
Parole et stratégies de communication aux limites de l'humain

Angelica Aurora Montanari

Abstract: The medieval world is a universe populated by monstrous creatures; thinkers aimed to establish whether or not this throng of anomalous anthropomorphic figures belonged to the human species. In this respect, the use of language and speech is recognized as an important prerequisite for developing the associative and political propensities of human beings. The inability to communicate thus becomes a fundamental yardstick for measuring the savagery of the individual or people in question. This article will analyse the relationship between the boundaries of the human and language, firstly by briefly outlining the metaphorical use made of expressions associated with devoration and secondly by examining the relationship between cannibalism, metamorphosis and speech. A special focus will be placed on lycanthropy.

Keywords: anthropophagy; cannibalism; lycanthropy; communication; speech; metamorphosis.

Est-ce bien un homme ?

L'univers médiéval est un espace peuplé de créatures monstrueuses, de races carnassières et féroces, d'hybrides virulents cantonnés aux confins de la civilisation. Abarimons, Blemmyes, Panotéens aux longues oreilles, hommes acéphales ou androgynes, Pygmées, Cynocéphales et Géants ne sont que quelques-uns des êtres difformes que mentionnent les bestiaires médiévaux, cités dans les traductions et dans les abrégés des ouvrages anciens, expliqués par les gloses, analysés dans les textes de théologie, de philosophie et d'apologétique, représentés sur les grandes *Mappae Mundi*, évoqués dans les *Mirabilia* et dans les écrits périégètes, minutieusement décrits dans les carnets de voyages et dans les compilations érudites, rappelés avec imagination par les témoignages littéraires¹.

L'intention des philosophes, des théologiens, des érudits et des voyageurs était de définir si ce cortège d'aberrants personnages anthropomorphes appartenait ou non au genre humain. Dans leur audacieux effort classificatoire, les auteurs médiévaux pouvaient en appeler aux énonciations antérieures pour identifier les caractéristiques comportementales utiles à la définition identitaire de l'homme et par conséquent à inclure les créatures fantasmagoriques parmi les descendants d'Adam, ou à les en exclure. Traduits et divulgués, les ouvrages d'Aristote se révélèrent indispensables pour interpréter des concepts qui circulaient déjà en partie dans les textes indirectement inspirés de la pensée du philosophe grec.

« L'homme est par nature un animal politique » disaient les écrits du Stagirite, la *Politique*, l'*Éthique à Nicomaque*, l'*Éthique à Eudème*, et ses traités du *De animalibus*². En d'autres termes, tous les êtres humains sont capables d'amitié et naturellement enclins à former un couple, puis un noyau familial complexe pour partager des connaissances, échanger des talents, des techniques et du travail, en se regroupant avec leurs semblables en communautés formant des villages et successivement en construisant un espace social autonome, les villes.

L'utilisation du langage et plus exactement de la parole est identifiée, dès le début, comme le fondement nécessaire au développement des inclinations associatives et politiques de l'être humain, ainsi qu'à la réglementation de sa vie en communauté par le biais d'institutions juridiques. En proposant le mythe des origines du *magnus et sapiens vir*, Cicéron, en bon rhétoricien, postule un lien indissoluble entre rhétorique et politique, entre communication et possibilité de légiférer, et donc, entre parole et humanité³.

Dans cette optique, l'homme est donc un animal politique et parlant, c'est-à-dire politique grâce à sa faculté de parole.

Ces concepts transposés dans les langues vernaculaires à travers des expressions telles que « animal compaignable par nature » furent, au Moyen Âge, tout autre que statiques, univoques et cristallisés⁴. Les possibilités d'interprétation des thèses aristotéliennes et cicéroniennes étaient multiples et portaient de la reformulation des théories classiques sur la base d'une double anthropologie consécutive à l'introduction de la chute d'Adam et Ève comme démarcation de l'histoire de l'humanité. La querelle perpétuelle entre les pulsions contradictoires de l'âme (d'un côté, encline au partage et, de l'autre, esclave d'instincts dominants et violents visant à la compétition la plus impitoyable) était donc due à la coexistence, selon Saint-Augustin, de deux natures humaines : l'une parfaite et ayant tendance à la sociabilité, datant d'avant la « chute », et l'autre au contraire, portée au conflit et à la violence, car corrompue par le péché de ses ancêtres⁵.

Bien au-delà des énonciations philosophiques et politiques l'importance première attribuée à l'utilisation du langage dans l'identification des limites de l'humain résonne aussi dans les textes narratifs et littéraires, les livres de monstres, les bestiaires, les carnets de voyage et les légendes peuplées de créatures semi-monstrueuses dont l'esprit borderline exige de constantes focalisations sémantiques et des analyses comportementales. La tentative de classer anthropophages et métamorphes à l'intérieur ou à l'extérieur des schémas de l'humanité douée de parole constitue un excellent exemple des reflets de la théori-

sation philosophico-politique dans la relation quotidienne avec la diversité.

Face à de nouveaux peuples, à des minorités ethniques et religieuses peu intégrées, à des difformités physiques, des pathologies mentales et des situations individuelles de profond isolement, l'exigence de classer l'altérité se propose à nouveau, plus ou moins directement. L'incapacité de communiquer devient alors un paramètre fondamental d'évaluation de la sauvagerie de l'individu ou du peuple en question. Dans un système lexical et conceptuel reconnaissant dans la dévoration la métaphore par excellence de la désagrégation communautaire et de la destruction de l'équilibre naturel et sociopolitique, la marque de l'inhumain et du contre nature s'identifie dans l'aberration alimentaire et par conséquent dans le fait de se nourrir de chair humaine.

Nous analyserons donc le rapport entre les limites de l'humain et le langage, en traçant, d'une part une courte synthèse de l'emploi métaphorique de termes et d'expressions liées à la dévoration, et d'autre part, en explorant le rapport subsistant entre cannibalisme, hybridation et parole, en nous arrêtant tout particulièrement sur la métamorphose en loup, c'est-à-dire le cas le plus évident où l'agressivité anthropophage coïncide avec l'extrême bestialisation de l'individu⁶.

Métaphore et langage politique

Parler, c'est instaurer une confrontation, alors que dévorer, c'est détruire. Dans la bouche, là où prend forme le son né de la vibration des cordes vocales, la matière organique disparaît pour être avalée. C'est là que commence l'action destructrice des dents et l'attaque biochimique sous l'action de l'enzyme salivaire. Le lieu de la parole est le même que celui de l'impitoyable machine servant à broyer et à détruire.

Il n'est donc pas surprenant qu'au Moyen Âge, dans le code de communication lié à la lutte politique et sociale, la dévoration soit une image récurrente. L'anthropophagie métaphorise la disposition à la violence, sorte de talion négatif de l'instinct naturel à la sociabilité propre à la pensée aristotélicienne. Il s'agit du développement, sous une optique politique, d'un langage lié à la prédation déjà bien présente dans les textes sacrés (« Si quelqu'un vous asservit, si quelqu'un vous dévore [...], vous le supportez [...] » 2 Cor 11 : 20, par exemple).

La guerre se transforme en chasse et l'ennemi en proie à débusquer, tuer et dévorer. Dans une lettre envoyée le 23 août 1268, Charles d'Anjou, victorieux à la bataille de Tagliacozzo, exhortait le pape à réagir et à manger la proie qu'il venait de capturer pour lui⁷. Les descriptions des blâmables conquérants évoquent des crocs, des serres, des lacerations, des mises en pièces, des loups, des fauves féroces en proie à une inanition sans bornes. Dans les chroniques comme dans les compositions poétiques, le verbe « consommer » (*consumare*) revient très souvent : « consunte avea l'insaziabil fame De' can che fan le pecore lor grame », récite une poésie mineure sur les Scaliger ; « a morte e struggimento de' tiranni, che consumati ci hanno », lui fait écho le *Servente-se* d'Antonio Pucci (1337)⁸. Dans son récit de l'invasion

du « tyran » Totila, Giovanni Villani utilise l'expression « consommer » les gens (« e poi che Totile l'ebbe così consumata di genti e dell' avere, comandò che fosse distrutta ») et il écrit d'Ezzelino da Romano « e cittadini di Padova molta gran parte consumò »⁹. Fauteur de discorde, le tyran anthropophage ne se sert pas de sa bouche pour communiquer en instaurant un dialogue politique, mais pour avaler. La tyrannie désigne un régime antijuridique (*proprie enim tyrannus dicitur qui in communi re publica non jure principatur*¹⁰) : la domination s'oppose donc à la parole, gage de possibilité d'établir des lois qui sont le fondement même de la politique. Dans le vocabulaire de Saint-Augustin, la *benevolentia consulentis* s'oppose à la *superbia dominantis* et dans le même sillage, chez Gregorio Magno *dominari* s'oppose à *consulere* ; ou encore chez Dante Alighieri qui, en instaurant un parallèle entre la distorsion volontaire de la parole de Dieu et les actions tyranniques, associe ceux qui troublent l'ordre public pour en tirer parti à ceux qui dénaturent le sens des Saintes Écritures¹¹.

