

La lycanthropie dans la prose doctrinale du XVI^e et du XVII^e siècle espagnol

Christine Orobitg



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/bulletinhispanique/4034>

DOI : 10.4000/bulletinhispanique.4034

ISSN : 1775-3821

Éditeur

Presses universitaires de Bordeaux

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2015

Pagination : 549-568

ISBN : 979-10-300-0041-2

ISSN : 0007-4640

Référence électronique

Christine Orobitg, « La lycanthropie dans la prose doctrinale du XVI^e et du XVII^e siècle espagnol », *Bulletin hispanique* [En ligne], 117-2 | 2015, mis en ligne le 15 décembre 2018, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/bulletinhispanique/4034> ; DOI : 10.4000/bulletinhispanique.4034

La lycanthropie dans la prose doctrinale du XVI^e et du XVII^e siècle espagnol

CHRISTINE OROBITG
Université de Provence-Aix-Marseille 1

Héritée de la tradition antique et très présente dans le folklore, la lycanthropie se heurte au dogme catholique. Pris entre l'héritage païen et la doctrine chrétienne, le discours doctrinal sur la lycanthropie des XVI^e et XVII^e siècles révèle des tensions mais aussi la permanence, malgré les interdits, d'une véritable fascination pour la métamorphose des corps.

Mots-clés : lycanthropie, textes doctrinaux, Espagne, XVI^e et XVII^e siècles.

Heredada de la tradición clásica y muy presente en el folklore, la licantropía se enfrenta a la doctrina católica. Heredero del legado pagano y del dogma cristiano, el discurso sobre la licantropía de los siglos XVI y XVII revela constantes tensiones así como la permanencia, a pesar de las prohibiciones dogmáticas, de una verdadera fascinación hacia la metamorfosis de los cuerpos.

Palabras clave: licantropía, textos doctrinales, España, siglos XVI y XVII.

As an heritage of antique tradition, present in much of the folk lore, lycanthropy goes against the Catholic dogma. Taken between the pagan legacy and Christian doctrine, the doctrinal discourse on lycanthropy in the 16th and 17th centuries reveals the tensions, but also the permanence –in spite of the ban– of a real fascination for the metamorphosis of the body.

Keywords : lycanthropy, doctrinal texts, Spain, XVIth and XVIIth centuries

ÉTERNEL ENNEMI mais aussi éternel compagnon de l'évolution humaine, le loup, support de rêves, de peurs collectives, de légendes, a toujours occupé dans l'imaginaire collectif occidental une place privilégiée.

Et le loup-garou, son « corollaire hybride et monstrueux »¹ a occupé et continue d'occuper une place fondamentale dans l'imaginaire et la culture collectifs. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer la production cinématographique récente ou moins récente, qui affiche des œuvres comme *Le Loup-Garou de Londres* (*An American Werewolf in London*), film américano-britannique (1981) réalisé par John Landis ou encore les séries télévisées, comme *La malédiction du loup-garou* de Frank Lupo (1987-1988) ou plus récemment *Le Loup-garou du campus* (*Big Wolf on Campus*), série télévisée canadienne en 65 épisodes créée par Chris Briggs et Peter Knight et diffusée aux USA, puis en France et au Québec entre 1999 et 2005.

Nous nous attacherons ici à l'analyse d'une métamorphose bien précise, la lycanthropie, considérée au sein d'un corpus de textes doctrinaux, allant de la fin du Moyen Âge au dernier tiers du XVII^e siècle. Ce corpus inclut des textes médicaux (dont la plupart sont en latin), des encyclopédies, recueils de *mirabilia*, miscellanées, textes consacrés aux merveilles de la nature, des récits de voyage ou descriptions de contrées lointaines et enfin des textes démonologiques.

À travers cette analyse, le discours sur la métamorphose apparaît comme un point de vue privilégié pour saisir les tensions, les interférences (notamment les phénomènes d'intertextualité), les contradictions et les tentations qui composent et animent la culture des XVI^e et XVII^e siècles.

1. L'HÉRITAGE PAÏEN

Le rêve ou le fantasme de la lycanthropie remonte à l'Antiquité gréco-latine, dont les productions culturelles jouent un rôle modélisant et déterminant, un rôle d'*auctoritas*, sur la littérature et le savoir du Moyen Âge à la fin du XVII^e siècle.

Il est important de souligner que, dans la culture païenne, la métamorphose est envisagée comme possible non seulement dans les textes de fiction, qui relèvent de la *fabula* – et dont personne n'est dupe, dont tout le monde sait qu'il s'agit de légendes, de représentations plaisantes, vraisemblables, mais non pas vraies – mais aussi dans les textes doctrinaux, qui relèvent de l'*historia* et qui prétendent transmettre un savoir sur le monde.

Les *Métamorphoses* d'Ovide, traduites en castillan par Juan de Aguayo et éditées plusieurs fois à partir de 1498, relatent la métamorphose de Lycaon, transformé en loup parce qu'il a douté de la divinité de Zeus et commis des actes inhumains (*Métamorphoses*, I, 216-236).

1. Michaela Bacou, « De quelques loups garous » dans Laurence Harf-Lancner (sous la dir. de), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, Paris, E.N.S. de Jeunes Filles, 1985, p. 29.

Dans un autre domaine, celui de la prose de savoir historique et géographique, Hérodote rapporte – non sans quelque défiance – que les Neures, un peuple de la Thrace, « deviennent loups » quelques jours par an avant de reprendre leur forme humaine (*Histoires*, IV, 105). Dans une perspective similaire, Pline l’Ancien rapporte que le peuple d’Arcadie tirait au sort un homme d’une famille, celui-ci se déshabillait, traversait un étang à la nage, se transformait en loup, vivait avec les loups puis reprenait sa forme humaine au bout de neuf ans (*Histoire naturelle*, VIII, 22).

Le *Satiricon* de Pétrone, qui propose, dans une structure narrative enchâssée (laquelle introduit donc une distance) le fameux récit de Nicéros, occupe dans le corpus païen une position ambiguë, intermédiaire, entre adhésion et distance : dans un cimetière, au clair de lune, un soldat se déshabille, urine autour de ses vêtements et « devient loup » (*lupus factus est*) avant de réapparaître au matin sous sa forme humaine².

La transformation en loup ou en d’autres types d’animaux est également associée à des cérémonies magiques, à des sorcières ou magiciennes qui se métamorphosent en animal ou métamorphosent leurs victimes. On pensera à la transformation des compagnons d’Ulysse en pourceaux par Circé, chez Homère. Dans les *Métamorphoses* ou l’*Âne dor* d’Apulée (II, 22), qui furent traduites en castillan (à partir d’une version italienne) par Diego López de Cortegana et publiées à Séville en 1513, la magicienne Pamphile se métamorphose en hibou, Méroé transforme en animaux ceux qui lui déplaisent et Lucius, le narrateur, est lui-même transformé en âne à la suite d’une erreur de pommade magique chez la magicienne Photis. Suivant cette même ligne, les *Bucoliques* (VIII, 98) de Virgile rapportent comment la magicienne Moeris se transformait en loup grâce à des herbes :

his ego saepe lupum fieri et se condere siluis / Moerin vidi

J’ai vu Moeris souvent se transformer en loup et se cacher dans les forêts.

