroponym to describe a man-wolf. Shortly afterwards, the French word *garou* appeared. The Middle Ages, then, constituted a turning point in the history of this monster. While werewolves had obviously existed prior to these early references, they have prompted me to enquire as to whether the generalisation of textual naming had participated in the development of a common definition of the monster which transcended the diversity of its representations. Did the recording in pen and ink of a name which had surely existed previously in the oral tradition contribute to the elaboration of the werewolf myth ? Relying on comparatism, literature and cultural studies, this thesis first seeks to explore the specificities of mediaeval werewolf literature, in which the figure of the werewolf seems to be exclusively gendered as male. Second, while recognising the incarnations of the blood-thirsty monster as problematic and unstable, this work adopts a diachronic perspective in order to reveal the commonality which underlies the multiplicity of werewolf figures.

Mots clefs : werewolf, werewolves, *Werwolf*, *Werwölfe*, monster, devoration, folklore, birth, *alter ego*, caul, skin,

Unité de Recherche – CELLAM (EA 3206)

[vincenotquentin@gmail.com](mailto:vincenotquentin@gmail.com)