Les tyrans sont donc représentés comme des mantes religieuses dévoratrices, prêtes à mettre en pièces les opposants en grinçant des dents (*stridentibus*) ; les partisans des usurpateurs sont appelés *ambrones rapaces*. Il s'agit d'un terme qui, dans le commentaire sur le *Perpendicularum* est interprété comme anthropophages, car ils se sont métaphoriquement nourris de leurs semblables¹². Aux mantes dévoratrices succèdent les loups insatiables qui, à partir du XIII^e siècle, se trouvent souvent évoqués pour représenter les riches et les magnats en opposition au peuple des faibles agneaux destinés à être dévorés. Les puissants, déclame Marchionne di Coppo Stefani, chroniqueur florentin du XIV^e siècle, sont prêts à « farsi maggiori sopra le pecorelle e i pastori delle pecorelle, e come lupi tonderle e vender la pelle, e poi mangiarsi la carne, e dell'ossa far dadi, [...] che sempre fu che pesci maggiori mangiano li minori »¹³.

D'autres loups insatiables apparaissent dans l'*Ecerinis*, la tragédie écrite en 1313 par Albertino Mussato pour faire le récit des expéditions et de la mort tragique d'Ezzelino III da Romano, où ils sont comparés aux ennemis du tyran qui, se souvenant des affronts subis, infligent le supplice aux membres de la famille du perdant et s'en délectent¹⁴.

L'ancien français n'est pas en reste dans son emploi de métaphores similaires à celles du latin classique et de la langue vulgaire dans le contexte italien. Là encore, les oppresseurs, qui incarnent l'image la plus sinistre, sont ceux qui se nourrissent de leurs semblables. *La manière et les faitures des monstres qui sont en Orient*, un texte appartenant au courant des moralisations des vices et des vertus des populations monstrueuses, écrit entre 1245 et 1315, en montre un exemple dans un chapitre apparemment consacré aux usages des Orientaux, mais dont la moralisation se rapporte à des usages proches de l'auteur qui s'adresse ainsi au puissant qui opprime les pauvres :

Signor, qui mengié car humain,
Trop doux que ne vous soit pas saine !
Signor, qui mangiés char de gent,
Ce n'est pas raisons ne bel ne gent !
Signor menjans char devaee,

Mout doux que ne vous soit comparee !
Signor menchans char sans raison,
N'est mie tos jors en saison !¹⁵

Cependant, la dévoration n'est pas qu'une métaphore de domination. Au Moyen Âge, elle symbolise avant tout la mort, annonçant un abîme sordide dans lequel tout un chacun finit par précipiter. La dernière heure venue, le triomphe du ver rampant transforme l'ordre en désordre. Visqueux, flasque et misérable invertébré, membre infime du règne animal, il banquetera avec les restes de celui qui a été créé à l'image de Dieu. Et le summum du paradoxe est que le minuscule dévorateur aveugle ne fait pas partie des êtres créés directement par le Très-Haut ; fruit de la putréfaction même du cadavre, il est le plus souvent classé comme un simple produit de la nature.

Le cadavre corrodé par les vers qu'il a engendrés, provoque le processus d'autophagie d'un corps qui se dévore lui-même pour se restituer à la terre. L'image de la mort dévorante est donc l'image symbolique de la véritable dissolution de l'organisme. Le ver est la parfaite incarnation de la mort dévorante. Mais ce n'est pas la seule. Les gueules faméliques des lions et autres fauves s'alternent dans les images métaphoriques du trépas, à commencer par les images bibliques.

Salva me ex ore leonis récitent les psaumes (Psaumes 22 : 21). Dans l'Ancien Testament, la tombe et le monde des enfers sont mangeurs de défunts : « engloutissons-les tout vifs, comme le séjour des morts, et tout entiers, comme ceux qui descendent dans la fosse » (Proverbes 1 : 12) ; « comme un lion, il brisait tous mes os » (Ésaïe 38 : 13) chante Ézechias, roi de Judée, en parlant de la maladie qui est en train de le tuer et David invoque la protection contre ses ennemis « Yahvé mon Dieu, en toi j'ai mon abri, sauve-moi de tous mes poursuivants, délivre-moi ; qu'il n'emporte comme un lion mon âme, lui qui déchire, et personne qui délivre ! » (Psaumes 7 : 1-3). Isidore de Séville, repris au XII^e siècle par Sicard de Crémone et Jean Belet, explique dans les *Etymologiae* que « le mot sarcophage est d'origine grecque, car le corps s'y consume ». En effet, en grec, σάρξ signifie “chair” et φαγεῖν “manger”, Honoré d'Autun (1080-1154) fait remonter le terme *mors* à *morsus*, en se rapportant au péché originel. C'est une étymologie que reprend Césaire de Heisterbach au XIII^e siècle et ainsi rapportée par une traduction de l'*Elucidarium* écrit par Honoré d'Autun en milanais ancien : « “Perqué à nome la morte in-cossì ?” [...] “perzò che la nassé de morso del pomo vedado” »¹⁶.

Cannibalisme bestiale

Non ti rimembra di quelle parole
con le quai la tua Etica pertratta
le tre disposizion che 'l ciel non vole,
incontenenza, malizia e la matta
bestialitate ? e come incontenenza
men Dio offende e men biasimo accatta ?¹⁷

En réalité, l'emploi linguistique et métaphorique de l'anthropophagie reflète un système de pensée qui reconnaît dans le crime cannibalique l'acte antisocial, antipolitique et contre nature par excellence, là où le concept mé-

diéval de nature s'éloigne du sens qu'il a actuellement, car il ne suppose aucun retour à une vie primordiale. Bien au contraire, il prévoit le strict respect des frontières qui séparent l'humain du bestial. Le cannibale est l'antagoniste et l'antimodèle de l'animal politique inspiré des écrits d'Aristote. En effet, l'ingestion d'un être humain mine à la base l'inviolable ordre hiérarchique imposé par la divinité (selon lequel chaque organisme supérieur ne peut se nourrir que d'un organisme inférieur)¹⁸. Elle bouleverse l'harmonie céleste, en compromettant l'équilibre naturel et social jusqu'à la destruction de la cellule base de la structure communautaire, c'est-à-dire la famille, tragédie symbolisée par l'archétype très répandu du banquet macabre entre des membres de la famille et de la mère anthropophage¹⁹.

Cannibalisme et bestialité vont donc de pair. Les tyrans sont animés par une « sauvagerie irraisonnée », une férocité qui fait abstraction de la pensée rationnelle (« il tuo razionale parlare in loro (i tiranni), che vivono bestialmente, non farebbe alcun frutto »²⁰). Icône dantesque de la tyrannie, diversement reprise et interprétée en détail par tous les auteurs de commentaires contemporains, c'est en effet l'un des plus célèbres hybrides de l'antiquité : le Minotaure.

Les habitudes du monstre sont au nombre de trois : la cruauté, l'anthropophagie et la colère. « Il divorare carni umane » précise Boccace,

si riferisce alla violenza, la quale i potenti uomini fanno nelle sustanzie e nel sangue del prossimo, le quali essi tante volte divorano con denti leonini o d'altro feroce animale, quante le rubano, ardonno o guastano o uccidono ingiustamente : le quali cose quantunque molti altri facciano, ferocissimamente adoperano i tiranni²¹.

Iacomo della Lana explique que le monstre crétois est qualifié d'anthropophage justement parce que c'est un tyran (« in quanto era tiranno sì lo pongono che mangiava carne umana »²²). De la même manière, Boccace interprète le mythe de Lycaon (transformé en animal anthropophage pour avoir tenté d'anthropophagiser le dieu) :

*Nam si rite velimus inspicere, nulli dubium esse debet quin, quam cito ad avaritiam et rapinam mentem apponimus, humanitate exuti, lupum e vestigio induamus atque tam diu perseveramus in lupum, quam diu talis appetitus perseverat in nobis, humana tantum reservata effigie*²³.

La triade négative formée par la volonté de dominer, l'impulsion bestiale et l'anthropophagie s'oppose donc, dans le langage des chroniqueurs et de la civilisation du XIV^e siècle, à la triade positive dont parlent Aristote et Cicéron, caractérisée par l'harmonie politique, la rationalité et la parole. Le triomphe des pulsions instinctives détermine le déclin de la rationalité qui donne et atteste l'*humana dignitas* explique Boccace dans le *De casibus virorum illustrium* (*Ratio quidem, dum a brutis segregavit hominem, moribus suis legem imposuit : qua transgressa in beluam confestim vertitur homo*²⁴).

La reprise thomiste de l'*Éthique* à Nicomaque fait bien état de la sauvagerie et du caractère contre nature associés à l'instinct cannibalique : bien que n'agissant pas par méchanceté pure et simple, l'homme bestial crée beaucoup plus de dévastation que l'individu poussé par

un sadisme susceptible d'être tempéré par la raison (*bestialitas est terribilior*²⁵). L'attitude anthropophage est donc plus dangereuse que les comportements répréhensibles mués par la méchanceté, car elle assujettit l'homme à l'esclavage des vices et des sens, risquant de compromettre la linéarité des frontières de l'humain. Pour dépeindre le côté bestial de l'instinct anthropophage, Thomas d'Aquin cite la métamorphose : la pulsion qui anime le cannibale peut être imaginée comme la mutation d'un homme en lion ou en cochon. L'association entre transformation animale et cannibalisme dont se sert le philosophe dominicain est fréquente dans l'imaginaire médiéval. Dans le processus de métamorphose, l'incapacité de communiquer du mutant est souvent associée au développement d'attitudes anthropophages et marque la limite entre l'anéantissement complet de la nature humaine du sujet et le maintien d'un instinct rationnel basé sur la faculté de discerner les valeurs positives et négatives inhérentes aux sens éthiques imprégnés dans les significances langagières.