Ces récits ou ces représentations s’intègrent dans une culture dans laquelle la métamorphose est possible. En effet, comme le souligne avec justesse Laurence Harf-Lancner, « dans les mythologies païennes, la frontière est indécise et perméable entre les différents règnes de la nature. Les dieux sont hommes ou bêtes tour à tour ou simultanément. L’homme peut être objet de métamorphose, animale ou végétale »³. Cette prégnance de la métamorphose dans la culture gréco-latine doit être rattachée à l’idée, que formule le *Timée*, d’une grande chaîne des êtres qui va du minéral et du végétal jusqu’au divin en passant par l’humain. Ces conceptions sont reformulées dans les *Métamorphoses* ovidiennes, dans le discours attribué à Pythagore, qui affirme que rien n’est permanent, que tout se transforme :

2. Pétrone, *Satiricon*, 62.

3. Laurence Harf-Lancner, « De la métamorphose au Moyen Âge », dans *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, op. cit., p. 5.

*Omnia mutantur, nihil interit ; errat et illinc
huc venit, hinc illuc et quoslibet occupat artus
spiritus eque feris humana in corpora transit
inque feras noster nec tempore deperit ullo
utque nouis facilis signatur cera figuris
nec manet ut fuerat nec formas seruat easdem,
sed tamen ipsa eadem est ; animam sic semper eandem
esse, sed in uarias doceo migrare figuras.* (Ovide, *Métamorphoses*, XV, v. 165-172)

Tout change, rien ne meurt ; le souffle vital erre, part de là,
arrive ici, d'ici il repart là, et occupe les corps au hasard.
Le souffle venant de corps d'animaux transite vers des corps d'hommes,
et notre souffle passe dans des corps d'animaux, sans jamais mourir.
C'est comme la cire : elle prend facilement diverses figures,
ne reste pas ce qu'elle avait été et ne garde pas les mêmes formes ;
elle est pourtant toujours elle-même. Ainsi j'enseigne que l'âme
est toujours la même, mais qu'elle migre dans des figures variées.

Le *versipelles* (l'un des noms latins du loup-garou) s'inscrit dans une vision du monde flottante, où la forme, l'apparence, la *morphê* ne sont pas permanentes mais soumises à mille éventuelles modifications. Et la possibilité de changer de forme est un rêve, une représentation, un fantasme qui fascinera durablement les esprits.

2. LA TRADITION MÉDIÉVALE

Au Moyen Âge, la figure du loup-garou imprègne toujours la littérature en langue latine et vernaculaire : on pense au *Lai de Bisclavret* de Marie de France (dans lequel un chevalier est contraint de se déshabiller entièrement avant de se métamorphoser et doit dissimuler ses vêtements sous une pierre creuse car, s'il ne les retrouvait pas, il serait condamné à errer indéfiniment sous la forme d'un loup-garou), au lai anonyme de *Mélion* ou encore à *Arthur et Gorlagon*, dont on conserve une transcription latine dans un manuscrit du XIV^e siècle⁴.

Mais là encore la métamorphose lycanthropique ne se limite pas à des textes relevant de la fiction, de la *fabula*, elle apparaît aussi dans des textes théoriques dont le propos est de décrire le monde et qui prétendent à une valeur de vérité. La transformation de l'homme en loup apparaît dans la *Topographia hibernica* de Giraud de Barri (qui est une description du royaume d'Irlande), dans les *Otia imperialia* de Gervais de Tilbury ou dans le *De universo* de Guillaume d'Auvergne.

4. Marie de France, *Lais*, éd. de Françoise Morvan, Arles / Actes Sud et Montréal / éd. Léméac, 2008. *Les Lais anonymes des XII^e et XIII^e siècles*, éd. Prudence Mary O'Hara Tobin, Genève, Droz, 1976. G. L. Kittredge, « Arthur and Gorlagon », *Studies and Notes in Philology and Literature*, VIII, 1903, p. 149-275.

3. LE CONFLIT AVEC LE DOGME CHRÉTIEN

Le succès et la permanence de ces récits peuvent sembler paradoxaux dans la mesure où ils entrent en collision avec la tradition chrétienne. En effet, pour les théologiens, la métamorphose n'est qu'une survivance païenne, une superstition qu'il faut chasser car elle remet en cause le pouvoir créateur de Dieu. En substance, Dieu donne une forme aux êtres et lui seul peut la changer.

L'héritage païen de la métamorphose pose un problème qui occupera durablement les penseurs chrétiens. Saint Augustin consacre à ce sujet tout un chapitre de la *Cité de Dieu* (XVIII, 18), dans lequel il s'attache à nier la réalité de la métamorphose. Celle-ci est qualifiée de « perfide jeu de démons » et le texte affirme clairement que les démons ne peuvent ni créer ni altérer la création divine. Avec la permission de Dieu, les démons peuvent jouer sur les sens des hommes ou créer une illusion. Saint Augustin utilise pour cela la notion de *phantasticum*, un double qui échappe au contrôle de l'homme quand il est endormi ou engourdi et que les démons peuvent alors modeler à leur guise⁵. La métamorphose est donc une illusion des sens et / ou une manipulation diabolique.

Rédigé vers 900, le *Canon episcopi* rejette avec vigueur la métamorphose :

Quisquis ergo aliquid credit posse fieri, aut aliquam creaturam in melius aut in deterius immutari aut transformari in aliam speciem vel similitudinem, nisi ab ipso creatore, qui omnia fecit et per quem omnia facta sunt, procul dubio infidelis est (Decretum XXVI, 5, Canon 371)⁶.

Quiconque croit qu'il peut se faire qu'une chose soit changée, en bien ou en mal, ou soit métamorphosée pour revêtir une autre apparence ou un autre aspect, par une intervention autre que celle du Créateur, qui a tout créé et par qui toutes choses ont été créées, est sans nul doute possible un incroyant.

La véhémence de ces condamnations révèle l'ampleur de l'enjeu théologique et ontologique. La métamorphose suppose en effet une idée d'inachèvement, l'idée que les créatures ne sont pas achevées dans leur forme, que Dieu n'a pas terminé ou clôturé de manière définitive son œuvre. Elle suppose une instabilité des choses et du monde, un univers non figé, en mouvement, un univers d'incertitudes dans lequel il n'y a pas de permanence. La métamorphose constitue de ce point de vue un scandale ontologique.

Les théologiens médiévaux qui prennent la plume dans les siècles suivants (à commencer par Saint Thomas d'Aquin) reviendront abondamment sur la métamorphose, toujours pour la nier. L'abondance des textes théologiques consacrés à cette question montre la vitalité de la métamorphose (héritée de la culture païenne ou présente dans les croyances populaires). Les efforts des théologiens médiévaux pour la nier et la désavouer montrent, par contraste, la force, la vigueur et le pouvoir de séduction de cette représentation.

5. L. Harf Lancner, « De la métamorphose au Moyen Âge », art. cit., p. 11.

6. Ce texte est reproduit dans J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, Bonn, 1901, p. 38. Cité également par L. Harf Lancner, art. cit., p. 12.

Tel est donc l'héritage auquel sont confrontés les auteurs des XVI^e et XVII^e siècles : un héritage varié, contradictoire, fait de tensions. La théologie chrétienne nie la métamorphose, mais le thème de la lycanthropie, la perméabilité des règnes et des essences homme / animal, les notions de passage, de transformation ressurgissent, sous différentes formes, selon différentes stratégies et, de fait, ne cessent de hanter les esprits. La métamorphose et, plus précisément, le thème de l'homme-loup est un schéma narratif, discursif, imaginaire, qui ne cesse de hanter et de fasciner les esprits.