Voici donc ce qui se produit quand « l'homme tout entier passe dans la bête »²⁶.

« Des corps qui prirent une nouvelle forme »²⁷

*In noua fert animus mutatas dicere formas
Corpora; di, coeptis, nam vos mutastis et illas,
Adspirate meis primaque ab origine mundi
Ad mea perpetuum deducite tempora carmen*²⁸.

Dans les mythologies païennes, les confins entre les différents règnes de la nature sont perméables et franchissables ; ce sont les frontières entre les univers humain, animal et végétal. Le processus de métamorphose des corps, souvent symbole de résurrection et d'immortalité, fait partie de l'aptitude au changement d'un espace dynamique composé d'éléments interchangeable. La civilisation médiévale se méfie au contraire de tout mélange, de l'hybride, du métissage qui « ébrèche » l'ordre de la Création. Elle reste sur ses gardes quant à tout ce qui est morcelé et indiscipliné, monstrueux et différent. L'univers chrétien est un système anthropocentrique au sein duquel l'homme est destiné à dominer les créatures qui l'entourent sans se mêler à elles. Toute mutation de la substance des corps indépendante de la volonté céleste impliquerait en outre l'existence d'un pouvoir cherchant à concurrencer le pouvoir divin, capable d'agir de façon autonome et avec la même efficacité. Les croyances liées à la métamorphose sont donc cantonnées dans les limites des superstitions païennes, dont le fidèle doit prendre les distances, et intégrées dans l'univers chrétien syncrétique sur la base de l'enseignement de Saint-Augustin qui permettait de renouer avec le folklore métamorphique sans tomber dans le *superstitio* à travers le concept de *phantasticum*, c'est-à-dire le double qui échappe au contrôle de l'homme quand il perd connaissance et qu'il peut être façonné par les

démons pour créer des illusions²⁹. Ainsi proposait-on une version théologiquement officielle d'un monde habité par des mutants, des êtres hybrides, tels que les sirènes, les centaures et les célèbres cynocéphales, auxquels sont attribuées des attitudes anthropophages aussi bien en Occident qu'en Orient, des dragons mangeurs d'hommes, capables, selon des légendes très répandues en particulier chez les Grecs, de prendre des traits humains, et enfin, des lycanthropes. Le *versipellis* était déjà bien connu à l'époque classique, puisqu'il apparaît dans les textes d'Hérodote, de Virgile, de Pliny l'Ancien, d'Ovide et de Pétrone. Des personnages positifs d'hommes-loups sont présents dans les mythologies nordiques. Des légendes à ce propos circulent en grand nombre dans les sagas germaniques, réminiscences des guerriers de Wotan-Odin, qui combattaient couverts de peaux d'ours et de loups, prenant les traits et la puissance guerrière des bêtes féroces. Dans les pays d'Europe de l'est, on raconte des légendes sur le *varkolak*, plus connu sur le territoire byzantin comme *vrykolakas*, terme identifiant aussi bien le lycanthrope que le vampire jusqu'à assimiler les deux créatures dans certaines traditions orientales et tout spécialement dans le Monténégro³⁰.

Mythe fondateur de toutes ces monstruosité, Lycaon est toujours évoqué par des auteurs médiévaux comme Saint-Augustin, Arnolphe d'Orléans, Boccace et Giovanni del Virgilio³¹. L'offre de chair humaine à un dieu détermine dans la légende et dans ses transpositions médiévales la transformation du tyran en brute anthropophage, tandis que dans le récit de Pausanias, se nourrir de chair humaine indique que le point de non-retour a été franchi dans le processus de bestialisation du protagoniste de l'événement métamorphique, compromettant définitivement la possibilité de reprendre des traits humains³². Des métamorphoses transitoires apparaissent dans les vingt dernières années du XII^e siècle dans la *Topographia Hibernica* de Giraud le Cambrien. Les protagonistes des transformations collectives décrites au XVI^e siècle par Caspar Peucer pour les pays baltes seront, quant à eux, inoffensifs³³. Tout au long du Moyen Âge, on oppose en effet au lycanthrope maléfique, le personnage du bon garou, à la métamorphose définitive, une transfiguration provisoire, au loup isolé et agressif, un loup socialisé et capable de communiquer. Dans la confusion née d'apparences accidentelles instables, la parole et l'anthropophagie marquent la séparation entre l'homme et la bête. Ce lien se manifeste de manière particulièrement évidente dans le thème littéraire du « chevalier loup » que nous examinerons en détail³⁴.

Le langage du chevalier loup

Ci-après, quelques variantes de l'histoire du chevalier loup à travers quatre témoignages : *Bisclaveret*, mentionné dans un lai de Marie de France composé en octosyllabes en rimes embrassées vers 1160-1170 à la cour d'Henri

II Plantagenet ou proche de lui ; *Arthur et Gorlagon*, une histoire rédigée en prose latine par un clerc gallois ou breton resté anonyme, datant probablement de la fin du XII^e siècle ; le lai anonyme de *Méliion*, écrit en dialecte picard vraisemblablement entre 1190 et 1204 ; et enfin *Biclarel*, un extrait de Renart le Contrefait (version A, 1322), écrit en vers octosyllabiques en français avec des caractéristiques du dialecte champenois³⁵.

Les quatre trames ont plusieurs éléments en commun, au point de souscrire à la tentative de tracer un seul schéma narratif susceptible de variantes. Un chevalier capable de se transformer en loup a besoin d'un moyen magique (une plante, un objet ou ses propres vêtements) pour reprendre forme humaine. Après avoir révélé son pouvoir à sa femme, celle-ci le trahit en lui dérobant l'instrument de sa catamétamorphose, de sorte que par sa perfidie, la femme contraint le chevalier à rester à jamais lycanthrope. Ce dernier passe ainsi une longue période dans la forêt sous forme animale quand, braqué par le roi qui chasse sur ses terres, il s'incline devant lui. Pensant qu'il a affaire à une bête intelligente, le roi prend le loup-garou sous sa protection. L'histoire se termine quand, rencontrant la traîtresse, le canidé l'attaque. Le roi comprend alors que sa férocité remonte à un tort qu'il aurait subi de la part de cette femme. Il la contraint à avouer ses méfaits et à rendre ce qu'elle avait dérobé, permettant au loup de redevenir humain.

Biclarel, Bisclaveret, Méliion et Gorlagon sont les héros d'une aventure magique et chevaleresque aux contours estompés par la tradition arthurienne. La stratégie narrative capable de faire basculer les remparts de la méfiance érigés à l'égard des hybrides et des mutants repose sur la débestialisation du métamorphe qui, malgré son apparence féroce, garde son esprit d'homme, démontrée tout d'abord par son extraordinaire capacité d'expression gestuelle et sonore et par la compréhension de toutes les nuances de signification de la parole humaine³⁶. Le loup adopte un langage basé sur un comportement social partagé qui peut être correctement décodé par ses interlocuteurs. En effet, au moment où il rencontre le souverain dans la forêt, ne pouvant pas parler (« leust est, e si ne set parler »³⁷), il s'incline (Méliion et Biclarel), lâche affablement les jambes et les pieds (Bisclaveret), embrasse le roi à la manière des suppliants (Arthur et Gorlagon). La réaction du roi montre que l'entente entre eux deux est immédiate : « Merveille voi ! Cis leus est ci venus a moi »³⁸ s'exclame-t-il ; ou encore « Ceste merveille esgardez / Cum ceste beste s'humilie ! / Ele ad sen d'hume, merci crie »³⁹ ; *Ceste beste ad entente e sen*⁴⁰ ; [...] *quiddam in illo humani sensus se deprehendisse contestans*⁴¹. L'entourage royal comprend, lui aussi, le langage de la bête et en déduit la nature particulière. Les chevaliers rassemblés pour assister aux prodiges de Biclarel intercèdent auprès du souverain « Que se est grant senefiance : / 'Ceste beste a raison an li ; / Rois, or aiez pitié de li »⁴² ; ou encore « Segnor, ne faites mie bien ; / s'il nel haïst, nel touchast pas » c'est Yder qui intervient pour défendre Méliion, tandis que Gauvain remarque « cis leus est tous desnaturés »⁴³. À la fin de l'histoire de Biclarel, c'est au contraire le souverain qui protège l'animal de sa suite, en montrant, comme pour confirmer son empathie avec la bête, qu'il comprend parfaitement bien le sens de son hur-

lement devant la femme qui l'a trahi. Dans le récit d'Arthur et Gorlagon, le loup est accusé par la femme du souverain d'avoir tué son fils, mais, se laissant conduire devant l'animal, le roi le retrouve en vie, démasquant de ce fait la trahison de son épouse parjure. Le roi accepte de suivre Gorlagon, car il comprend « ses signes habituels » (*illius nutus solitos non ignorans*), c'est-à-dire le fait de toucher légèrement son pied de sa patte, prendre dans sa gueule le bord de son manteau et lui demander de le suivre d'un signe de la tête⁴⁴. La parole est toujours le dernier critère de jugement de la sagesse de l'animal, de l'intelligence et de l'esprit rationnel qui le guide. Parole dont la parfaite décodification induit enfin le souverain à conclure qu'il se trouve face à l'un de ses semblables contraint à garder l'apparence d'une bête à cause d'une métamorphose qui lui a été infligée. Et alors si le chevalier loup est un animal social capable de construire des relations par le biais d'un système de signes, la communication muette et la compréhension du langage ne suffisent pas à en faire un être humain complet. Sur la base de l'enseignement d'Aristote Thomas d'Aquin distinguait en effet le langage humain du langage animal : *videmus enim quod cum quaedam alia animalia habeant vocem, solus homo super alia animalia habet loquutionem*⁴⁵. Le lycanthrope n'est pas seulement contraint à une apparence carnassière ; le fait d'être dans l'incapacité de parler le relègue dans une condition apparemment infranchissable de semi-bestialité. Pourtant, l'univers animal du loup est totalement humanisé, tant et si bien qu'au cours de la période qu'il passe à l'état sauvage dans la forêt, le protagoniste ne reste pas isolé ; il s'emploie à créer un modèle d'interaction communautaire différent avec les animaux du bois : Gorlagon et Méliion vivent une phase d'intense socialisation dans la forêt, durant laquelle ils interagissent et se lient affectivement à d'autres loups, en suivant les dynamiques médiévales d'agrégation, c'est-à-dire la création d'une famille et d'une succession de guerriers. En outre, la façon d'agir du lycanthrope ne repose ni sur l'instinct de survie ni sur celui de protection qui caractérise la meute, mais plutôt sur les logiques typiquement humaines de la justice et de la vengeance, qui le conduisent à perpétrer certains actes contre ses persécuteurs, à leur tour non pas motivés par le besoin de « se défendre » des bêtes sauvages, mais à « se venger » de leurs massacres (« molt bien s'est vengié des lus »)⁴⁶.

Le choix du loup de se réconcilier avec l'humanité n'est pas spontané. Il naît de l'extermination de sa meute quand, braqué, il cherche un protecteur en la personne du roi. Au terme d'un parcours complexe de maturation suivi sous l'apparence d'un animal, le chevalier retrouve l'usage de la parole ainsi que son aspect d'origine. Ce n'est qu'alors qu'il sera de nouveau un homme : « lors si devint hom et si parla »⁴⁷.

Et pourtant, le langage du lycanthrope, fait de regards, de gestes, de gémissements et de hurlements se distingue de la sphère de communication animale, ainsi qu'on le conçoit au Moyen Âge, par sa capacité de transmettre non seulement des sensations liées à la sphère émotionnelle et à l'instinct, mais aussi à des jugements rationnels et à des valeurs éthiques. La voix, expliquait en effet l'Aquinat, est un signe de « tristesse et de plaisir [...] comme de colère et de peur ». C'est pourquoi les

animaux sont dotés de la capacité de communiquer à travers un langage sonore qui les conduit à exprimer les émotions, ainsi que le fait le lion en rugissant et le chien en aboyant⁴⁸. Le système de communication propre à l'être humain exprime au contraire la pensée rationnelle, car il formule « des concepts de valeur » servant à « indiquer ce qui est utile et ce qui est néfaste » ou encore « le juste et l'injuste ». La différence de langage entre homme et animal reflète donc la capacité rationnelle d'établir des valeurs éthiques :

*Sed loquutio humana significat quid est utile et quid nocivum. Ex quo sequitur quod significet iustum et iniustum. Consistit enim iustitia et iniustitia ex hoc quod aliqui adaequantur vel non adaequantur in rebus utilibus et nocivis. Et ideo loquutio est propria hominibus ; quia hoc est proprium eis in comparatione ad alia animalia, quod habeant cognitionem boni et mali, ita et iniusti, et aliorum huiusmodi, quae sermone significari possunt*⁴⁹.

Le chevalier loup parviendra toujours à discerner le bien du mal. En effet, c'est justement en vertu de ces facultés de discernement qu'il se distingue nettement des lycanthropes les plus communs. Une multitude de différences séparent donc le héros littéraire et le lycanthrope décrit dans les manuels de démonologie et poursuivi par la sainte inquisition (sur le modèle de Jean Grenier, Gilles Garnier, Jacques Roulet et Claudia Jamprost), dont l'archétype a déjà été esquissé par des auteurs comme Gervais de Tilbury et Guillaume d'Auvergne⁵⁰ : sous les apparences bestiales, l'un reste un membre éminent de l'élite sociale, possédant de brillantes facultés intellectuelles, bien disposé et conscient des mécanismes d'agréments communautaires, l'autre, un paysan rustique, représenté comme un cul-terreux proche de la démence, un pauvre être abruti dont la déficience mentale va de pair avec une existence marginale, un manque total de capacité communicative et relationnelle, une apparence sauvage et un irrésistible instinct anthropophage prêt à se déchaîner d'un moment à l'autre de la transformation. Au lycanthrope muet, isolé, irrationnel s'adonnant à la consommation de chair humaine s'oppose le garou "sociable" de la tradition littéraire, dont la métamorphose est libérée de toute forme de possession démoniaque, puisqu'elle constitue au contraire l'étape créatrice d'un parcours initiatique à travers lequel un jeune, surmontant une phase de transformation animale, parvient à une plus haute conscience de soi.

La nourriture et la parole se côtoient. L'instinct anthropophage s'accompagne de carence de communication, là où au contraire, le fait de ne pas avoir mangé de chair humaine permet au protagoniste de garder son humanité en préservant une conscience du bien et du mal manifestée par une aptitude à la communication destinée à rendre la métamorphose possible. Dans l'histoire d'Arthur et Gorlagon, la parole est également liée à l'initiation et le refus de la nourriture, jusqu'à la connaissance, accompagne, à plusieurs reprises toute l'histoire : Arthur, provoqué par les railleries de sa femme Guenièvre, part à la recherche de la vérité sur la nature des femmes, refusant avec obstination toute offre alimentaire avant d'avoir accompli l'exploit. Gorlagon, finalement découvert comme étant le loup trahi, protagoniste de l'histoire racontée, détient le secret initiatique recherché

par Arthur, c'est-à-dire par celui qui apprend grâce à la parole.

Fatti non foste a viver come bruti⁵¹

*Homo enim est optimum animalium si perficiatur in eo virtus, ad quam habet inclinationem naturalem. Sed si sit sine lege et iustitia, homo est pessimum omnium animalium*⁵².

Les légendes sur les lycanthropes montrent combien l'animalisation de l'apparence est considérée réversible jusqu'à ce qu'advient un changement bien plus profond, celui de l'âme, symbolisé par le mutisme et par le fait de céder à une alimentation anthropophage : la parole et le respect du tabou cannibalique distinguent donc l'humain du bestial. De la formulation de la Politique jusqu'aux interprétations médiévales, diverses et difformes, de la pensée aristotélicienne et cicéronienne, certains concepts restent partagés : il n'y a pas de politique sans éloquence, c'est pourquoi il n'y a pas d'humanité sans parole.

La rencontre avec de véritables cannibales est marquée par les échos de réflexions semblables, tout spécialement quand, à l'aube de l'ère moderne, la découverte d'un continent inconnu et de nouvelles populations entraîne un effort inédit de catégorisation et de rationalisation de l'anthropophagie, remettant au goût du jour les considérations aristotéliciennes sur les aptitudes bestiales de certains individus ou peuples.

La reprise du concept de *dominium* et de *physei doullos* (déjà approfondi par des auteurs médiévaux tels que Gilles de Rome et Jean Buridano) est alors déterminante. Il s'agit de thèmes qui sont au cœur des argumentations du XVI^e siècle des maîtres de l'école de Salamanque, comme Domingo de Scoto et Francisco de Vitoria. Dans la *Relectio de Indis*, le dominicain hésite entre des opinions discordantes sur la nature des indiens d'Amérique du Sud. Après avoir énuméré le cannibalisme parmi les raisons insuffisantes pour légitimer une guerre, il considère cependant l'opportunité d'une intervention belliqueuse utile à arrêter « le meurtre d'hommes exempts de fautes, afin de manger leur chair »⁵³. Parmi les quatre causes justifiant une offensive violente contre les indigènes, Juan Ginés Sepúlveda énumérait l'état d'esclavage et d'infériorité des Indiens d'Amérique du Sud (« ce sont des « homuncoli » chez lesquels on peut à peine trouver des vestiges d'humanité ») et les péchés contre nature commis, c'est-à-dire des sacrifices humains, le cannibalisme, l'idolâtrie et la sodomie : leur infériorité naturelle est manifeste, dit-il dans le *Democrates*, faisant abstraction des tendances cannibaliques, considérées comme des péchés justifiant une soumission violente et agressive⁵⁴.

L'opposition de Bartolomé de las Casas est bien établie à propos de ces théories, dans le débat plus connu sous le nom de controverse de Valladolid (1550) et, dans le même courant, l'introduction de la part de personnages comme Montaigne et Léry d'une optique impensable au Moyen Âge⁵⁵. Il est indéniable qu'une partie considérable de ce Moyen Âge survit à l'époque moderne. Non seulement une image altérée d'hypothétiques us et coutumes exotiques liés à la sphère démoniaque, mais aussi l'idée que l'élaboration orale et écrite d'un système efficace de communication, apte à déterminer et à transmettre les rè-

gles de la vie en commun, assoie les bases d'une société civile.

En effet, selon Sepúlveda, pour qui la présence ou l'absence d'un langage écrit, garant de la cristallisation et de la transmission des lois et de la mémoire historique, joue au contraire un rôle décisif, la vie en commun ne suffit pas à prouver l'humanité des Indiens d'Amérique du Sud. Ils « n'utilisent ni ne connaissent les lettres », « ils ne gardent pas de monuments de leur histoire », « ils n'ont pas de lois écrites, mais uniquement des institutions et des coutumes barbares »⁵⁶ affirme l'Andalou en se servant du même argument utilisé par Francisco de Vitoria (*Unde nec habent leges convenientes nec magistratus, immo nec sunt satis idonei ab gubernandam rem familia-rem*⁵⁷).