4. LA TRADITION FOLKLORIQUE

Un premier support dans lequel apparaît, de manière particulièrement libre, vigoureuse et vivante le loup-garou est le corpus folklorique. Ce qui n'a rien d'étonnant quand on sait la liberté, la fécondité et l'autonomie de la culture populaire par rapport aux autorités et à la culture savante, ecclésiastique, et aussi comment elle s'approprie les vieux mythes païens en les réélaborant et en les réécrivant.

Le thème du loup-garou est ainsi particulièrement présent dans le folklore galicien et léonais, à travers la figure du *lobishome* et sous une large palette de variantes : métamorphose définitive ou non (avec possibilité d'un ou plusieurs allers-retours entre la forme animale et la forme humaine), transgression de l'interdit cannibalique ou non, retour final à la société ou non. La métamorphose est souvent le résultat d'une punition ou d'une malédiction, paternelle ou maternelle. Dans bien des cas aussi, la métamorphose ne fait qu'aiguiser et porter à son comble un trait de caractère que le personnage avait déjà dans son humanité (voracité carnivore, violence et sauvagerie, non respect des normes sociales) : la métamorphose est ainsi l'aboutissement d'un processus, d'un trait qui existait déjà en puissance, chez l'humain. Le mauvais fils, vorace ou ingrat envers son père, est déjà en germe, un loup. La métamorphose en loup incarne un processus de punition, de sortie du monde humain et villageois au terme duquel il y a, parfois (mais pas toujours) réintégration de la société et retour aux règles (par exemple, par le mariage, institution intégratrice et régulatrice par excellence).

Constantino Cabal rapporte ainsi un récit selon lequel « *Un padre impertinente, a quien enojaba mucho la afición a la carne de su hijo, que un día le dijo así: "Hazte lobo por siete años, y atrácate de carne de una vez!" Fue un día de carnaval cuando echó la maldición. El hijo, de repente, pegó un brinco, y escapó al monte corriendo; allí se quitó la ropa, se revolvió en el polvo, y se hizo lobo. Mas se dejó una calza al desnudarse, y la llevaba consigo; se le llamaba "el lobo de la calza" »⁷.*

7. *La Mitología asturiana*, Madrid, G.H. Editores, 1987, p. 446. La même version est rapportée par Aurelio del Llano, *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones y costumbres*, Madrid, 1922, p. 212.

Fermín Bouza-Brey recueille deux récits similaires de transformation en loup à la suite d'une malédiction paternelle (ou d'un sort jeté par le père) :

Un joven que, rozando en el monte en compañía de su padre, al llegar la hora de la comida hizo manifestación [...] de que el pan solo no le entraba y que de buena gana comería carne, a lo que el padre le maldijo para que se volviese lobo da xente y así nunca le faltaría carne que comer. Desapareció el mismo día y llegó a aterrorizar la comarca, tantas fueron las víctimas que devoró. De vez en cuando lo veían en forma humana y en esta forma lo mataron cierto día⁸.

Otro es también de aquella comarca y se refiere a un portugués deforme que pedía limosna diciendo que había sido lobo da xente por haberle echado la fada su padre a causa de haberle el hijo negado tabaco⁹.

Vicente Risco rapporte le récit suivant :

Cerca del lugar llamado Mesones del Reino, en la carretera de Orense a Santiago, había un hombre que, habiendo estado fuera de casa y regresado por la mañana, encontraba la casa abierta y el fuego encendido como si allí hubiese estado persona extraña. Entonces una noche se quedó en casa y esperó escondido. A cierta hora entró un lobo y se puso a calentarse en el hogar después de avivarlo con "garamatas" (leña menuda). El dueño de la casa le arrojó un objeto, con el cual le hizo sangre. Y reconoció a un hijo suyo a quien había maldecido y que andaba penando en figura de lobo¹⁰.

Le folklore galicien et léonais inclut également des loups-garous féminins dont le parcours est assez identique à celui de leurs homologues masculins, à la différence que dans ce cas la malédiction est le plus souvent maternelle :

habiendo reprendido una madre a su hija porque la vida que hacía no era buena, llegó a tal extremo el lance que la muchacha pegó a la madre: "Dios permita que te conviertas en loba", le dijo ésta, maldiciéndola, y desde el momento quedó convertida en un animal feroz que salió al campo y anduvo mucho tiempo por el monte haciendo daño. La causa de no poder matar la fada ni darle caza era porque tenía que cumplir su destino; por ello no le tocaban las balas, o no le hacían daño. Con el tiempo, el animal desapareció del valle y los paisanos creyeron que la fada, cumplido su destino, volvió a la vida racional cuando la madre perdonó a su hija¹¹.

Enfin, dans un récit rapporté par Vicente Risco, une jeune fille, maudite par sa mère en raison de sa voracité carnivore, s'enfuit de la maison familiale, erre vêtue d'une peau de loup et agit comme un loup :

Era una muchacha joven y bonita, de los alrededores de la Puebla de Trives. Esta moza era víctima de una maldición de su madre. La chica mostraba una avidéz extraordinaria por comer carne, y una vez su madre, encolerizada, le dijo: "¡Inda que te vuelvas lobo, pra que te fartes!". Y, en efecto, al poco tiempo la muchacha huyó de casa y, cubierta con una piel

8. Fermín Bouza-Brey, *Etnografía y Folklore en Galicia*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1982, p. 254.

9. *Ibid.*

10. Rapporté par Vicente Risco, « El Lobishome », *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, I, 1944-1945, p. 527.

11. Fermín Bouza-Brey, *op. cit.*, p. 252-253.

*de lobo, anduvo vagando por el monte, acometiendo, matando y devorando a los chiquillos que encontraba guardando el ganado, a los caminantes nocturnos, etcétera, haciendo cundir el pánico por todos aquellos pueblos*¹².

Le dénouement de ce récit est singulier dans la mesure où la transgression de l'interdit cannibalique n'empêche pas le retour au monde humain. Celui-ci s'effectue grâce à un jeune homme qui – comme dans bien des récits légendaires – fait preuve de ruse pour obtenir ce qu'il désire :

*Una noche, por el castañar, se hallaba un mozo al cuidado de un sequeiro de castañas, sentado junto al gran fuego, con la puerta cerrada, cuando, por la rendija, vio asomar la pata de un lobo de un tamaño muy superior al ordinario. Aquella pata forcejeaba, y la puerta tendía a ceder; el mozo, desarmado, no encontró otro recurso que encaramarse al canizo en que se echan las castañas para secar, por encima del fuego, y esconderse allí. Al fin la puerta cedió, y entró un inmenso lobo, como jamás el mozo había visto otro. El lobo cerró la puerta, se acercó a la lumbre y se desprendió de su piel... Quedó una hermosa muchacha, en camisa, que era pasmo de ver. El mozo, entonces, cogió un lareiro (palo largo en que se cuelgan las cosas sobre el fuego y sirve para otros usos) y con él, desde el canizo, arrastró hasta la hoguera la piel de lobo que tenía a su lado la doncella. Esta trató con todas sus fuerzas de rescatar la piel, pero ya habían prendido en ella las llamas y tuvo que abandonarla. Cuando se hubo consumido, la chica le dijo al mozo que bajase, le contó su historia y le dio las gracias por haberla salvado. Ni decir se tiene que se casaron...*¹³