C'est donc l'écriture qui constitue dans ce cas le clivage entre hommes et sous-humains. Du reste, Cicéron désignait l'impulsion naturelle à l'agrégation non seulement comme capacité de communication, mais aussi d'union par des pactes et des lois, tandis que Thomas d'Aquin rappelait que

*Manifestum est autem quod ex virtute rationis procedit quod homines rationabili iure regantur, et quod in literis exercitentur. Unde barbaries convenienter hoc signo declaratur, quod homines vel non utuntur legibus vel irrationabilibus utuntur : et similiter quod apud aliquas gentes non sint exercitia literarum*⁵⁸.

La parole écrite s'oppose en cela à la parole dite. *Verba volant, scripta manent* dit encore aujourd'hui la maxime bien connue. Mais dans la rumeur proverbiale réside aussi toute l'ambiguïté de l'écriture, si l'on arrive à donner deux sens à ce célèbre précepte : le premier, celui d'un avertissement sur le danger (ou la garantie) inhérent à la cristallisation de la langue écrite, et le deuxième, la façon de faire l'éloge du dynamisme de la parole par rapport à l'écrit, impitoyable gardien des secrets auxquels ne peut accéder qu'une faible minorité, l'alphabetisation étant, à cette époque-là, réservée à quelques élus. Cependant, dans chacune de ses formes, écrite ou orale, la parole (qui est parole de Dieu, parole de l'homme et parole de loi) est considérée comme fondamentale par l'intermédiaire de l'accord et de l'union entre les individus. Comme on raconte alors dans une anecdote rapportée par Plutarque (citant Antigone) dans le *De profectibus in virtute* et reprise par Baldassarre Castiglione dans son *Livre du courtisan*, même les mots gelés à cause du froid d'un hiver particulièrement rigoureux, fondent sous la chaleur, se libérant du silence qui les emprisonnait, pour transmettre leurs messages. Rabelais évoque le même gel de ces mots qui, jetés aux camarades de Pantagruel sous forme de dragées colorées, fondent et se transforment en sons, avec une image littéraire survécue au cours des siècles, opposant la fluidité du langage et de la communication à la stagnation du silence de glace⁵⁹.

Bibliographie

Manuscripts

Londres, British Library, Harley, 978, f. 131va-133vb | 129va-131vb | 152va-154vb
Oxford, Bodleian Library, Rawlinson, B. 149, f. 55-643
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arsenal, ms. 3516
Paris, Bibliothèque nationale de France, *Manière et fautes des hommes*

d'Orient, ms. Français 15106

Paris, Bibliothèque nationale de France, nouvelles acquisitions françaises, 1104, f. 36ra

Sources

Alighieri, *Convivio* = Dante Alighieri, *Convivio*, ed. C. Vasoli, D. De Robertis, Milan, 1995.

Arnulf d'Orléans, *Allegoriae*, = Arnulf d'Orléans, *Allegoriae super Ovidii Metamorphosin*, dans F. Ghisalberti (ed.), *Arnolfo d'Orléans : un cultore di Ovidio nel secolo XII*, Milan, 1932.

Arthur et Gorlagon = Arthur et Gorlagon, dans P. Walter, J.C. Berthet et al. (ed.), *Arthur, Gauvain et Meriadoc : recits arthuriens latins du XIII^e siècle*, Grenoble, 2007, p. 25-61.

Augustin, *De civitate Dei* = Augustin d'Hippone, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart, A. Kalb, Turnholt, 1955 (Corpus Christianorum, Series Latina 48).

Biclarel = Biclarel, dans A. Hopkins (ed.), *Melion and Biclarel two old french werwolf lays*, Liverpool Online Series, Critical Editions of French Texts 10, p. 84-106; online < <https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/blogs.cofc.edu/dist/d/449/files/2011/08/Melion-and-Biclarel-TEXT-ONLY.pdf>>.

Boccace, *De casibus* = Giovanni Boccaccio, *De casibus virorum illustrium*, ed. P.G. Ricci, V. Zaccaria, Milan, 1983.

Boccace, *Esposizioni sopra la Comedia* = Giovanni Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, ed. G. Padoan, Milan, 1965.

Boccace, *Genealogie* = Giovanni Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, ed. V. Branca, 2 vol., Milan, 1998.

Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum* = Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, 2 vol., ed. J. Strange, Cologne-Bonn-Bruxelles, 1851.

Cicéron, *De Inventione* = Cicéron, *Rhetorici libri duo qui vocantur De Inventione*, ed. E. Stroebel, Stuttgart, 1965.

Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina* = Marchionne di Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina*, ed. N. Rodolico, Città di Castello, 1913 (*RIS*, XXX/1, *Cronaca Toscana*).

De Vitoria, *Relectio de indis* = Francisco de Vitoria, *Relectio de indis, La questione degli indios*, ed. L. Pereña, A. Lamacchia, Bari, 1996.

del Virgilio = Giovanni del Virgilio, *Allegorie Librorum Ovidii Metamorphoseos*, 1, 6, dans *Il giornale dantesco*, XXXIV, 1931.

della Lana, *Commento alla Commedia* = Iacomo della Lana, *Commento alla Commedia*, a cura di M. Volpi, 4 t., Rome, 2009.

Gervais de Tilbury, *Otia Imperialia* = Gervais de Tilbury, *Otia Imperialia*, ed. F. Liebrecht, Hannover, 1856.

Giraud le Cambrien, *Topographia Hibernica* = Giraud le Cambrien, *Agli estremi confini d'Occidente. Descrizione dell'Irlanda (Topographia Hibernica)*, ed. M. Cataldi, Turin, 2002.

Grégoire, *Moralia in Iob* = Grégoire le Grand, *Moralia in Iob*, 3, 12, 38, ed. A.G. Hamman, Turnhout, 1857 (PL 75).

Guillaume d'Auvergne, *De Universo* = Guillaume d'Auvergne, *De Universo dans Guilielmi Abverni opera omnia*, 2 vol., Paris, 1674, vol. I.

Hilka 1933 = A. Hilka (éd.), *Manière et fautes des hommes d'Orient, Eine altfranzösische moralisierende Bearbeitung des Liber de monstruosis hominibus orientis aus Thomas von Cantimpré*, De naturis rerum, nach der einzigen handschrift (Paris, Bibl. Nat. fr. 15106), Berlin, 1933.

Honoré d'Autun, *Elucidarium* = Honoré d'Autun, *Opera omnia ex codicibus mss. et editis nunc primum in unum collecta accedunt Rainaldi Remensis [...]*, ed. J.-P. Migne, Turnhout, 1995 (PL 172).

Isidore, *Etymologiae* = Isidore de Séville, *Etimologie o origini*, ed. A. Valastro Canale, 2 vol., Novara, 2014.

L'Elucidario = *L'Elucidario : volgarizzamento in antico milanese dell'Elucidarium di Onorio Augustodunense*, ed. M. Degli Innocenti, Padoue, 1984.

L'ottimo commento della Divina Commedia = *L'ottimo commento della Divina Commedia, testo inedito d'un contemporaneo di Dante*, 3 vol., ed. A. Torri, Sala Bolognese, 1995 (ripr. facs. dell'éd. 1827-1829).

Las Casas – Sepúlveda, *La controversia sugli indios* = Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, *La controversia sugli indios*, ed. S. Di Liso, Bari, 2007.

Li livres du gouvernement des rois = Gilles de Rome, *Li livres du gouvernement des rois : a XIII^e century French version of Egidio Colonna's treatise De regimine principum*, ed. S.P. Molenaar, trad. H. de Gauchi, New York, 1899 (1^e éd. 1966)

Marie de France, *Biscalveret* = Marie de France, *Biscalveret*, dans Ead., *Lais*, ed. G. Angeli, Milan-Trente-Luni, 1999 (1^e éd. 1992), p. 150-169.

Mélion = *Lai de Méliion*, dans A. Micha (éd.), *Lais feeriques des XII^e siècle et XIII^e siècle*, Paris, 1992, p. 257-291.

Mussato, *Ecerinide* = Albertino Mussato, *Ecerinide*, ed. L. Padrin, Bologna, 1900.

- Mythographe Vatican = Mythographe Vatican, dans *Scriptores Rerum Mythicarum Latini Tres Romae Nuper Reperti*, ed. G.H. Bode, Hildesheim, 1968.
- Ovide Moralisé = Ovide Moralisé, *Poème du commencement du quatorzième siècle, publié d'après tous les manuscrits connus par C. de Boer*, Amsterdam, 1915.
- Ovide, *Les Métamorphoses* = Ovide, *Les Métamorphoses*, ed. G. Lafaye, Paris, 1960-62.
- Pausania, *De Graeciae Descriptio* = Pausania, *De Graeciae Descriptio*, lib. 8, ed. M. Moggi, M. Osanna, Milan, 2007.
- Perpendicularum* = *Polipticum quod appellatur Perpendicularum* [...], ed. G. Goetz, Leipzig, 1922.
- Peucer, *Les Devins* = Gaspar Peucer, *Les Devins, ou Commentaire des principales sortes de devinations, écrit en latin par M. Gaspar Peucer, nouvellement tourné en français par Simon Goulart*, Lyon, 1584.
- Pucci, *Serventeses* = Antonio Pucci, *Serventeses* dans C. Cipolla, F. Pellegrini (ed.), *Poesie minori riguardanti gli Scaligeri*, dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano*, XXIV (1902), p. 7-206, p. 90-93.
- Sepúlveda, *Democrates* = J.G. de Sepúlveda, *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, ed. A. Losada, Madrid, 1984 (1^{re} éd. 1951).
- Thomas d'Aquin, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio* = Thomas d'Aquin, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. A.M. Spiazzi, Turin, 1964.
- Thomas d'Aquin, *In octo libros politicorum aristotelis expositio* = Thomas d'Aquin, *In octo libros politicorum aristotelis expositio*, ed. P.F.R. Spiazzi, Turin, 1966.
- Villani, *Nuova cronica* = Giovanni Villani, *Nuova cronica*, ed. G. Porta, 3 vol., Parme, 1990.
- Études*
- Aubailly 1986 = J.C. Aubailly, *La fée et le chevalier, Essai de mythanalyse de quelques lais féeriques des XII^e et XIII^e siècles*, dans *Essays*, 10, 1986, p. 1-37.
- Bacou 1985 = M. Bacou, *De quelques loups-goroux*, dans L. Harf-Lancner (dir.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 29-49.
- Balestracci 2008 = D. Balestracci, *Terre ignote strana gente. Storie di viaggiatori medievali*, Rome-Bari, 2008.
- Baltrušaitis 1955 = J. Baltrušaitis, *Le Moyen Âge fantastique : antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris, 1955.
- Bertelli 1990 = S. Bertelli, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Florence, 1990.
- Bigalli 1971 = D. Bigalli, *I Tartari e l'Apocalisse : ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacono*, Florence, 1971.
- Black 1991 = A. Black, *Political Languages in Later Medieval Europe*, dans D. Wood (dir.), *The Church and Sovereignty : 590-1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, Londres, 1991, p. 313-328.
- Black 1992 = A. Black, *Political Thought in Europe. 1250-1450*, Cambridge, 1992.
- Blurton 2007 = H. Blurton, *Cannibalism in High Medieval English Literature*, New York-Basingstoke, 2007.
- Boivin 1985 = J.-M. Boivin, *Le prêtre et les loups-garoux : un épisode de la « Topographia Hibernica » de Giraud de Barri*, dans L. Harf-Lancner (dir.), *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 51-69.
- Bosco 1996 = U. Bosco (dir.), *Enciclopedia dantesca*, vol. IV, Rome, 1996.
- Bosisio 2013 = M. Bosisio, *Mussato medievale : le cronache della marca trevigiana come supporto ideologico all'Ecerinis*, dans *Chroniques italiennes web*, 25, 2013, p. 1-28.
- Braccini 2013 = T. Braccini, *La fata dai piedi di mula : Licantropi, streghe e vampiri nell'Oriente Greco*, Milan, 2013.
- Briguglia 2006 = G. Briguglia, *Il corpo vivente dello stato. Una metafora politica*, Milan, 2006.
- Briguglia 2015 = G. Briguglia, *L'animale politico : Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Rome, 2015.
- Briguglia 2016 = G. Briguglia, *Observations sur un contrefactuel philosophico-politique*, dans Briguglia – Rosier-Catach 2016, p. 205-230.
- Briguglia – I. Rosier-Catach 2016 = G. Briguglia – I. Rosier-Catach Adam (dir.), *Adam, la nature humaine, avant et après : Epistémologie de la Chute*, Paris, 2016.
- Brilli 2016 = E. Brilli, *Les deux cités au miroir de la doctrine du péché originel chez Augustin*, dans Briguglia – Rosier-Catach 2016, p. 87-106.
- Bynum 1995 = C.W. Bynum, *The Resurrection of the body in Western christianity, 200-1136*, New-York, 1995.
- Bynum 2001 = C.W. Bynum, *Metamorphosis and identity*, New York, 2001.
- Camerani 2010 = C. Camerani, *Cannibali. Le pratiche proibite dell'antropofagia*, Rome, 2010.
- Canaccini 2009 = F. Canaccini, *Ghibellini e ghibellinismo in Toscana da Montaperti a Campaldino (1260-1289)*, Rome, 2009.
- Casagrande – Vecchio 2016 = C. Casagrande, S. Vecchio, *Les passions avant et après la chute. Modèle thomassien et tradition augustinienne*, dans Briguglia – I. Rosier-Catach 2016, p. 152-171.
- Cohen 1999 = J.J. Cohen, *Of Giants : Sex, Monsters, and the Middle Ages*, Minneapolis-Londres, 1999.
- Dittmar 2009 = P.-O. Dittmar, *Le propre de la bête et le sale de l'homme*, dans P.-O. Dittmar et al. (dir.), *Adam et l'Astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris, 2009, p.153-172.
- Donà 2006a = C. Donà, *Approssimazioni al lupo mannaro medievale*, dans *Studi Celtici*, IV (2006), p. 105-153.
- Donà 2006b = C. Donà, *Fate e lupi mannari*, dans *Le voci del Medioevo. Testi, immagini, tradizioni*. Atti del VII Convegno Internazionale del Laboratorio Etno-antropologico (Rocca Grimalda, 21-22 septembre 2002), Alexandrie, 2006, p. 117-130.
- Folker 1998 = R. Folker, *Incontri con la Cina. La scoperta dell'Asia orientale nel Medioevo*, Milan, 1998.
- Friedman 1981 = J.B. Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Harvard, 1981.
- Giardina 1983 = A. Giardina, *Roma e il Caucaso*, dans *Popoli e paesi nella cultura altomedievale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, XXIX, 23-29 avril 1981, 2 vol., Spolète, 1983, II, p. 85-141.
- Jolivet 2009 = V. Jolivet, *Nature adamique et nature déchue. Une culture qui ne dit pas son nom*, dans P.-O. Dittmar et al. (dir.), *Adam et l'Astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris, 2009, p. 137-152.
- Kligour 1990 = M. Kligour, *An Anatomy of Metaphors of Incorporation*, New Jersey, 1990.
- Lambertini 2016 = R. Lambertini, *Hôtes de l'Eden, maîtres du monde ? Les hommes, les animaux et les choses avant et après la chute*, dans Briguglia – I. Rosier-Catach 2016, p. 255-268.
- Le Goff 1977 = J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. Saggi sul lavoro e sulla cultura nel Medioevo*, Turin, 2000 (éd. or. 1977).
- Le Goff 1983 = J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Rome-Bari, 2002 (éd. or. 1983).
- Le Goff 1985 = J. Le Goff, *L'Imaginaire médiéval. Essais*, Paris, 1985.
- Lecouteux 1995a = C. Lecouteux, *Au-delà du merveilleux : des croyances au Moyen Âge*, Paris, 1995.
- Lecouteux 1995b = C. Lecouteux, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne. Essai de présentation*, Paris, 1993 (Cultures et civilisations médiévales, 10).
- Maire Vigueur 2008 = J.-C. Maire Vigueur, *Le rivolte cittadine contro i tiranni*, dans M. Bourin, G. Cherubini, G. Pinto (dir.), *Rivolte urbane e rivolte cittadine nell'Europa del Trecento : un confronto*. Atti del convegno internazionale di studi (Florence 30 mars-1 avril 2006), Florence, 2008, p. 351-380.
- Maire Vigueur 2013 = J.-C. Maire Vigueur, *La cacciata del tiranno*, dans A. Zorzi (dir.), *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, Rome, 2013, p. 142-169.
- Marchesi 1909 = C. Marchesi, *Le allegorie ovidiane di Giovanni del Virgilio*, dans *Studi romanzi*, VI, 1909, p. 85-135.
- Mazzi 1997 = M.S. Mazzi, *Oltre l'Orizzonte. In viaggio nel Medioevo*, Cavallermaggiore, 1997.
- Ménard 1984 = P. Ménard, *Les histoires de loup-garou au moyen âge*, dans *Symposium in honorem prof. M. de Riquer, organitzat pel Departament de filologia romànica de la Universitat de Barcelona*, Barcelone, 1984.
- Ménard 1986 = Ph. Ménard, *Les histoires de loup-garou au Moyen âge*, dans *Symposium in honorem prof. M. de Riquer, organitzat pel Departament de filologia romànica de la Universitat de Barcelona*, Barcelone, 1986, p. 209-238.
- Milin 1993 = G. Milin, *Les chiens de Dieu. La représentation du loup-garou en Occident, XI^e-XX^e siècles*, Brest, 1993.
- Montanari 2013 = A.A. Montanari, *Dalla corona al piatto : l'attitudine antropofaga del tiranno trecentesco*, dans A. Zorzi (dir.), *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, Rome, 2013, p. 205-234.
- Montanari 2015 = A.A. Montanari, *Il fiero pasto*, Bologne, 2015.
- Muir 1984 = E. Muir, *The Cannibals of Renaissance Italy*, dans *Syracuse Scholar*, 5, 1984, p. 5-14.
- Noble 2011 = L. Noble, *Medicinal Cannibalism in Early Modern English Literature and Culture*, New York, 2011.
- Orlandi 1983 = G. Orlandi, *Temi e correnti nelle leggende di viaggio*

dell'Occidente Alto-Medievale, dans *Popoli e paesi nella cultura alto-medievale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, XXIX, 23-29 avril 1981, 2 vol., Spolète, 1983, II, p. 523-573.