Deux romances d'inspiration folklorique développent aussi le thème du loup-garou. Dans le premier, intitulé *La loba blanca*, une jeune fille, élevée avec amour par son père qui souhaite la marier à un parent riche, tombe amoureuse du berger, gardien des troupeaux paternels. Le père enferme la jeune rebelle, qui s'enfuit avec son amant : le père les maudit, souhaitant que sa fille se change en louve. La malédiction prend effet à l'instant et la femme-louve dévore son amant. Revenue à une forme humaine, elle le pleure et se venge, dévorant hommes et animaux et s'acharnant tout particulièrement sur les troupeaux de son géniteur, avant de disparaître à jamais¹⁴. Le deuxième *romance* narre les amours malheureuses d'une jeune fille avec un de ses cousins sans fortune. Le père surprend sa fille, la maudissant rituellement (« *Ocho años te vuelvas loba* ») : celle-ci s'enfuit dans les bois, dans lesquels elle séjourne sept ans avant de rencontrer une de ses cousines, qui alerte le village. Les hommes font une battue pour abattre la galipote, mais celle-ci est invulnérable. Revenue à l'apparence humaine, elle déclare devant les habitants du village que seul Dieu a le pouvoir de la tuer, puis, se métamorphosant à nouveau en animal, s'enfuit à jamais¹⁵. Tous ces exemples, qui appartiennent au registre de la fiction, de la

12. Vicente Risco, « El Lobishome », art. cit., p. 516-517.

13. Vicente Risco, *ibid.* La même version – avec de très légères variantes – est rapportée dans Fermín Bouza-Brey, *op. cit.* p. 253-254, et dans Carlos Alonso del Real, « Más aún, sobre el tema del ciervo de pie blanco y sus conexiones », *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXVI, 1986, p. 255. Une version similaire est recueillie par Julio Camarena, *Cuentos tradicionales de León*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal, Universidad Complutense de Madrid y Diputación Provincial de León, 1991, vol. I, p. 192.

14. Fermín Bouza-Brey, *op. cit.*, p. 254-255.

15. *Ibid.*, p. 255-256.

légende, montrent la puissance et la rémanence de ces représentations dans les mentalités malgré les interdits théologiques.

Ces structures narratives et mythiques, qui ont perduré jusqu'à l'actualité, ont été analysées par Mircea Eliade dans un article célèbre « Les Daces et les loups » : ces représentations relèvent de mythes initiatiques dans lesquels, par une « transformation rituelle », l'homme s'approprie les qualités du loup et s'expliquent – toujours selon Mircea Eliade – par « l'univers religieux du chasseur primitif [...] univers dominé par la solidarité mystique entre le chasseur et le gibier »¹⁶. Et Micaela Bacou, qui analyse aussi l'architecture et la signification symbolique de ces récits, affirme que « se transformer en loup, en un animal carnassier par excellence, implique d'en acquérir les vertus particulières, force, courage, rapidité, donc d'accomplir un rite de type chamanique répandu et bien au-delà des régions considérées ici »¹⁷.

5. LES TEXTES MÉDICAUX ET SCIENTIFIQUES

Un deuxième support dans lequel ressurgit, suivant des modalités particulières, le thème de la lycanthropie, est le discours scientifique : les traités médicaux et les traités de physiognomonie. Ce support est totalement différent du corpus précédemment évoqué, dans la mesure où il s'agit d'un corpus écrit (et non plus oral), d'une culture savante souvent rédigée en latin ou vulgarisée en langue vernaculaire.

Les traités de physiognomonie

La plupart des traités de physiognomonie incluent le thème de l'homme-loup, ou de l'homme au faciès de loup. L'une des sources principales du savoir physiognomonique est le *Secreta secretorum* attribué à Albertus Magnus (Albert Le Grand). Cette tradition sera reprise à la Renaissance par des livres comme le *De metoposcopia* (1558) de Girolamo Cardano (Jérôme Cardan), traduit en français sous le titre *La métoscopie... comprise en treize livres et huit cents figures de la face humaine* (Paris, T. Jolly, 1645), dont il existe une édition moderne (Paris, Aux Amateurs de livres, 1960), ou encore le *De humana physiognomia* (1586) de Giambattista della Porta, traduit notamment en italien (*Della Phisionomia dell'uomo*) et en français *De la phisionomie humaine*, 1655 et 1665).

En Espagne la tradition physiognomonique sera reprise et vulgarisée par des auteurs comme Jerónimo Cortés, *Fisionomia y varios secretos de naturaleza* (Barcelone, Pablo Campins, s. d. [1662]) ou encore Esteban Pujasol, *El Sol solo y para todos, sol de la filosofía sagaz*, (Barcelone, 1631).

16. Mircea Eliade « Les Daces et les loups », dans *De Zalmoxis à Gengis Khan. Études comparatives sur la religion et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Paris, Payot, 1970, p. 13.

17. Micaela Bacou, « De quelques loups garous », art. cit., p. 33-34.

Dans ces traités de physiognomonie, qui incluent souvent des gravures, il n'y a pas de métamorphose à proprement parler, mais mélange, hybridité, tension de l'homme vers l'animal, sur le plan physique (visage triangulaire, oreilles pointues, hyperpilosité) mais aussi sur le plan moral, ces hommes étant réputés être particulièrement féroces et sanguinaires, comme s'ils avaient intégré dans leur caractère les traits du loup. Ces hommes (mais par leur cruauté, sont-ils encore des hommes ?) constituent un pont, un passage, un point de perméabilité entre deux univers, humain et animal, et leur apparence (hommes au visage et au comportement de loup) suggère, là encore, un inachèvement de l'essence (et de l'apparence), une hésitation entre deux êtres et deux formes.

La *lycanthropia* ou *mania lupina*

Une seconde série de sources est constituée par les textes (essentiellement médicaux) qui décrivent une maladie mentale appelée *lycanthropia*, *mania lupina* ou *melancholia lupina* dans laquelle le malade agit comme un loup, erre la nuit, hante les cimetières, hurle comme un loup puis revient chez lui avant le lever du jour.

Là encore, des textes préexistent aux textes, et les discours se nourrissent d'une tradition. La *lycanthropia* ou *mania lupina* était déjà répertoriée par les *autoritates* grecques et surtout latines dont le discours informe puissamment le savoir médical des XVI^e et XVII^e s. Galien décrit un « *morbo canino sive lupino* » qui frappe surtout au mois de février et qui pousse les malades à agir comme un loup ou un chien, et à fouiller les sépultures :

*qui morbo lupino sive canino appellato corripiuntur februario mense noctu exeunt, in omnibus imitantes lupos aut canes et adusque diem monumenta aperiant. Cognosces autem ita affectos ex his signis. Pallidi sunt et visu imbecilli et oculos siccos habent et non lacrymantur. Ipsos quoque cavos oculos habere cernes et linguam aridam, neque prorsus salivam profundunt. Sunt quoque siticulosi tibiasque exulceratas insanabiles habent propter assiduos casus et canum morsus ; ac talia sunt signa. Nosse oportet melancholiae speciem esse hunc morbum, quem curabis, si accessionis tempore vena secetur et sanguis aduque animi deliquium vacuetur aegerque boni succi cibis nutriatur*¹⁸.

ceux qui souffrent du mal lupin ou canin sortent de leurs maisons au mois de février, ils imitent en tout le comportement des loups ou des chiens, et vont même jusqu'à fouiller les tombes. Voici les symptômes de cette maladie : les malades sont pâles, leurs yeux sont inexpressifs, secs et sans larmes, caves, leur langue est sèche, ils ne salivent pas, leurs tibias sont parsemés de plaies à cause des chutes ou des morsures de chien ; pour les soigner, il est conseillé de les saigner jusqu'à l'évanouissement puis de les nourrir avec des mets consistants.