Price 2003 = M.L. Price, *Consuming Passion, The Uses of Cannibalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, New York-Londres, 2003.

Quaglioni 2004 = D. Quaglioni, *La Sovranità*, Rome-Bari, 2004.

Quaglioni 2013 = D. Quaglioni, *Alle origini del paradigma giuridico del tiranno*, dans A. Zorzi (dir.), *Tiranni e tirannide nel trecento italiano*, Rome, 2013.

Rigotti 2013 = F. Rigotti, *Metafore del Silenzio*, Milan-Udine, 2013.

Rivera 2009 = A. Rivera, *Humains et animaux : la construction de la nature et de la culture, de l'identité et de l'altérité*, dans P.-O. Dittmar et al. (dir.), *Adam et l'Astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris, 2009, p. 311-324.

Sciancalepore 2018 = A. Sciancalepore, *Il Cavaliere e l'animale : Aspetti Del Teriomorfismo Guerriero Nella Letteratura Francese Medievale (XII-XIII Secolo)*. Macerata, 2018

Tobin 1976 = P.M.O'h. Tobin (éd.), *Les lais anonymes des XI^e siècle et XIII^e siècles. Édition critique de quelques lais bretons. In-8°, 414 pages, fac-similé*, Genève, 1976. (Publications romanes et françaises, 143).

Vignodelli 2011 = G. Vignodelli, *Il filo a piombo. Il Perpendicularum di Attone di Vercelli e la storia politica del regno italico*, Spolète, 2011.

Yandell 2015 = C. Yandell, *Cannibalism and Cognition in Jean de Léry's Histoire d'un voyage*, dans D.P. LaGuardia, C. Yandell (dir.), *Memory and Community in Sixteenth-Century France*, Farnham, 2015.

Zorzi 1993 = A. Zorzi, *Rituali di violenza giovanile nella società urbana del tardo Medioevo*, dans O. Niccoli (dir.), *Infanzie: funzioni di un gruppo liminale dal mondo classico all'età moderna*, Florence, 1993, p. 185-209.

Zorzi 1994a = A. Zorzi, *Rituali di violenza, cerimoniali penali, rappresentazioni della giustizia nelle città italiane centro-settentrionali (secoli XIII-XV)*, dans P. Cammarosano (dir.), *Le forme della propaganda politica nel Due e Trecento, Relazioni tenute al convegno internazionale organizzato dal Comitato di studi storici di Trieste, dall'École française de Rome e dal Dipartimento di storia dell'Università degli studi di Trieste* (Trieste, 2-5 mars 1993), Rome, 1994 (Collection de l'École française de Rome, 201), p. 398-425.

Zorzi 1994b = A. Zorzi, *Rituali e cerimoniali penali nelle città italiane (sec. XIII-XVI)*, dans J. Chiffolleau, L. Martines (dir.), *Riti e rituali nelle società medievali*, Spolète, 1994, p. 141-157.

Zorzi 2013 = A. Zorzi, *La questione della tirannide nell'Italia del Trecento*, dans A. Zorzi (dir.), *Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, Roma, 2013, p. 11-36.

Notes

¹ Parmi les très nombreux essais qui, par le passé ou plus récemment, ont approfondi l'imaginaire médiéval relatif aux créatures monstrueuses et aux voyages effectués vers des terres inconnues, voir : Baltrušaitis 1955 ; Bigalli 1971, p. 173-177 ; Friedman 1981 ; Orlandi 1983, p. 523-573 ; Giardina 1983 ; Le Goff 1977, Le Goff 1983, p. 5-23 ; Le Goff 1985 ; Folker 1998, p. 85-141, Lecouteux 1995a ; Lecouteux 1995b ; Mazzi 1997 ; Cohen 1999 ; Balestracci 2008.

² Briguglia 2015, p. 8 ss.

³ *Ac si volumus huius rei, quae vocatur eloquentia, sive artis sive studii sive exercitationis cuiusdam sive facultatis ab natura profectae considerare principium, reperiemus id ex honestissimis causis natum atque optimis rationibus profectum. Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant, nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur, nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam aspexerat liberos, non, ius aequabile quid utilitatis haberet, acceperat. [...] quo tempore quidam magnus videlicet vir et sapiens cognovit, quae materia esset et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere; qui dispersos homines in agris et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulsi unum in locum et congregavit et eos in unam quamque rem inducens utilem atque honestam primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetos. Ac mihi quidem hoc nec tacita videtur nec inops dicendi sapientia perficere potuisse, ut homines a consuetudine subito converteret et ad diversas rationes vitae traderet.* (Cicéron, *De inventione*, I, 2, p. 2-3).

⁴ L'expression « animal compaignable par nature » est utilisée par Henri de Gauchi dans la traduction française du *De regimine principum* de Gilles de Rome (*Li livres du gouvernement des rois*, p. 145-146). Et

c'est probablement encore à Gilles de Rome que l'on doit l'expression dantesque « animal compaignable » : « l'uomo abbisogna di molte cose, a le quali uno solo satisfare non può. E però dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compaignevole animale. E si come un uomo a sufficienza richiede compagnia dimestica di famiglia, così una casa a sua sufficienza richiede una vicinanza [...] E però che una vicinanza [a] sé non può in tutto satisfare, conviene a satisfacimento di quella esser la citade »

Alighieri, *Convivio*, 1^{er} tome, 2^e partie, IV, 4,1, p. 549-551.

⁵ Casagrande – Vecchio 2016, p. 153-171 ; Briguglia 2016, p. 205-230 ; Briguglia 2015, p. 25-40 ; Lambertini 2016 ; Brilli 2016, p. 87-106.

⁶ Sur les raisons qui font qu'il est essentiel d'adopter l'analyse de l'utilisation linguistique de métaphores de cannibalisme et de dévoration à l'étude des thématiques anthropophages, voir les précisions apportées par Briguglia sur le dynamisme du langage et sur le rôle des métaphores dans l'organisation de la pensée politique (Briguglia 2006, p. 1-15 ; Black 1991, p. 313-328 ; Black 1992).

⁷ Canaccini 2009, p. 198. Dans la *Comédie*, Dante emploie le terme « proie » dans le sens de butin, pour indiquer un bien obtenu par la force [Purgatoire, XXXIII, 39 ; cf. Della Lana, *Commento alla Commedia*, Purgatoire, XXXIII, 39, p. 1645. Voir l'article « Proie » sur *Enciclopedia dantesca* (Bosco 1996, p. 638)].

⁸ Pucci, *Serventese*, 1902, v. 7-8, p. 91.

⁹ Villani, *Nuova Cronica*, III, t. I, p. 98, p. 366.

¹⁰ Grégoire, *Moralia in Iob*, III, 12, 38, PL 75, 1006C.

¹¹ Quaglioni 2013, p. 43-49; Quaglioni, 2004.

¹² *Perpendicularum*, IV, [A] p. 16; [B] p. 3. Voir l'interprétation de l'ouvrage, proposée par Giacomo Vignodelli (2011). Une nouvelle édition, par le même spécialiste est en cours de publication dans la collection de l'*Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini* chez SISMEL.

¹³ Coppo Stefani, *Cronaca fiorentina*, fasc. 4, rubrique 555, p. 194.

¹⁴ Mussato, *Ecerinide*, v. 577-582, p. 62-63; Bosisio 2013, p. 1-28.

¹⁵ *Manière et fautes des hommes d'Orient*, Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Français 15106 (la numération des vers correspond à Hilka 1933, v. 644 ss.). Une traduction du texte en français moderne par Maud Pérez-Simon et Pierre-Olivier Dittmar est actuellement en cours.

¹⁶ Isidore, *Etymologiae*, t. 2, XV, 11, 2, p. 288. Bynum 1995, n. 102 p. 148 et n. 138 p. 198 ; Honoré d'Autun, *Elucidarium*, II^e livre, q. 96, col. 1155 ; L'*Elucidario*, II^e livre, q. 96, p. 179.

¹⁷ Alighieri, *Divina Commedia, Inferno*, canto XI, v. 79-84.

¹⁸ Cf. Rivera, 2009, p. 311-324 ; Jolivet, 2009, p. 137-152 ; Dittmar, 2009, p. 153-172 ; Montanari 2015, p. 172-176.

¹⁹ Sur l'anthropophagie au Moyen Âge, voir Montanari 2015 ; Price 2003 ; Blurton 2007 ; Noble 2011.

²⁰ *L'ottimo commento della Divina Commedia, Inferno* canto XII, Proemio, p. 224.

²¹ Boccace, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante, Inferno*, canto XII, p. 595-597.

²² Della Lana, *Commento alla Commedia*, t. I, *Inferno*, canto XII, v. 31, p. 393.

²³ Boccace, *Genealogie*, 1951, IV, LXVI, 1-8, p. 495-496.

²⁴ Boccace, *De casibus*, III, 4, p. 213.

²⁵ *Et dicit quod bestialitas minus habet de ratione malitiae si consideretur conditio bestiae vel hominis bestialis. Sed bestialitas est terribilior, qui facit maiora mala* (Thomas d'Aquin, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, VII, VI, 1401, p. 374). *Sic ergo sicut bestia minus habet de culpa quam homo malus sed est terribilior, ita etiam bestialis malitia seu etiam incontinentia terribilior quidem est, sed minoris culpae et inocentior quam incontinentia seu malitia humana* (*ibid.*, VII, VI, 1403, p. 375). Cf. *ibid.*, VII, V et VI, p. 368-375 (voir en particulier les argumentations consacrés au cannibalisme aux pages 368-371).

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ovide, *Les Métamorphoses*, I, 1-2, p. 28

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Non itaque solum animum, sed ne corpus quidem ulla ratione crediderim daemonum arte uel potestate in membra et liniamenta bestialia uera citae posse conuerti, sed phantasticum hominis, quod etiam cogitando sive somnando per rerum innumerabilia genera uariatur et, cum corpus non sit, corporum tamen similes mira celeritate formas capit, sopitis aut oppressis corporeis hominis sensibus ad aliorum sensum nescio quo ineffabili modo figura corporea posse perducii; ita ut corpora ipsa uehementius quam somno suis sensibus obseratis; phantasticum autem illud ueluti incorporatum in alicuius animalis effigie appareat sensibus alienis talisque etiam sibi esse homo uideatur, sicut talis sibi uideri posset in somnis, et portare onera, quae onera si uera sunt corpora, portantur a daemonibus, ut inludatur hominibus, partim uero onerum corpora, partim iumentorum falsa cernentibus* (Augustin, *De civitate Dei* (libri XI-

XXII), 1955, XVIII, 18, 32-48, p. 608-609. Sur la métamorphose au Moyen Âge, voir Bynum 2001.

³⁰ Braccini 2012.

³¹ *Cum ascendisset in celum mortalium clamor quoniam omnia male agerentur in terris, voluit Iuppiter experiri presentia, et forma hominis sumpta devenit in regiam Lycaonis, egitque ut adverterent populi quia deus esset in terris; qui cum sacris operam darent, a Lycaone risi sunt omens. Qui tamen ut experiretur nunquid, ut dicebatur, hospes suus Iuppiter esset, conspirassetque in nocturnam eius necem, nec peregrisse potuisset, ad aliud facinus repente intendit animum, et occiso ex obsidibus Molossorum uno, undis partim, partimque prunis excoqui iussit, et illum comedendum Iovi apposuit. Qui cum cognovisset scelus spervissetque cibum, ignem in regiam Lycaonis iniecit et abiit. Lycaon autem territus abiit in silvas, et in lupum versus morem rapine pristinum servare cepit, in greges sevens sanguinis aviditate (Boccace, *Genealogie*, IV, LXVI, 1-8, p. 495-6). Cf. Del Virgilio, *Allegorie Librorum Ovidii Metamorphoseos*, I, 6, p. 45 : *Septima trasmutatio est Licaonis in lupum. Cuius alegoria est quod Licaon fuit quidam rex Arcadie, qui dum regnare homines interficiebat et depredabatur. Clam tamen. Sed dum deus satis sustulisset, voluit eum punire. Et fecit totum populum concurrere ad domum suam, et eum expulerunt de civitate. Et tunc palam cepit depredari et interficere homines. Unde fictum est eum mutatum in lupum qui animal rapax est. Hospiti insidians domino clam cede Licaon / Teste deo pulsus fit lupus inde palam* (voir : Marchesi 1909; cf. Augustin, *De civitate Dei*, XVIII, 17, p. 607 ; Mythographe Vatican, I, 17 – II, 60, p. 5 e p. 94 ; Arnulf d'Orléans, *Allegoriae*, I, 6, p. 202 ; Ovide Moralisé, I, v. 1348 sq., p. 90).*

³² Pausania, *De Graeciae Descriptio*, VIII, 2, 1-6, p. 14-17

³³ Giraud le Cambrien, *Topographia Hibernica*, p. 63-64 ; Peucer, *Les Devins*, IV, 9, p. 98-104.

³⁴ À propos du loup garou médiéval et de la tradition littéraire du chevalier loup, voir : Sciancalepore 2018 (j'ajoute cette référence pendant la révision finale du texte; malheureusement je n'ai pu consulter cet ouvrage avant la restitution de mon travail car il a été publié à posteriori) ; Milin 1993 ; Boivin 1985, p. 51-69 ; Bacou 1985, p. 29-49 ; Ménard, p. 209-237 ; Donà 2006a ; Braccini 2012.

³⁵ Marie de France, *Bisclaveret*, Londres, British Library, Harley, 978, f. 131va-133vb | 129va-131vb | 152va-154vb (H, moitié du XII^e siècle) ; Paris, Bibliothèque nationale de France, nouvelles acquisitions françaises, 1104, f. 36ra (S, fin du XIII^e siècle). L'édition de Jean Rychner, dont est extrait le texte de la nouvelle édition et la traduction de Giovanna Angeli à laquelle nous nous rapportons ici, est basée sur le code H, contenant le prologue et les douze lais. *Narratio De Arthuro Rege Britanniae Et Rege Gorlagon Lycanthropo*, Oxford, Bodleian Library, Rawlinson, B. 149, p. 55-643 (fin du XIII^e siècle et début du XIV^e siècle, copie d'un code précédent). Lais de Mélion, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arsenal, ms. 3516 (autour de 1268). Sur la datation du texte, voir Tobin 1976, p. 292. *Biclarel*, Paris Bibliothèque Nationale de France, ms. fr. 1630. *Biclarel* se trouve dans la première version de *Renart le Contrefait* (premier tiers du XIV^e siècle, version A), remontant à 1322, tandis qu'il ne paraît pas dans la version B, écrite entre 1328 et 1342.

³⁶ *Humanus sensu ei ex integro remansit* è scritto di Gorlagon (par. 8 p. 38) ; « mais neporqant se leus estoit, / sens e memoire d'ome avoit » (*Biclarel*, v. 217-218, p. 270). *Biscaveret* montre la conservation de facultés de l'intellect humain à travers une extraordinaire capacité d'expression gestuelle et sonore (Marie de France, *Bisclaveret*, v. 45-46, p. 84-86 e v. 153, p. 158).

³⁷ *Mélion*, v. 398 p. 280.

³⁸ *Ibid.*, v. 409, p. 280.

³⁹ Marie de France, *Bisclaveret*, v. 152-154, p. 158.

⁴⁰ *Ibid.*, v. 157, p. 158.

⁴¹ *Arthur et Gorlagon*, XII, p. 42.

⁴² *Biclarel*, v. 337-338, p. 98.

⁴³ *Mélion*, v. 430 p. 282.

⁴⁴ *Arthur et Gorlagon*, XVI, p. 48-50.

⁴⁵ Thomas d'Aquin, *In octo libros politicorum aristotelis expositio*, 1966, I, I. 36 [20], p. 11.

⁴⁶ *Mélion*, v. 327, p. 276.

⁴⁷ *Mélion*, v. 550, p. 288.

⁴⁸ *Videmus enim quod cum quaedam alia animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habet loquutionem. Nam etsi quaedam animalia loquutionem humanam proferant, non tamen proprie loquuntur, quia non intelligunt quid dicunt, sed ex usu quodam tales voces proferunt.* Thomas d'Aquin, *In octo libros politicorum aristotelis expositio*, I, I. 36, p. 11.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Gervais de Tilbury, *Otia Imperialia*, p. 51-52 ; Guillaume d'Auvergne, *De Universo*, t. I, p. 1043.

⁵¹ *Inferno*, XVI, v. 119.

⁵² Thomas d'Aquin, *In octo libros politicorum aristotelis expositio*, I, I, 41, p. 12.

⁵³ Parmi les argumentations contre l'intervention belliqueuse : *Principes christiani, etiam auctoritate Papae, non possunt coercere barbaros a peccatis contra legem naturae nec ratione illorum eos punire* (De Vitoria, *Relectio de indis*, 1996, 1^{re} partie, II, 22, p. 69). Les raisons de cette première position sont énumérées dans les pages suivantes (*ibid.*, 1^{re} partie, II, 22, p. 70-71). Parmi les argumentations en faveur de l'intervention belliqueuse : *Alius titulus posset esse propter tyrannidem vel ipsorum dominorum apud barbaros vel etiam propter leges tyrannicas in iniuriam innocentium, puta quia sacrificant homines innocentes vel alias occidunt indemnatos ad vescendum carnibus eorum* (*ibid.*, 1^{re} partie, III, 14, p. 93). Erue eos, qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum, liberare necesses (Prov 24 : 11, *Ibid.*, 1^{re} partie, III, 14, p. 93. Et encore *Et si nollent, hac ratione potest eis bellum inferri [et iura belli in eos persequi]* (*ibid.*, p. 94 et successifs).

⁵⁴ Sepúlveda, *Democrates*, p. 35.

⁵⁵ Las Casas – Sepúlveda, *La controversia sugli indios*, p. 82-137. Le relativisme culturel est utile au calviniste pour porter son attaque aux catholiques, en les apparentant aux sauvages et en montrant combien ils dépassent les cannibales du nouveau continent en matière de cruauté. En évoquant le symbolisme eucharistique, Lery étend l'accusation d'anthropophagie non seulement à des épisodes isolés, mais aussi à tous les catholiques. (Yandell, 2015).

⁵⁶ Sepúlveda, *Democrates*, p. 23.

⁵⁷ *Unde nec habent leges convenientes nec magistratus, immo nec sunt satis idonei ab gubernandam rem familiarem* (De Vitoria, *Relectio de indis*, p. 96).

⁵⁸ Thomas d'Aquin, *In octo libros politicorum aristotelis expositio*, I^{er} livre, I, 23, p. 8-9.

⁵⁹ Rigotti 2013.