Aetius, l'une des autorités médicales les plus citées de la Renaissance, décrit un « *morbo lupino sive canino* »¹⁹. La traduction du *Pantegni* élaborée

18. Claudius Galenus, *Opera Omnia*, éd. Kuhn, 20 vol., Leipzig, 1821-1833. Réimprimé à Hildesheim, 1965, vol. XIX, p. 719-720.

19. Selon Lawrence Babb, *Elizabethan Malady*, East Lansing, Michigan State College Press,

par Stéphane d'Antioche et connue sous le nom de *Liber Regalis* ou *Regalis dispositio* évoque une *melancholia canina*²⁰. De nombreuses éditions des œuvres d'Oribase, Paul d'Egine et Aetius, publiées entre 1536 et 1560, décrivent des cas de maladie lycanthropique.

L'un des textes médicaux les plus cités du Moyen Âge et du XVI^e siècle, le *Lilium medicinae* de Bernard de Gourdon (Bernardus Gordonius, castillanisé en Bernardo Gordonio lorsque son ouvrage est publié en version castillane en 1495 à Séville) décrit aussi une *mania lupina* qu'il classe parmi les « *morbus capitis* »²¹.

Dans l'Italie de la Renaissance, Tommaso Garzoni et Tommaso Campanella décrivent une maladie appelée lycanthropie²². Le médecin Johann Wier, médecin du Duc de Clèves et contemporain de plusieurs procès de lycanthropes qui se sont déroulés en Europe explique dans son *De praestigiis daemonum* (1563) que les loups-garous sont affectés par une maladie mentale nommée lycanthropie et qu'ils doivent être soignés plutôt que punis et que leur supposée métamorphose n'est qu'une illusion causée par la maladie ou par les propriétés hallucinogènes de certains onguents. Enfin, Robert Burton (1577-1640), dans son *Anatomy of melancholy* définit également la lycanthropie comme un délire sans fièvre dû à la bile noire. Ces représentations sont tellement répandues que Ronsard, dans un texte sur l'Envie, écrit « Et tellement la mélancolie noire l'agite et le tourmente qu'il tombe quelquefois en une lycanthropie et court les champs pensant être loup garou »²³.

Les médecins espagnols sont nombreux également à décrire cette « lycanthropie ». Pedro García Carrero évoque une *lupina insania*, qu'il classe parmi les maladies mélancoliques (« *melancholicas passiones* »)²⁴. Alonso de Santa Cruz décrit également une fureur appelée *lupina insania* ou *lycanthropia*, causée par l'*atrabile*, dans laquelle le malade erre la nuit dans la campagne et dans les cimetières, en hurlant comme un chien ou comme un loup : « *exusta bilis haec atra ferina deliramenta creans mania, seu furor vocatur, quosdam noctu campos, & monumenta visitantes causat humor hic teter, ullulando more canum, quam Latini lupinam insaniam, Graeci lycanthropiam dicunt* »²⁵.

Francisco Valles de Covarrubias évoque aussi l'existence de différentes formes d'aliénation dans lesquelles les hommes se prennent pour des animaux.

1951, p. 44.

20. Sur ce sujet : Michael R. Mc Vaugh dans Arnau de Vilanova, *Arnaldi de Villanova opera medica omnia*, Barcelone, Université de Barcelone, 1985, introduction, p. 16.

21. Bernardo Gordonio, *Lilio de medicina*, Séville, Meinardo Ungut et Stanislaw Polono, 1495, fol. 59 v.

22. Tommaso Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, dans *Opere di G. Bruno e di T. Campanella*, éd. de A. Guzzo et R. Amerio, Milan, Ricciardi, 1956, p. 1053. Sur Garzoni, voir Lawrence Babb, *op. cit.*, p. 44.

23. Ronsard, *Œuvres complètes*, éd. de Paul Laumonier, Paris, Didier, 1973-1975, vol. XIX, p. 468.

24. Pedro García Carrero, *Disputationes medicae*, Alcalá, Justo Sánchez Crespo, 1603, p. 284.

25. Alonso de Santa Cruz, *Dignotio et cura affectuum melancholicorum*, Matriti, apud Thomam Iuntam, 1622, p. 6.

Certains, explique-t-il, « se prennent pour des chiens et ils aboient comme des chiens ». D'autres se prennent pour des loups, ils quittent leur demeure pendant la nuit, recherchent les cimetières et les cadavres :

Inter alia insaniae genera, illa sunt celebratissima, quod se in aliorum animalium formas esse imaginantur, faciuntque, & patiuntur omnia quasi re vera ita esset; alii in canes, & latrant; alii in lupos, & exeunt nocturno domo quaeruntque sepulchra, & versantur cum cadaveribus. [...] Vocatur enim canina melancholia, & lupina, Graecis lycanthropia²⁶.

En 1672, le médecin Tomás Murillo y Velarde affirme dans son *Aprobación de ingenios* : « les suceden [a los melancolicos] afectos terribles y monstruosos, como son los afectos lupinos, que aborrecen el ganado, y acometen a el como los lobos lo hazen, la qual enfermedad Melancholica llaman los Griegos Lycanthropia, en la qual se imaginan que son perros »²⁷.

Véritable *locus communis* du savoir général de l'époque, le thème de la lycanthropie apparaît aussi dans le *Diccionario de Autoridades* :

Mania lupina. Cierta especie de malancholia [sic], con la qual el que la padece suele salirse de casa de noche, y andar al rededor del Lugar hasta el amanecer, en quatro pies, como los brutos, y aullando como los lobos. Busca las sepulturas y saca y despedaza los cadaveres, y de dia huye de los vivos. Algunos muerden como perros²⁸.

La lycanthropie fait partie de ces *mirabilia* qui fascinèrent la Renaissance : comportements extrêmes et effrayants, qui éveillent l'*admiratio* et l'*horror* et qui occupent avec une grande constance les auteurs de textes théoriques.

On notera cependant qu'il n'y a pas ici de transformation physique de l'homme en loup – les théoriciens respectent de ce point de vue l'interdit formulé par le *Canon Episcopi* – : dans un corps d'homme, l'homme adopte le comportement du loup, il se croit loup, il s'identifie au loup. Pedro García Carrero et Tomás Murillo y Velarde le soulignent : les malades « imitent » les agissements du loup (« *idem quod lupina insaniam quando qui sic affecti sunt lupos imitantur* »²⁹) ou encore « s'imaginent » être des loups ou des chiens (« *la qual enfermedad Melancholica llaman los Griegos Lycanthropia, en la qual se imaginan que son perros* »³⁰).

Ces discours montrent bien la permanence d'une fascination vis-à-vis de la lycanthropie. Cependant, les médecins amalgament aussi lycanthropie et possession démoniaque, comme le fait Tomás Murillo en citant Girolamo Mercuriali :

26. Francisco Valles de Covarrubias, *De sacra philosophia*, Lyon, apud fratres de Gabiano, 1595, p. 625.

27. Tomás Murillo y Velarde, *Aprobación de ingenios*, Saragosse, Diego de Ormer, 1672, fol. 20 r et v.

28. *Diccionario de Autoridades*, s. v. *mania lupina*.

29. Pedro García Carrero, *Disputationes medicae*, p. 284.

30. Tomás Murillo y Velarde, *Aprobación de ingenios*, fol. 20 r et v.

*Geronimo Mercurial [...] dize de un melancholico, posseido del Demonio, que se juzgava que era lobo, y pudo ser que padeciese la insania lupina o canina*³¹.

Dans ces deux citations, l'aliénation fait l'objet d'une lecture démonologique. Ces confusions montrent bien les flottements autour de la lycanthropie, dont Cervantès rendra compte magistralement, la perméabilité de ses frontières avec les concepts de folie et avec la possession démoniaque.

6. LES RECUEILS DE *MIRABILIA*, TEXTES ENCYCLOPÉDIQUES ET DESCRIPTIONS DE CONTRÉES LOINTAINES

Se donnant pour but de décrire les « merveilles et miracles de la nature » (pour gloser le titre d'un célèbre ouvrage de Livin Lemnius, largement cité et diffusé à la Renaissance), les recueils de *mirabilia* et les textes encyclopédiques contribuent aussi à faire exister les loups-garous. Soucieux d'illustrer sa prose didactique avec des *exempla*, de brefs récits au croisement de la prose narrative et didactique, Antonio de Torquemada rapporte dans son *Jardín de flores curiosas* un cas de lycanthropie référé précisément à la Galice :

*y ahora en el tiempo que estamos, se dice una cosa muy graciosa, y es que en el reino de Galicia se halló un hombre el cual andaba por los montes escondido, y de allí se salía a los caminos, cubierto de un pellejo de lobo, y si hallaba algunos mozos pequeños desmandados, matábalos y hartábase de comer en ellos; y era tanto el daño que hacía, que los de la tierra procuraron quitar aquella bestia del mundo, y prendiéronle, y viendo que era hombre, le pusieron en una cárcel y le atormentaron, y todo lo que decía parecían disparates; hartábase de carne cruda, y, en fin, murió antes que se hiciese justicia de él*³².

Mais il est à noter qu'il n'y a pas ici de métamorphose corporelle. Il s'agit d'un homme qui se comporte comme un loup, et qui agit couvert d'une peau de loup. Ce loup-garou galicien n'est pas un *versipelles* (celui qui peut changer de peau, de *morphê*), il garde forme humaine : c'est sur le plan moral qu'il devient loup, dévorant des enfants.

Une autre stratégie permettant d'adhérer aux fascinantes représentations de la lycanthropie est d'affirmer son existence, mais en la situant dans des espaces éloignés.

Bien connue est à ce sujet la légende des cynocéphales, issue de récits et de cosmographies classiques et médiévales qui influenceront durablement la description des habitants de l'Amérique nouvellement découverte, assimilés à des hommes-chiens, des cannibales (le mot est d'ailleurs lu à travers la fausse étymologie, qui renvoie à *canis*). On notera toutefois que le cynocéphale relève plutôt des catégories du monstre – dans la mesure où c'est un être hybride – mais ne suppose pas de métamorphose.

31. *Ibid.*, fol. 31v.

32. Antonio de Torquemada, *Jardín de flores curiosas*, éd. de Giovanni Allegra, Madrid, Castalia, 1982, p. 466-467.

Suivant cette même stratégie – placer ce qui est interdit et qui fascine dans des contrées lointaines – Olaus Magnus affirme l'existence de peuples de loups-garous dans les pays du Nord dans son *De gentibus septentrionalibus*, ouvrage qui connut un certain succès à la Renaissance, avec plusieurs éditions notamment à Rome en 1555. Le chapitre 46 du livre XVIII est consacré à la métamorphose de l'homme en loup (« De Metamorphosi hominum in lupos ») et commence en citant Pline et le peuple des Neures. L'édition de Rome de 1555 montre des loups-garous de Livonie à pied ou montant sur des animaux prêts à attaquer un griffon³³. Il n'y a pas lieu de douter de la fidélité à la foi chrétienne d'Olaus Magnus, qui était évêque d'Uppsala. Olaus Magnus n'était pas un hétérodoxe : l'éloignement spatial rend simplement possible ce qui est inconcevable dans la proximité, dans un espace familial.

Olaus Magnus suit ici une stratégie assez proche de la *Topographia Hibernica* de Giraud de Barri. Ce texte médiéval attribué à un archidiacre et historien gallois (Giraldus Cambrensis, 1146 ?-1223 ?), qui était connu aux XVI^e et XVII^e siècles (il fut notamment édité à Francfort, chez Claude de Marne et les héritiers de Johann Aubry en 1602), se présente comme une description de l'Irlande, royaume riche en *mirabilia*. Le chapitre 19, raconte la rencontre entre un prêtre et un couple de loups-garous³⁴. Trois ans avant la venue du prince Jean en Irlande, un prêtre en voyage dans le comté de Meath passe la nuit dans une forêt. Un loup apparaît, se met à lui parler et lui raconte son histoire : il appartient à un peuple de l'Ossory qui, maudit par l'abbé Natal, doit tous les sept ans bannir de leur pays et de la forme humaine un homme et une femme. Si au bout de ces sept ans l'homme et la femme transformés en loups sont encore vivants, ils peuvent retrouver leur patrie et leur forme humaine. Le loup explique ensuite au prêtre que sa compagne est très malade et le supplie de lui donner les derniers sacrements. Il le conduit auprès d'elle qui, bien qu'ayant la forme d'une bête, « gémit et se lamente comme un être humain ». Comme le prêtre, effrayé, hésite, le loup retire avec sa patte la peau de la louve laissant apparaître une vieille femme malade à laquelle le prêtre administre les sacrements. Ensuite le loup le raccompagne en le remerciant hors de la forêt. Bien que l'action soit située dans des contrées nordiques, le récit de Giraud du Barri réutilise un ensemble de constantes issues de la tradition folklorique et savante occidentale – la nuit, la forêt, le cycle de sept ans – ce qui montre que l'on se trouve davantage, ici, face à la résurgence de mythes et de représentations tenaces que dans une logique de création originale.

33. Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, Romae, apud Ioannem Mariam de Viottis, 1555, p. 643.

34. Giraud de Barri, *Topographia Hibernica*, dans *Opera*, éd. de James F. Dimock, Londres, Longman, 1861-1891 (collection *Rerum Britannicum Medii Aevi Scriptores*), vol. V, II, chap. 19. Sur ce sujet : Jeanne-Marie Boivin, « Le prêtre et les loups-garous : un épisode de la *Topographia hibernica* de Giraud de Barri » dans Laurence Harf-Lancner (sous la dir. de), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, op. cit., p. 51-69.

7. LES TEXTES DÉMONOLOGIQUES

Enfin, les textes démonologiques, que l'on doit souvent à des ecclésiastiques, à des théologiens, vont aussi contribuer – de manière paradoxale si l'on pense aux efforts déployés par la théologie médiévale pour les nier – à une certaine résurgence du loup-garou et de la lycanthropie.

Depuis l'Antiquité gréco-latine, c'est un *topos* que d'affirmer que les sorcières peuvent se transformer en animal (ou transformer leurs victimes). Ce thème apparaît déjà – on l'a vu – chez Virgile, chez Apulée ou dans la Circé d'Homère. Et il continue d'exercer sa fascination sur les démonologues des XVI^e et XVII^e siècles.

En effet, en dépit du *Canon episcopi* – qui refusait toute forme de métamorphose – certains démonologues reprennent le thème de la métamorphose pour réaffirmer son existence suivant un certain nombre de stratégies.

Comme l'a bien montré Carolyn Oates, les auteurs du *Malleus maleficarum* (1486), Heinrich Institoris et Jakob Sprenger, contournent l'interdit du *Canon episcopi* en distinguant deux types de métamorphose : substantielle ou accidentelle. La première est un changement d'essence, la seconde est un changement des accidents, de l'apparence ou une modification de la perception ou de l'imagination de celui qui voit. Les sorcières peuvent adopter une forme animale ou la donner à leurs victimes, mais ce sont les démons qui créent l'illusion de la métamorphose en présentant aux yeux ou à l'esprit des hommes des images qui les induisent en erreur. La métamorphose est donc une illusion d'optique ou une manipulation de l'imagination.

La *Reprovación de las supersticiones y hechizerías* (1538) de Pedro Ciruelo parle peu de la métamorphose, se limitant à évoquer, fort brièvement, les métamorphoses du démon qui peut se changer en chien, en homme, en loup, en chat, en lion, en coq ou en d'autres animaux pour parler à ses suppôts³⁵. En revanche, le franciscain Martín de Castañega, qui publie en 1526 son *Tratado de las hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas* consacre un chapitre (le chapitre VII, intitulé *Cómo en diversas figuras pueden andar y parecer los ministros del demonio*) à la question de la métamorphose. Selon lui, le démon et ses suppôts, les sorciers et sorcières, peuvent adopter des formes variées ou même devenir invisibles, mais cela n'est que « *engaño de los ojos* ». Le chapitre précédent affirmait déjà que « *creer que el demonio porque haga parecer diversas figuras, species o naturalezas, por esso que convierte o muda una especie o naturaleza en otra, assí como convirtiendo al hombre en raposo o en cabrón o en semejante cosa y después otra vez tornándolo en lo que primero era, como las semejantes maléficas dezían e afirmavan, es error e ilusión y engaño del demonio* »³⁶. Le démon opère ces changements en manipulant « *los rayos visuales* » : « *podría hazer el demonio*

35. Pedro Ciruelo, *Reprovación de las supersticiones y hechizerías*, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003, p. 77.

36. Martín de Castañega, *Tratado de las hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas*, éd. de Juan Robert Muro Abad, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1994, p. 24.

que aquellos rayos visuales se texiessen de tal suerte que mostrassen la figura que él quisiese » mais tout cela s'opère « *sin quitar ni mudar algo de la verdadera sustancia, cantidad e figura que la persona tiene* »³⁷.

Ces idées seront reprises selon diverses variantes par le jésuite Martín del Río (qui publie en 1599 ses *Disquisitionum magicarum libri sex*) et par Francesco Maria Guazzo (dont le *Compendium Maleficarum*, publié à Milan en 1608, montre des sorcières transformées en loup, en chat et en escargot qui scrutent l'intérieur des maisons³⁸). Dans son *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* (1612), Pierre de Lancre aborde aussi la question de la lycanthropie. Il y reprend les interprétations habituelles (la lycanthropie est une illusion des sens ou le fruit d'une imagination malade) mais propose également une nouvelle hypothèse explicative : la lycanthropie s'expliquerait aussi parce que le démon crée autour du lycanthrope une figure d'air solidifié qui lui donne une autre apparence, « ce qui advient quand les loups-garous se sont graissés de certaines graisses ou bien quand ils ont dit certaines paroles que le mauvais démon leur a apprises pour cet effet »³⁹.

Quelles que soient les réponses apportées, le discours démonologique du XVI^e et du XVII^e siècle s'attache à proposer une explication « technique », rationnelle de la lycanthropie. La métamorphose est une manipulation des apparences, de la *morphê* et / ou une manipulation de la perception ou de l'imagination, par les démons.

Ces interprétations reposent sur la traditionnelle scission essence / apparence, bien visible, par exemple, dans le discours de Martín de Castañega : les manipulations démoniaques ne concernent que l'apparence, tandis que l'essence, elle, reste stable. Mais elles se heurteront à une réflexion plus fine sur la notion d'apparence (dans quelle mesure les accidents n'affectent-ils pas l'essence ? Qu'est-ce qu'une essence détachée de son apparence ?) et, par ailleurs, reviennent *de facto* à une réaffirmation de la métamorphose, celle-ci étant, depuis toujours, conçue comme un changement de forme, d'apparence.

Loin d'acquiescer à une rassurante stabilité, le monde des démonologues est un univers de faux-semblants, où Satan est maître des apparences.

Sur le plan factuel, les discours démonologiques sur la lycanthropie coïncident avec une multitude de procès qui se sont principalement déroulés dans le Nord de l'Europe, dans l'Est de la France et en Allemagne, que Carolyne Oates a étudiés et qui révèlent que les juges, ecclésiastiques ou laïcs, ont véritablement cru à la lycanthropie.

Mais loin d'être clos, le débat théorique sur la démonologie est rouvert en 1580 lorsque Jean Bodin affirme dans le livre II de sa *Démonomanie des sorciers* (1580), consacré aux pouvoirs des sorciers, la réalité de la transformation de l'homme en loup. Selon Bodin, il y a bien métamorphose physique de la

37. *Ibid.*, p. 25.

38. Francesco Maria Guazzo, *Compendium Maleficarum*, Milan, 1608, p. 60.

39. Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des Mauvais anges et démons*, Paris, 1612, éd. de Nicole Jacques Chaquin, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 219-220.

sorcière en loup et non simple illusion. L'auteur de la *Démonomanie* s'appuie principalement sur plusieurs procès, notamment ceux de deux loups-garous sorciers, Michel Verdun et Pierre Burgot, condamnés à Besançon en 1521, qui avouèrent s'être oints pour se transformer en loups, avoir pratiqué des rites sataniques, avoir « tué avec des pattes et des dents de loup » plusieurs enfants, avoir « renoncé à Dieu », et s'être accouplés avec des louves avec un plaisir identique à celui qu'ils auraient ressenti s'ils s'étaient accouplés avec des femmes. Bodin est convaincu de la réalité de la métamorphose, pour lui, il y a bien transformation du corps. Mais, soucieux de ne pas contredire le *Canon episcopi*, il prétend que la métamorphose n'affecte que le corps mais non la raison, laquelle constitue, selon lui, l'essence de l'homme :

Tous ceux qui ont escript de la lycanthropie anciens et modernes, demeurent d'accord que la figure humaine change, l'esprit et la raison demeurant dans son entier [...] et par ce moyen la lycanthropie ne serait pas contraire au *Canon Episcopi* ni à l'opinion des Théologiens (qui tiennent pour la plupart que Dieu non seulement a créé toutes choses, ains aussi les malins esprits n'ont pas la puissance de changer la forme, attendu que la forme essentielle de l'homme ne change point, qui est sa raison, ainsi seulement sa figure⁴⁰.

Les affirmations de Bodin susciteront un tollé dont on trouve un écho plus ou moins assourdi dans *Le Persiles* de Cervantès. Jean de Nyhauld répondra à Bodin en 1615 par un petit traité *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers, où les astuces du diable sont mises tellement en évidence qu'il est presque impossible, voire aux plus ignorants, de se laisser dorénavant séduire, avec la réfutation des arguments contraires que Bodin allègue au 6. Chap du second livre de sa Démonomanie pour soutenir la réalité de ceste prétendue transformation d'hommes en bestes* (Paris, Jean Millot, 1615). Le chapitre I de l'opuscule affirme clairement que le diable « ne peut en aucune façon changer les essences des choses » sauf par illusion et « Que les hommes ne peuvent par aucun moyen du diable estre transformez en bestes ».

Ce rapide examen du discours démonologique permet de formuler, d'ores et déjà, quelques conclusions.

La première est que le discours théologique, celui-là même qui avait farouchement nié la métamorphose, permet la réapparition de la lycanthropie à travers le thème de la sorcellerie et, en moindre mesure, celui de la possession démoniaque. Comme l'écrit Micaela Bacou « il est possible qu'à partir du XIV^e siècle ce soient ceux-là mêmes qui le combattaient qui aient permis au loup-garou d'exister d'une façon moins littéraire et plus discursive »⁴¹. En intégrant le loup-garou au discours démonologique, le discours théorique chrétien intègre les restes des croyances païennes qu'il n'avait pu maîtriser ni juguler.

La seconde est que le discours démonologique montre un malaise des théoriciens vis-à-vis de la métamorphose, et révèle la fascination que ce sujet

40. Jean Bodin, *La Démonomanie des sorciers*, Paris, J. Du Puys, 1580, livre II, chap. 6.

41. Micaela Bacou, « De quelques loups garous », art. cit., p. 40.

– malgré l'interdit dont il fait l'objet – continue d'exercer sur eux. Tout l'effort des textes démonologiques consiste à rationaliser le merveilleux, rationaliser un phénomène (la lycanthropie) qui relève du mythe, de la croyance populaire.

Les explications techniques (illusion des sens, manipulation de l'imagination ou, comme chez Pierre de Lancre, théorie de la couche d'air entourant le corps du démonologue) recréent la notion de métamorphose : c'est finalement une manière de lui donner une existence, une réalité, une manière de la corroborer scientifiquement.

Car il y a bien finalement métamorphose, changement de forme, et le stratagème consistant à distinguer deux apparences (une apparence « réelle », stable, et une autre, illusoire, manipulée par les démons et soumise à mille modifications) aboutit à un contresens, à une aporie : l'apparence est ce que l'on voit et dans cet univers elle apparaît, plus que jamais, incertaine et muable.

Ces discours sont du reste contemporains d'un système de représentation qui – on le voit bien chez Montaigne ou encore chez Huarte – est fasciné par les pouvoirs de l'imagination, par son pouvoir créateur et mystificateur, par sa liberté aussi. Et contemporains également de textes qui, comme les *Méditations métaphysiques* de Descartes ou les *autos* de Calderón révèlent une profonde conscience de la fragilité des sens, de l'incertitude des apparences et du monde.

Qu'en est-il de l'Espagne ? Il y a, semble-t-il, dans ce domaine une spécificité de l'Espagne qui réside dans la part de doute, de scepticisme vis-à-vis de ces représentations qui associent le loup-garou à la sorcière, qui expliquent la lycanthropie par un pacte passé avec le diable et qui débouchèrent, en Allemagne et dans l'Est de la France, sur une véritable chasse aux loups-garous. Les nombreux procès de loups-garous qui se sont développés aux XVI^e et XVII^e s. dans le Nord de l'Europe n'ont pas d'équivalent en Espagne. L'Inquisition, les juges ecclésiastiques ou laïcs n'ont jamais cru à la lycanthropie : ils n'ont pas cru à la métamorphose de l'homme en loup mais ils n'ont pas davantage cru à l'idée de pacte avec le Diable permettant au sorcier de manipuler les apparences. Aussi lorsque le jésuite Martín del Río, dans ses *Disquisitionum magicarum libri sex*, souhaite illustrer ses considérations sur la lycanthropie par un exemple concret, il est obligé de recourir à un loup-garou de Westphalie, emprunté à Carolus Bilheus⁴².

8. LA LYCANTHROPIE DANS LES TEXTES DOCTRINAUX : QUELQUES CONCLUSIONS

Qu'il s'agisse de médecins, de démonologues, de récits de voyages ou de recueils de *mirabilia*, les textes doctrinaux révèlent une importance de l'intertextualité (et corrélativement la faible part de l'observation directe), l'ampleur des phénomènes de contamination, de transmission. La représentation de la

42. Martín Del Río, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Coloniae, sumptibus Petri Henningi, 1657, p. 795.

lycanthropie révèle en effet la présence d'une série de constantes : éloignement dans l'espace (îles, pays nordiques) ou dans le temps, thématique nocturne et / ou influence de la Lune, présence de protocoles narratifs récurrents. Tout cela montre l'existence d'une généalogie derrière les textes et un phénomène d'hybridation derrière les discours : les cosmographes qui prétendent décrire la nouvelle réalité américaine reproduisent les schémas hérités d'Hérodote et de Pline, les médecins sont influencés par les schémas hérités des *auctoritates* et (bien qu'ils s'en défendent), par les récits légendaires populaires ; les démonologues sont influencés par les médecins, et ainsi de suite.

Le discours sur la lycanthropie est aussi le fruit d'un héritage aussi varié que contradictoire : l'héritage chrétien entre en tension dialectique avec l'héritage païen, alors que l'héritage folklorique de tradition orale entre en résonance avec l'héritage littéraire savant (Ovide, Pétrone, Virgile), qui permettra l'élaboration de fictions narratives.

Dans tous les cas, les discours sur la lycanthropie révèlent une fascination pour la métamorphose. Il y a une séduction de ces représentations, qui est palpable même chez les auteurs les plus sérieux. La lycanthropie et, plus largement, la métamorphose, constituent un fantasme, un rêve tenace. Tous les discours révèlent une tentation de la métamorphose, une tension vers cette notion qui est résolue de manière diverse dans la littérature et dans la doctrine, dans la culture populaire et dans la culture savante.

Enfin, le loup-garou, que l'on avait chassé par la porte, revient par la fenêtre sous des modalités diverses : soit à travers le thème médical de la maladie mentale où l'individu « se prend pour un loup », agit comme un loup ; soit dans le discours cosmographique, où le loup-garou se voit doté d'une existence, mais relégué à des espaces éloignés (terres nordiques chez Olaus Magnus, royaume d'Irlande pour la *Topographia Hibernica*) : le loup-garou existe mais loin et cet éloignement lui donne la liberté d'exister. Soit, enfin, dans le discours démonologique où le loup-garou réapparaît à travers le thème des sortilèges diaboliques et du pacte que le sorcier passe avec le diable.

Malgré la négation radicale de la métamorphose par le *Canon episcopi*, le loup-garou a la vie dure et l'on peut s'interroger sur les raisons de cette permanence. La première réponse réside dans l'existence d'une véritable fascination vis-à-vis de la métamorphose, laquelle met en jeu à son tour une fascination vis-à-vis de l'animal (en l'occurrence, du loup) et, plus profondément, n'est rien d'autre que le rêve de la possibilité de changer. Qu'elle soit définie comme mensongère, rapportée avec scepticisme ou au contraire développée (dans les arts et les lettres), la métamorphose conserve dans l'imaginaire médiéval et classique « une résonance singulière, que tous les textes transmettent » car comme l'explique Laurence Harf-Lancner « la métamorphose d'un être, c'est-à-dire son passage d'un règne à l'autre de la nature relève, en effet, des archétypes de l'affectivité humaine »⁴³.

43. Laurence Harf-Lancner, « De la métamorphose au Moyen Âge », art. cit., p. 3.

Plus précisément, par ailleurs, il existe une fascination durable vis-à-vis de la lycanthropie elle-même. Le loup-garou incarne la transgression la plus insupportable de l'ordre (celle du cannibalisme). Au XVI^e et au XVII^e siècle, comme actuellement, le loup-garou incarne des pulsions de violence, un fantasme et un interdit qu'on se représente pour mieux le circonscrire et le maîtriser.